BERGIER

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE

7

IMM - KYR

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE.

TOME SEPTIÈME

IMM-KYR

BERGIER

DICTIONNAIRE
DE THÉOLOGIE

APPROPRIÉ AU MOUVEMENT INTELLECTUEL

DE LA SECONDE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE

PAR

L'ABBÉ LE NOIR

TOME SEPTIÈME.

IMM-KYR

PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR.

RUE DELAMBRE, 13.

1877.

LE

DICTIONNAIRE THÉOLOGIQUE

DE BERGIER

APPROPRIÉ AU MOUVEMENT INTELLECTUEL

DE LA SECONDE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE

I (suite)

IMMOLÉES (viandes). *Voyez* Idolothytes.

IMMORTALITÉ. *Voyez* Ame, § 2.

IMMORTALITÉ DES AMES (certitude rationnelle de l'). (*Théol. mixt. et pur. philos. psych. fin. der.*) L'*immortalité* de nos âmes est, après l'existence de Dieu, le point le plus capital de tous. Il implique, à lui seul, le rejet de toutes les erreurs sur Dieu et sur la créature ; toutes ces erreurs, en effet, n'ont qu'une importance secondaire, si ce point est accordé : qu'importe, par exemple, que l'on explique la création par un panthéisme plus ou moins excessif ou plus ou moins modéré, pourvu qu'on professe l'*immortalité* du moi personnel, avec les récompenses ou les peines que suppose sa responsabilité morale ? Il ne restera plus que des efforts plus ou moins heureux en vue de rendre compte d'un mystère à jamais incompréhensible, mais le résultat capital et général sera le même ; et n'est-ce pas tout ?

Or, le concile du Vatican a dit que la raison démontre les fondements de la foi ; les deux premiers de ces fondements sont l'existence de Dieu et l'*immortalité des âmes ;* tous les bons philosophes ont établi des preuves de ces deux grandes bases : nous n'avons pas la prétention de faire mieux qu'ils n'ont fait ; mais nous sentons le besoin de donner aussi notre démonstration et de faire voir aux droites raisons qui vont nous lire, la vérité rigoureuse, en raison pure, de la parole du concile du Vatican. Si notre argumentation n'est pas nouvelle pour le fond, elle aura peut-être quelque chose de nouveau dans la forme, et c'est assez pour nous donner le droit de la présenter à l'avenir.

On n'établit pas une thèse de cette importance plusieurs fois en sa vie; quand on l'a faite une fois, on la conserve et on la relit de temps en temps pour se rappeler à soi-même ce que l'on sentait quand on la fit, et pour retremper sa foi présente dans sa foi passée. Nous fîmes ce travail il y a vingt ans ; nous le publiâmes en sommaire, il y en a dix-sept, dans nos *Droits de la raison dans la foi* ; nous allons reproduire ce sommaire et pour nous-même et pour nos lecteurs.

Il s'agit d'extraire de nos connaissances purement naturelles les propositions certaines qui y sont renfer-

mées sur le seul fait de l'*immortalité* de notre être, en tant qu'être humain fondamental, et sans nous occuper des transformations que cet être peut subir sans cesser d'être lui-même.

Or, nous réduisons ces propositions rationnelles aux trois suivantes :

I. *Il y a pour le moi humain personnel gardant conscience de son passé par le souvenir, une vie future, dont l'état de grandeur et de bien-être sera proportionnel à l'état moral bon ou mauvais où il se sera constitué dans celle-ci.*

II. *Que cette vie future soit immortelle ou temporelle, qu'elle dure toujours ou qu'elle soit suivie d'autres vies à formes différentes, la personnalité humaine, vertueuse ou coupable au sortir de celle-ci, ne sera jamais anéantie.*

III. *Quel que soit le mode des récompenses et des peines, qu'il consiste à fixer l'état de la personnalité, ou à la lancer dans une voie indéfinie de progression relative et proportionnelle, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas une ascension universelle de toutes les personnalités dans l'augmentation du bien ou dans la diminution du mal, ce qui est certain rationnellement, c'est qu'il y aura distinction et différence entre les bons et les méchants, aussi longue que leur existence immortelle, comme conséquence indélébile de la bonté des uns et de la malice des autres au sortir de la vie présente.*

Avant de démontrer ces trois propositions, nous devons appeler l'attention sur quelques points importants qu'elles impliquent.

1° Nous ne mêlons pas à la discussion la question de la substantialité, créée ou non créée, de l'être humain, qui est la question même du panthéisme ; nous prenons ce *moi nôtre* tel que nous le sentons, et nous prouvons l'*immortalité* de ce moi identique, à titre de fait existant, qu'il soit, d'ailleurs, comme le veulent les panthéistes, une simple information ou limitation de la substance éternelle, un petit moi déterminé dans le grand moi sans limite, ou qu'il soit, comme le veulent les théistes véritables et conséquents, une substance créée et soutenue par la substance absolue, créant à son tour et soutenant des modes selon la force relative qu'elle reçoit perpétuellement de la force de Dieu. Qu'importe, en effet, comme nous l'avons dit dans l'article *Psychologie* de nos *Harmonies*, le mystère du comment de notre personnalité, de son origine, de sa persistance, de son identité comme *moi* qui se distingue de la cause et de tout ce qu'il appelle l'*autre*, si nous pouvons établir qu'elle restera ce qu'elle est dans sa phénoménalité intérieure, qu'elle continuera d'être après la mort présente, en reliant par le souvenir cette vie, à titre de vie passée, à sa vie nouvelle, qu'elle persistera, en un mot, disant *moi* et s'applaudissant d'avoir été librement bonne, ou se reprochant d'avoir été librement mauvaise ? Voilà, ce nous semble, le seul point capital ; et toutes les questions soulevées par le panthéisme deviennent inutiles dès qu'on n'a recours, pour démontrer ce point, à aucun principe qui suppose la négation des explications panthéistiques. Or, c'est ce que nous allons faire ; la remarque suivante va déjà suffire pour l'indiquer.

2° Deux grands faits mis en rapport dans leurs éléments corrélatifs serviront de base à notre argumentation : le fait de Dieu démontré et analysé par l'ontologie, c'est-à-dire un principe éternel, qui est, pour le moins, loi universelle de justice absolue, et qui est aussi, par nécessité, puissance, intelligence, amour ; et le fait de notre nature présente, individuelle et sociale, analysé par la critique morale. C'est de la comparaison rigoureuse de ces deux faits que vont sortir les motifs de notre conviction.

Or, ces deux faits ne supposeront pas, dans l'emploi que nous en ferons, la négation *a priori* du panthéisme originel ; quant au second, cela est évident, puisqu'il faut toujours, quelle que soit la philosophie qu'on professe, admettre l'humanité individuelle et sociale comme fait existant ; et quant au premier, il ne la suppose pas davantage, car lors même qu'on ne distingue pas la substance moi de la substance Dieu, on n'est pas moins obligé d'admettre, dans l'éternité totale, l'élément de l'être,

l'élément de l'intelligence, l'élément de l'amour, et la loi de justice, puisque nous en sentons, voyons, raisonnons les manifestations comme faits, et que supposer l'éruption de ces manifestations sans une entité éternelle d'où elles sortent, serait supposer la plus évidente des contradictions, à savoir leur éruption du néant pur, sans cause ni originelle, ni déterminante, ni instrumentale, ni occasionnelle ni efficiente, ni subjective, ni objective, etc. C'est, au reste, ce qui résulte des démonstrations que nous avons faites de Dieu, comme principe éternel, dans nos articles *Ontologie*, *Trinité*, *Athéisme*, et plusieurs autres de nos *Harmonies* ; ces démonstrations ne supposent pas, pour exister et avoir valeur, la démonstration antécédente de la distinction substantielle entre Dieu et moi ; c'est, au contraire, cette distinction qui les suppose presque toutes, comme éléments de sa propre démonstration.

3° La première de nos trois propositions ne paraîtra pas audacieuse, car on est habitué à lire dans la plupart des traités de philosophie la thèse de la survivance de l'âme après la mort, et de la nécessité de peines et de récompenses durant cette survivance pour le rétablissement de l'ordre et la satisfaction de la justice. Mais il n'en sera pas de même de la seconde ; on nous trouvera hardi de donner, comme entourée de considérations démonstratives de raison pure, suffisantes pour un sceau de certitude, la thèse de *l'immortalité* proprement dite ; mais pourquoi nous arrêterions-nous où les autres s'arrêtent, si nous trouvons réellement dans les conditions de notre humanité, telle qu'elle s'offre à nos observations, des symptômes prophétiques de cette *immortalité* absolue assez puissants pour éveiller en nous des convictions qui méritent le nom de certitude ? Nous trouvons ces symptômes, nous les exposerons au lecteur, et il jugera.

4° Enfin la troisième paraîtra plus audacieuse encore ; nous avouons qu'elle n'a été sérieusement soutenue, comme certitude de raison pure, par aucun philosophe ou théologien de première force. « L'esprit humain, » dit Lachambre, « laissé à lui-même et à ses propres lumières, est dans l'impossibilité de connaître si c'est la volonté de Dieu que la punition finale des méchants soit éternelle ou s'il y a une connexion nécessaire et essentielle entre l'éternité des peines et l'impénitence finale. » (*Exposition claire*, etc., chap. 7.) Voilà le jugement des plus sérieux auteurs. Il y a mieux, cette éternité de distinction de catégorie du bien et du mal en suite de la vie présente, fut le point le plus contesté par les sages de la libre pensée dans tous les temps ; et c'est celui sur lequel les traditions des peuples et les doctrines religieuses de l'humanité sont le moins unanimes.

L'immense société des bouddhistes croit à cette distinction durant des périodes effrayantes de longueur, mais annonce, en même temps, après des punitions, des épreuves, des supplices horribles, des transformations innombrables, un retour complet des méchants au bien et au bonheur des bons, sans distinction aucune, ménagé par les combinaisons de la grâce infinie.

L'antique société des brahmanes a toujours été dans les mêmes idées; d'après leur théologie, on est retardé par le crime dans la voie du nirvana, mais à force de temps et de peine, on y arrive. — « Où va l'homme après la mort ? » demande Arjoun au dieu Krichna. Le dieu répond : « Le bien va au bien et le mal au mal. Mais l'homme ne cesse pas d'exister sous d'autres formes jusqu'à ce qu'il soit régénéré tout entier dans le bien. » (*Mahabarata*, épisode *Bagavagita*.)

Celle des mages, non moins antiques, s'est transmis le même enseignement. Zoroastre dit en parlant de l'ange du mal : « Lorsque la fin sera arrivée, le plus méchant des darvands sera pur, excellent, céleste ; oui, il deviendra céleste, ce menteur, ce méchant ; il deviendra saint, céleste, excellent, ce cruel, ne respirant que pureté. Il fera un long sacrifice de louanges à Ormouzd. » (*Yaçna*, far. 30.) — Il dit encore : « Cet injuste, cet impur, qui n'est que dur dans ses

pensées, ce roi ténébreux des darvands, qui ne comprend que le mal, au dernier jour il dira l'*Avesta*, il exécutera la loi, il l'établira dans les demeures des darvands. (*Ibid.*, 31.) Au fargar 74 du Yaçna, il y a une prière pour la conversion des démons et des damnés. «Fais attention, saint Ormouzd, à celui qui fait le mal....fais-moi cette grâce, Ormouzd, accorde-moi ce saint avantage que ta parole détruise les démons, que leur chef, ne respirant que la pureté du cœur, prononce éternellement ta parole au milieu de tous les darvands convertis. » Et le boundehech prédit qu'un feu coulera sur l'humanité coupable et la purifiera.

Jusqu'aux ascètes de l'Islam se transmettent une tradition selon laquelle les mauvais croyants seront à la fin pardonnés à la prière du prophète.

Et combien de Chrétiens, excellents d'ailleurs, n'ont jamais pu se persuader que les effets du mal soient longs comme l'éternité elle-même malgré la puissance et la bonté de Dieu ! Ils étaient appelés, au temps d'Augustin, *les miséricordieux* ; leur race n'est pas éteinte, et leur nombre n'a point diminué ; nous en rencontrons chaque jour des preuves nouvelles parmi les plus pieux.

Cependant nous soutiendrons avec force notre troisième proposition dans les termes que nous lui avons donnés, comme tellement liée à la seconde, qu'il est impossible de l'en détacher sans se jeter dans des hypothèses qui ne concordent plus avec les symptômes prophétiques dont nous avons parlé et par conséquent comme solidement fondée en raison pure.

Synthétisons maintenant la démonstration.

Démonstration de la première proposition.

Il y a des mondes possibles et des mondes impossibles ; les impossibles sont tous ceux qui impliquent contradiction entre leurs éléments, soit considérés en eux-mêmes soit considérés dans leurs relations à la cause éternelle, telle que nous venons d'en rappeler l'idée ontologique ; et tous les autres sont possibles en tant que productions de cette cause.

Or, nous reconnaissons comme possibles des multitudes d'humanités ressemblant plus ou moins à la nôtre, et dans lesquelles les individualités s'anéantiraient tour à tour par une mort véritable, après une vie analogue à notre vie présente, en sorte qu'il n'y aurait de persistant, au delà de cette mort, que l'espèce elle-même. Cette possibilité de sociétés à personnalités intelligentes et libres, non survivantes, est une conséquence inséparable de la contingence essentielle de toute création ; la créature, de quelque façon qn'on l'explique, soit panthéistiquement par détermination de simples formes dans la substance universelle, soit par création proprement dite de vraies substances incomplètes soutenues par la substance radicale éternelle, est nécessairement dépendante, par cela même qu'elle est supposée commencer d'être ou devenir, de ce que veut qu'elle soit la cause qui l'engendre ; et rien n'est plus concevable que des productions très-diverses, par cette cause, d'espèces ressemblantes à celle de l'homme dont les individus se dissoudraient totalement, en tant que personnalités, à l'occasion d'une mort matérielle qui ne serait ni seulement apparente ni seulement partielle, mais réelle et complète.

Ce principe ne pourrait avoir de contradicteurs que ceux qui soutiendraient l'éternité de toutes choses jusque dans la forme, ou au moins l'éternité essentielle de toute personnalité ayant conscience d'elle-même, ce qui est réfuté par le seul fait du moi qui, loin d'avoir la conscience de son éternité, a, au contraire, la conscience de ne s'être réalisé, en tant que se reconnaissant et se sentant, que depuis un temps court.

Mais si ce principe est incontestable, il est vrai aussi que toutes les humanités imaginables ne sont pas possibles, et qu'on en peut supposer dont les conditions d'existence soient telles que leur réalisation n'a jamais eu lieu, et n'aura jamais lieu par suite de contradictions incompatibles avec les nécessités éternelles du vrai,

du bien et du beau. Leur impossibilité correspondrait, dans l'ordre moral, à celles que la raison conçoit souvent, dans l'ordre physique ou mathématique, lorsque l'imagination se représente un être qui se détruit lui-même par les modes contraires d'existence dont elle veut le doter.

Or, nous soutenons que d'imaginer une humanité qui serait, d'une part, dans les conditions où est la nôtre, et qui, d'autre part, ne se prolongerait pas dans une vie future distincte de celle-ci, c'est imaginer une impossibilité morale aussi absolue que l'impossibilité métaphysique d'un triangle rectangle dont l'hypoténuse n'engendrerait pas un carré équivalent à la somme des carrés des deux autres côtés du même triangle ; d'où nous devrons conclure avec certitude que cette vie future est une réalité, puisque nul homme raisonnable ne peut contester nos conditions d'être de la vie présente, lesquelles consistent dans un ensemble de faits que nous révèle, à tout instant, notre nature, et qu'il sera prouvé que cette vie future en est une conséquence aussi essentielle, dans l'ordre moral, que le sont dans l'ordre mathématique, toutes les conséquences que tirent les géomètres des conditions données de telle ou telle figure, ou que le sont, si l'on trouve cette comparaison plus exacte, dans l'ordre cosmographique, les prophéties des situations relatives des planètes, non encore accomplies, que déduisent les astronomes de l'état présent de leur mouvement.

C'est ce qui résulte de la majeure et de la mineure que nous établissons comme il suit :

Majeure.

Est impossible sans une vie future servant de synthèse, de conclusion et de dénoûment à la vie mortelle qui s'écoule au moment où on l'étudie :

I. Toute humanité dont les éléments, c'est-à-dire les personnalités qui la composent, seront supposés porter en eux-mêmes un germe vraiment naturel de développement transmondain (1) impliquant une prophétie claire d'*immortalité*.

Si ces personnalités possèdent, au fond de leur être moral, ce germe prophétique ; que sa naissance y soit nécessaire, invincible, fatale ; qu'il y règne à l'état net, positif, inné, indélébile ; qu'il y soit par inhérence intime, indépendante de tout concours libre ; qu'il y soit universel et tout-puissant ; qu'il se produise en elles, sans elles, par une vertu de germination tenant à l'ensemble des choses et, par suite, à la cause primordiale, de quelque manière qu'on se la représente ; si, en un mot, ce germe de survivance existe dans les individualités élémentaires de la société qu'on suppose, de façon que l'ordre général, éternel, divin en soit responsable et solidaire, il sera impossible que cette société soit, sans qu'une vie future vienne un jour réaliser son épanouissement pour chacune de ces personnalités, comme il est impossible, en physique, en mathématique, en chimique, en astronomique, en tous les ordres indépendants des caprices de la liberté, qu'une série commencée ne se termine pas, qu'une loi posée ne produise pas ses effets, qu'une harmonie lancée n'achève pas sa gamme.

Si, en effet, on comprend Dieu conformément au théisme pur et vraiment rationnel, ce principe sera de la dernière évidence ; car la justice, l'intelligence, la sagesse, la véracité, la bonté éternelles seraient compromises par la supposition contradictoire d'une humanité à personnalités élémentaires ayant reçu le germe prophétique et précurseur absolument en vain, l'ayant reçu pour n'en voir jamais la floraison, pour n'en jamais récolter les fruits, pour s'évanouir avant son développement en laissant sur la page des créations de Dieu une tache de néant signifiant à jamais : *Tu m'avais menti.*

Et si on veut comprendre Dieu de toute autre manière, on n'y gagnera rien contre ce même principe ; car Dieu ne fût-il que l'ordre éternel selon lequel se développe l'ensemble des êtres ou des formes, ce serait encore le bien et non le mal, le vrai et

(1) Ce mot est pris relativement au monde mortel durant lequel on considère l'humanité qu'on suppose.

non le faux, la sagesse et non la folie, l'harmonie et non le chaos, qui régiraient tous les développements, ainsi que nous le révèle chaque jour, de plus en plus, l'observation scientifique de la nature; et il faudrait encore reconnaître qu'un germe existant avec les caractères que nous lui avons attribués ne pourrait manquer de parvenir à son épanouissement.

Le seul moyen de le nier serait de substituer au Dieu des théistes le mauvais principe des manichéens, de le faire régner seul éternellement, de tout livrer aux malices d'Ahrimane; alors, nous l'accordons, il n'y aurait plus que mensonge, désordre, confusion; toute loi fixe a disparu; la fourberie est la reine des choses, l'illusion leur mère; et il n'existe plus pour la raison humaine une seule déduction, une seule anologie, un seul raisonnement qui mérite confiance; mais c'est l'absurde poussé à sa dernière limite, l'absurde si complet qu'il n'a pas encore osé, depuis que l'homme aberre, se produire en système. Ce qu'on a imaginé de plus fort dans ce genre, c'est la coéternité absolue du bien et du mal ainsi que leur combat, et dans cette théorie insensée c'est encore l'ordre et le bien qui avaient l'avantage.

II. Toute humanité dont chacune des personnalités sera supposée plongée, par la nécessité de sa nature, au sein d'un entourage de liaisons morales que la mort brise avant leur résultante, et qui ne peuvent se synthétiser, s'épanouir, se conclure, que dans une autre vie.

Si ces fils extérieurs se croisant de l'individu à la famille et à l'amitié, de la famille et de l'amitié à l'individu, sont le produit nécessaire de l'ordre naturel, sont indépendants de la volonté de chacun, sont universels, sont indissolubles, sont vraiment indicateurs, pour le sentiment et la raison, d'un but qui n'est pas atteint et qui ne peut l'être durant la première vie; s'ils ne font que se rompre sans se rejoindre et sans former une trame; s'ils sont inexplicables et dépourvus de raison d'être sans quelque synthèse aboutissante; si toutes ces conditions sont supposées, nous affirmerons encore l'impossibilité d'une humanité ainsi construite sans qu'elle ait pour prolongement une autre vie qui sera, en même temps, l'explication, le nœud, le but, l'épanouissement et la synthèse simultanée de ces relations successivement engagées dans la vie mortelle antécédente.

Car, si Dieu est conçu comme il doit être conçu, son intelligence, sa véracité, sa bonté, sa justice, son amour nécessaire, et non libre, de l'harmonie, exigent qu'un tel ensemble d'ouvertures prophétiques, de sentiers précurseurs et d'appels violents de la synthèse ne puisse être son ouvrage sans que ce qu'ils prophétisent, précèdent et appellent soit une réalité.

Et si Dieu n'est conçu que selon l'abstraction panthéistique, le même principe demeure, parce qu'il est impossible de concevoir l'essence des choses, la loi universelle, la règle priorique de tous les développements autrement qu'en conformité parfaite avec elle-même, c'est-à-dire donnant ce qu'elle promet, terminant ce qu'elle commence et faisant ce qu'elle veut. Notre raison est assez longue de vue pour avoir droit d'affirmer, avec toute l'assurance de la certitude, qu'il est impossible que la loi des êtres, de quelque façon qu'on les explique, soit une loi de contradiction, de désordre, de brisement pur, de débauche, d'inachèvement, de vide et de chaos.

III. Toute humanité qu'on supposera plongée par les lois de sa nature dans un entourage matériel, réel ou fantasmagorique, qui lui prêche l'*immortalité* des unités élémentaires, et lui présente la mort comme un principe de renaissance pour toutes ces unités, en sorte qu'elle soit invinciblement poussée par le spectacle qui l'entoure à cette déduction plus qu'analogique : l'anéantissement des personnalités qui me servent d'éléments ne peut être leur destinée, car il faudrait, pour ce résultat, qu'il y eût exception pour moi seule, et cette exception serait d'autant plus déraisonnable que chacun de ces *moi* qui sont mes unités élémentaires est plus digne à lui seul de renaissance et d'*immortalité* que ne le sont tous les

éléments de la matière que je ne vois jamais mourir dans les dissolutions que subissent leurs agglomérats ou leurs formes devant mon observation continue.

Si tous les faits de l'ordre matériel concourent sans aucune exception à inspirer ce raisonnement à l'humanité qu'on suppose; si, écrasée par cette prédication imposante de tous les êtres inférieurs à elle, elle est aussi invinciblement poussée à croire immortels ses propres éléments personnels et moraux, que l'est tout naturaliste à généraliser les lois qu'il découvre sur les analogies qui ne le trompent jamais; s'il est plus fort qu'elle de supposer sans folie l'exception unique à son détriment; nous proclamons encore l'impossibilité d'une humanité entourée de symptômes aussi influents sur ses convictions, et cependant destinée par sa nature à la grande déception de l'anéantissement.

Car si l'on admet le Dieu du théisme, cette prédication de l'entourage matériel sera une proclamation éloquente de ce Dieu lui-même, et ce Dieu aura menti si l'effet n'y est pas conforme.

Et si l'on ne veut que le Dieu du panthéisme, la force de la situation n'aura rien perdu en démonstration de l'*immortalité* survivante , par la raison déjà donnée que la contradiction ne peut se concevoir dans la loi éternelle du développement des êtres; qu'en un monde, où les éléments sont immortels, les plus nobles, les mieux sentis, les plus incontestables, doivent l'être, à tout le moins, aussi bien que tous les inférieurs; et que cette déception de l'anéantissement réservée à ces *moi* pensant, sentant, voulant, raisonnant, ne peut venir déparer la beauté d'un ensemble régi par des lois de vérité, de sagesse, d'harmonie, de concorde, dans lequel la mort n'est jamais qu'un retour à une nouvelle vie.

IV. Toute humanité dont la société entière sera supposée constituée de telle sorte qu'il y ait solidarité entre ses individus, ses familles, ses nations, entre son passé, son présent, son avenir; solidarité de peine, solidarité de travaux, solidarité de bonheur; et que cependant elle se brise sans cesse dans sa trame, de manière à ce que le résultat synthétique de cette solidarité ne puisse s'épanouir simultanément que dans une autre vie.

S'il est bien vrai, à ne considérer que la nature de cette humanité, que tous les individus aient des droits égaux aux conquêtes de l'ensemble, qu'ils soient tous frères, que les familles et les nations soient sœurs, que la société du commencement ne mérite ni ne démérite pas moins que celle de la fin; si l'on ne voit aucune raison de privilége, autre que la différence de bonne volonté, d'effort et de vertu libre entre les individus : et, si la vie présente de cette société totale est organisée de manière à exclure perpétuellement la répartition fraternelle, la communion simultanée des parties à l'unité du tout, la synthèse sociale des vivants et des morts, ne faudra-t-il pas conclure une fois de plus qu'il faut une autre vie pour ce grand résultat, après lequel crient sans cesse les exigences naturelles de cette humanité sans jamais l'obtenir?

C'est l'harmonie finale qui seule peut résoudre l'énigme chaque jour grossissante; et cette harmonie sera nécessaire, posé les conditions d'existence que nous venons de mettre en hypothèse, quelle que soit l'idée qu'on se fera de Dieu.

Le dieu du théiste ne peut fonder l'humanité solidaire que nous rêvons sans lui réserver l'avenir de la simultanéité synthétique, parce qu'il est sage, parce qu'il est juste, parce qu'il est bon; et le dieu du panthéiste, qui, réduit à sa plus simple expression, n'est qu'une loi éternelle, ne peut, non plus, produire cette humanité sans lui réserver le même avenir, parce que cette loi, étant l'essence des choses, ne peut être elle-même une loi de malice, de folie, d'injustice, de contradiction ou de hasard, tous ces mots n'ayant aucun sens dans une réalité éternelle de quelque manière qu'on la concrétionne ou qu'on l'abstractionne par l'idée; devant cette loi comme devant le Dieu substantiel et complet qui est puissance, intelligence, amour, l'humanité que nous venons de supposer exécute en ce

moment un drame dont tous les acteurs doivent se retrouver à un rendez-vous universel pour le dénoûment.

V. Toute humanité dans laquelle se développeront le vice et la vertu par suite de la liberté morale dont ses membres seront pourvus et qu'on supposera, durant sa vie présente, organisée de manière que la loi du juste y soit violée sans réparation, qu'elle y manque de sanction suffisante, que le bonheur et la peine n'y soient pas en exacte proportion avec le mérite, et qu'il ne reste, pour le triomphe de cette harmonie, que la ressource d'une autre existence.

Si l'on comprend Dieu comme le théiste, la raison perçoit aussitôt l'impossibilité absolue d'une création dans laquelle tout est désordre par rapport à la loi de justice, où le vice est souvent heureux, la vertu souvent malheureuse, et qui doit se terminer sans compensation; car il y aurait, dans un tel produit, contradiction entre l'acte et l'agent, entre l'opération et l'opérateur; l'opérateur est supposé justice absolue, sagesse absolue, sainteté absolue; et dans l'opération, l'injustice est supposée régner jusqu'à la fin sans vengeance, le vice favorisé, la vertu négligée, toute précaution omise comme encouragement des libertés individuelles à l'accomplissement des lois morales.

Et si l'on comprend Dieu comme le panthéiste, le même principe garde sa force, pour cette raison, déjà plusieurs fois émise, qu'il est absurde d'imaginer l'ordre absolu, éternel, immuable qui préside, dans ce système, au développement des mondes, autrement qu'en conformité parfaite avec le juste, le sage, le vrai, le beau perçu clairement par la droite raison. Quand il s'agit de nommer les propriétés de l'absolu, de l'éternel, de l'immuable, de ce qui est par soi, on est obligé, pour ne pas se contredire, de nommer la sainteté, la moralité, la justice, la sagesse, tous les attributs que le théiste donne à son dieu, lors même qu'on ne voit, dans ce que celui-ci appelle des créatures, que l'absolu variant et métamorphosant ses manières d'être; la seule différence qui puisse être conçue comme suite des deux explications, c'est que dans le théisme, cette justice, cette sagesse, cette sainteté, cette bonté se concrètent et s'exercent avec liberté, intelligence, conscience d'elle-même dans un *moi* éternel, tandis que dans le panthéisme, ou, si l'on veut, dans l'athéisme qui ne va pas jusqu'à tout nier en niant tout absolu, ces propriétés sont des lois éternelles, abstraites, non libres, formant invariablement l'ordre selon lequel tout se développe et varie. Mais dans les deux cas il y a justice éternelle, et il faut de toute nécessité que les faits considérés dans leur totalité, leur résultat, leur synthèse, soient des incarnations de ces attributs. Pour ne pas aller à cette règle, même dans l'hypothèse panthéistique, il faudrait dire que c'est le mal, l'injustice, la folie, la contradiction qui président, par suite de la nécessité éternelle, à tout ce qui se développe; et comme le mal, la folie, la contradiction, considérés dans leur entité absolue, originelle, supérieure aux formes et aux temps, deviennent le néant même, ce serait dire que le néant est la règle de l'être. Il est donc vrai que, dans toutes les manières, vraies ou fausses, de comprendre Dieu et les choses, imaginer une société morale où règne l'injustice sans réparation, et qui n'aura pas devant elle un autre avenir devant faire équilibre, par des conséquences exactement proportionnées à leurs causes, lesquelles pourront être qualifiées, par rapport aux personnalités qui les encourront, de peines et de récompenses, c'est imaginer l'impossible.

VI. Enfin, toute humanité dans laquelle il arrive, par une nécessité d'évolution inhérente à sa nature, que la dogmatique d'une autre vie entre, universellement quant aux temps et aux lieux, en solidarité avec tous les développements qui constituent sa grandeur : religion, politique, socialisme, philosophie, science, histoire, littérature et art.

Il est encore impossible qu'une société de l'espèce de la nôtre soit germée par l'éternité dans des conditions telles que l'espérance de l'*immortalité*

doive la suivre partout et toujours, se mêler à tous ses travaux, inspirer toutes ses productions, éclairer ses vertus, servir de base à ses cultes, animer ses arts, vivre dans ses institutions, être l'aiguillon de ses dévouements, la consolation de ses malheurs, la fée de ses rêves, et le ressort premier de toutes ses forces, non pas dans un lieu, non pas dans une époque, mais dans tous les peuples et dans tous les âges, sans que cette espérance ait une réalité pour terme.

Cela est impossible aussi bien dans la philosophie panthéistique que dans celle du théiste pur ; car une illusion indéfinie, universelle, complète, à qui rien n'échappe sur un point de cette nature auquel tout se relie, ne peut être un produit ni du Dieu véridique, sage, intelligent, aimant, juste et bon, ni de la loi éternelle et absolue des êtres. Le mensonge peut végéter en détail et isolément d'une individualité libre, plante capricieuse qui s'amuse à chercher la vie où est la mort, mais non des universalités, des natures, des périodes totales, des familles complètes, des espèces et des genres; parce que l'ordre supratemporel des essences en serait responsable, et que, la vérité, l'être et la vie étant une même chose avec cet ordre qui domine tout ce qui devient et passe, la fausseté, le néant et la mort ne peuvent lui être attribués sans contradiction.

Ici se termine notre majeure : et nous la donnons comme certaine devant la droite raison, dans toutes ses parties. Il n'y aura à pouvoir la révoquer en doute que ceux qui n'ont jamais compris, soit par défaut d'étude, soit par suite d'études aveuglantes, les grandes harmonies de l'univers.

Mineure.

Or, notre humanité existe, c'est ce que nous ne pouvons nier sans nous nier nous-mêmes, et elle existe avec les six conditions et caractères que nous venons d'exposer :

I. Ses éléments, qui sont les *moi* personnels dont elle se compose, portent en eux-mêmes un germe vraiment naturel de développement transmondain impliquant une prophétie claire d'*immortalité*, dont la loi divine de la création ou de l'être est elle-même responsable.

Ce germe se manifeste en chacun de nous par toutes nos manières d'être prises en particulier et par tout notre ensemble de phénomènes intimes.

Par notre intelligence, il se traduit en une idée que nous trouvons en nous claire, nette, positive, indestructible, toute-puissante et indépendante de notre volonté, d'une vie future, et même d'une existence qui peut subir des métamorphoses, mais qui ne doit pas finir. Qui comprendra cette idée, qui l'expliquera, qui la conciliera avec la rectitude éternelle, si elle n'a pas une réalité pour but, si elle est un mensonge, si elle ne correspond à aucune vérité? La loi des natures qui la fait surgir en moi peut-elle être une mère d'illusions? « Notre âme, » disait Athanase en reprenant la preuve du *Phédon*. « comprend, embrasse en elle les idées d'éternité, les idées d'infini, parce qu'elle est immortelle. De même que le corps qui est mortel, ne perçoit rien que de matériel et de périssable, ainsi l'âme qui voit et médite les choses immortelles, est nécessairement immortelle elle même et vivra toujours : car les pensées et les images d'*immortalité* ne la quittent jamais, et sont en elle comme un foyer vivant qui nourrit et assure son *immortalité* » (Opera, t. I, p. 32; cité par Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne*. p. 93.)

Par notre sentiment, ce germe se dilate en une aspiration violente, invincible, profonde et sans cesse renaissante de la perpétuité de la vie ; en une horreur toujours frémissante de l'anéantissement, en un recul instinctif devant la mort de cette vie qui en a l'apparence ; on n'a pas horreur du sommeil qui lui ressemble aussi, parce qu'on a l'expérience du réveil on en aurait la même horreur s'il se présentait pour la première fois ; en une espérance que le crime lui-même ne peut que changer en crainte ; en un désir de choses inconnues que nous savons ne devoir jamais être satisfait ici-bas ; en des besoins de bon

heur qui ne sont pas de la terre.

Par notre faculté de l'amour, il devient cette attraction dans l'infini qui doit être satisfaite et qui ne peut l'être en ce monde ; il y a des multitudes d'âmes qui ont une faim de Dieu dévorante, insatiable, dont elles ne sont pas maîtresses et qui ne peut être frustrée, parce qu'elle vient de celui qui en est l'objet, et que de sa part, ne fût-il que l'ordre abstrait qui régit les êtres, ce serait une dérision, un crime, une fourberie aussi absurde qu'infâme, de la provoquer pour ne jamais l'assouvir; la production d'une humanité-Tantale est une contradiction dans l'histoire des mondes.

Par notre esprit, ce germe devient un besoin indéfini de creuser l'avenir, de sonder Dieu, de généraliser le temps, de se fixer à l'éternel, de s'accrocher aux vérités immuables pour durer autant qu'elles en identifiant notre existence à la leur, de s'en nourrir enfin comme d'aliments auxquels on assimile sa nature pour la garantir incessamment contre la mort.

Par tout notre être, il devient cette marche aventureuse, mais fixe et en ligne droite, dans tous les progrès, cette ascension sans fin, cette course à tous les vents de l'avenir, cette vitesse lancée vers quelque chose qui est et qui sera, parce que ni Dieu ni la destinée ne peuvent lancer des âmes à ce qu'elles n'atteindront pas. Il devient ces penchants, ces efforts, ces voyages commencés, ces essais fanatiques de tout ce qui ressemble à un agrandissement. Il devient aussi cette impuissance de se figurer, de se persuader, de croire et d'aimer à se dire, lors même qu'on dirigerait dans ce but tous ses efforts, que ce moi qui est aujourd'hui, qui dit je suis, qui pense, ne sera plus dans quelques années, ne dira plus je suis, ne pensera plus, et que cette force merveilleuse de produire des idées, des volontés. de l'amour, des désirs, de la foi, de l'espérance, de la joie, du bonheur, du beau et du bien, laquelle constitue toute ma personne même, est destinée à devenir, après quelques instants d'une vie insuffisante pour elle, semblable à ce qui ne fut jamais.

Oui, nous avons, en nous, un germe d'*immortalité* qui nous pénètre, nous inspire, nous éclaire, nous domine sans notre participation libre, nous fait ce que nous sommes, des coursiers lancés à toute bride vers une réalité entre laquelle notre vie présente et la mort ne peut être qu'un relais ; qu'elle soit une fin de voyage, nous sommes un fil rompu dans la trame des êtres, une colonne brisée de l'édifice des choses, une tige coupée avant d'avoir fleuri ; et comme le premier développement se fait en nous au complet, nous prophétisant une continuation de la série, il faut dire que la prophétie est vraie, ou cette absurdité, que, dans l'espèce humaine, vient avorter, par une contradiction exceptionnelle, la loi universelle des véracités et des harmonies.

Je vois venir quelqu'un qui me répond : Mais je n'ai pas cette idée claire d'une autre vie, ces désirs de l'*immortalité*, cette horreur de l'anéantissement, cet amour de l'infini, ce besoin de sonder les mystères de l'immuable, cet attrait vers les vérités qui ne meurent pas, cette faim des antidotes contre la mort, ce penchant à progresser plus que ne le comporte cette vie; je ne sens rien de tout cela ; que devient ta preuve ?

Ami, je ne t'accuse pas de mensonge ; et je t'avouerai même que puisqu'il s'agit d'une preuve de conscience et de sentiment, cette preuve n'a de force, en effet, que pour les personnalités qui éprouvent en elles tous les phénomènes sur lesquels on l'étaye. Mais tu ne m'accuseras pas non plus d'avoir menti ; or je t'affirme que je suis de ce nombre ; concède-moi donc mon *immortalité* ; si tu me la concèdes, nieras-tu la tienne, en t'élevant contre la loi des similitudes qui régit les espèces ?

Un autre me dira : Je sens bien toutes ces choses ; mais sont-elles véritablement innées? ne seraient-ce pas des idées, des sentiments, des besoins, des penchants, des tendances acquises et suscitées en moi par mon éducation au sein de mes semblables?

Je répondrai que je les tiens pour innées, mais que cette qualité im

porte peu à la démonstration ; qu'elles viennent du milieu moral où je me développe, elles n'en seront pas moins naturelles ; et Dieu et la loi des natures n'en seront pas moins responsables, vu leur force, leur universalité et l'impossibilité où chacun se trouve de ne pas les avoir ; le seul malheur qui pourrait en résulter pour cette preuve, serait qu'elle se confondrait avec celle que nous tirons plus loin de la liaison intime des dogmes de l'*immortalité* avec tous les développements sociaux de l'humanité considérée dans son ensemble ; or ce malheur n'en serait pas un pour le dogme lui-même, puisque la preuve garderait encore, après sa fusion, la même valeur pour l'établir.

II. Il est également vrai que, par nécessité naturelle, chacune des personnalités de notre humanité est plongée dans un entourage de liaisons morales que la mort brise avant leur résultante et qui ne peuvent se synthétiser, s'épanouir, se conclure que dans une autre vie.

Ce germe d'*immortalité* que nous avons trouvé dans l'intimité la plus profonde de notre nature individuelle, a son correspondant tout autour de nous dans des relations nécessaires d'intelligence, d'amour, de volonté, de sentiment, et même de consanguinité matérielle, lesquelles sont autant d'engagements pris pas l'harmonie universelle de nous donner une survivance sous peine de n'être plus elle-même et de se détruire chez nous en n'achevant pas ce qu'elle y commence. Qui niera ces relations physiques et morales de la famille et de l'amitié, qui contestera leur importance, qui ne reconnaîtra leur nécessité naturelle, indépendante de notre liberté, leur formation en nous par la loi même des êtres, et qui osera soutenir qu'elles ne sont pas toutes brisées par la mort de cette vie sans avoir accompli leur synthèse harmonique ? Les pères et les mères engendrent des êtres qui leur sont ravis soit immédiatement après l'acte générateur, et qu'en ce cas ils ne connaîtront jamais s'il n'y a pas survie, soit après avoir pu les admirer, les aimer, les nourrir, les caresser quelques instants, soit après des années d'amour, de sacrifices mutuels, d'effusions ; la famille est constituée par la nature, et la nature la dissout sans cesse à mesure qu'elle la fonde, tout en laissant subsister jusqu'au dernier souffle de ses membres, des liens intellectuels et des sentiments qui en appellent, avec violence, une réformation au delà du tombeau. Il en est de même de l'amitié, des sympathies involontaires, des unions morales amenées, indépendamment des volontés libres, par des rencontres et des circonstances dont la loi générale des choses porte à elle seule, ou presque seule, la responsabilité. Promesses inaccomplies, amours interrompus, liaisons brisées, espérances déçues, parties commencées et jamais finies, voilà l'humanité sur cette terre ! Quelle absurde chose l'Eternel a produite en la produisant, s'il ne lui a pas ménagé derrière la tombe une vie pour se conclure elle-même ! Discours inachevé , plan avorté, construction abandonnée par son architecte, drame noué pour ne se dénouer jamais, voilà tout individu, toute famille, tout cercle d'amis, toute cité, toute république humaine sans la survivance ; et la sagesse de l'absolu nous donne à chacun la puissance de ces réflexions, nous donne le raisonnement qui déduit, de ces brisements des choses engagées, la nécessité d'une autre vie pour le rendez-vous des conclusions ; et elle le ferait pour se jouer, en pure malice, de son œuvre la plus excellente ! cela ne se peut.

On nous objectera l'animal, sans doute. Mais l'animal, à notre avis, ne suscite aucun embarras , par cela même que nous ignorons ce qui se passe en lui et ce qu'il devient après sa mort. Si on lui donne, à un degré quelconque, la personnalité à liaisons morales dont nous parlons, laquelle suppose qu'on se sait soi-même et qu'on espère quelque chose, la même preuve existera pour lui, car la règle d'harmonie n'admet point d'exception, et si on lui refuse cette propriété, toute parité cessant, l'objection s'annule. Nous tirons l'argument de

la moralité de nos situations et non de leur matérialité supposée pure et dégagée de toute opération intellectuelle qui la moralise.

III. Il n'est pas moins vrai que notre humanité est plongée dans un monde matériel qui n'est qu'un océan d'*immortalités* élémentaires, et qui lui impose, par son spectacle, la déduction analogique à l'*immortalité* des unités personnelles qui lui servent, à elle-même, d'éléments.

La science a toujours professé la vérité observée par Platon, que rien ne meurt véritablement dans la nature qui nous entoure, qu'il ne s'y fait que des métamorphoses, que tout y renaît sans cesse, et qu'ainsi ce qui ressemble à la mort n'est qu'une révolution pour relancer l'être dans une nouvelle vie ; et plus la science progresse, plus elle constate clairement et en détail cette grande vérité de notre univers. Elle n'a pas encore saisi, sans doute, les unités élémentaires véritablement unes et indivisibles, les monades ; elle n'y parviendra peut-être jamais, et il y aura même probablement toujours des philosophes qui les soutiendront introuvables pour ne pas renoncer à la théorie, selon nous contradictoire, de la divisibilité à l'infini : mais puisqu'elle reconnaît l'indestructibilité des atomes qu'elle observe, lesquels ne sont pas encore les unités proprement dites, à plus forte raison admettra-t-elle l'*immortalité* de ces unités, dans l'hypothèse de leur existence à titre d'éléments radicaux de ces atomes. Voilà donc le fait scientifique : pas de mort réelle autour de nous, pas d'anéantissement des éléments et des forces, mais seulement phénomènes universels et constants de transformations dans l'*immortalité*.

Or, un fait de conscience encore moins contestable, c'est que cette personnalité qui se sent elle-même et qui dit *moi*, est un centre unique, indivisible, vraiment élémentaire par rapport à la totalité de la famille humaine, et ne se conçoit pas résoluble en principes plus radicaux qu'elle-même. C'est elle qui centralise et unifie les parties corporelles distinctes dont elle paraît se vêtir; sans elle ces parties ne formeraient pas un tout véritablement un ; elle a même la puissance d'unifier dans une identité individuelle le passé, le présent et l'avenir. Le moi ne se divise pas ; c'est une unité s'il en fut jamais ; et celle-là au moins est incontestable puisque chacun de nous la sent à tout instant dans son être.

D'un autre côté, notre conscience nous dit avec la même force que ces moi individuels, unités élémentaires de l'humanité morale, ne revivent pas sur la terre à mesure qu'ils paraissent y mourir, comme revivent sans cesse les molécules composantes des corps ; notre conscience nous le dit, puisqu'il n'est aucun de nous qui ait le sentiment de sa renaissance, et d'avoir été avant de naître ; puisqu'au contraire nous avons tous le sentiment de n'avoir jamais été nous connaissant comme aujourd'hui, avant cette vie ; puisque, enfin, lors même qu'on admettrait notre préexistence substantielle, on ne pourrait pas admettre notre préexistence de personnalité identique centralisant, par le souvenir, le passé antérieur dans le présent d'aujourd'hui, ce qui serait pour nous la condition essentielle d'une vraie renaissance à titre d'éléments constitutifs, toujours les mêmes, de l'humanité morale.

Donc nous sommes portés invinciblement à conclure de la loi universelle des harmonies analogiques, que ces moi élémentaires de l'humanité revivent identiquement et avec souvenir, sans quoi ce ne serait pas revivre, dans une existence future qui n'a pas son évolution sur cette terre, puisque cette revivance est le propre de tous les éléments, et que nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'elle n'a pas lieu ici-bas pour les nôtres. Cette loi des harmonies nous le crie par tous les phénomènes de l'ordre physique dont nous sommes enveloppés ; par les miracles de la nutrition, de la génération, de la végétation, de la cristallisation, des compositions, décompositions et recompositions chimiques ; par ceux des résurrections indéfinies de l'électricité, de la chaleur, de la lumière ; par toutes les

merveilles de notre corps et des corps qui l'enveloppent.

Mais si l'ordre suprême des créations et des développements nous plonge dans un tel milieu; s'il nous force de penser qu'il y aurait anomalie, exception insensée, brisement d'harmonie à ce que notre personnalité si noble, si grande, si supérieure aux atomes corporels, et servant d'éléments à cette humanité si supérieure elle-même aux autres règnes de la nature, fût destinée à s'anéantir dans cette révolution appelée mort, qui n'est pour tout le reste qu'une transformation, ne devons-nous pas affirmer, sans le moindre doute, que cet ordre absolu serait lui-même coupable à la fois de fourberie à notre égard, et d'oubli de ses propres exigences, si nous n'étions immortels en réalité dans notre unité personnelle?

IV. Le quatrième fait que nous avons supposé dans la majeure trouve si clairement son application à notre société humaine, qu'il serait superflu de s'arrêter à en constater la manifestation particulière. Il est bien clair pour chacun de nous qu'il y a solidarité entre les individus, les familles, les nations, entre le passé, le présent et l'avenir de notre humanité; cette solidarité s'étend à tous les objets; nous pensons, travaillons, agissons, souffrons, produisons, jouissons les uns par les autres et les uns pour les autres; le passé a existé pour le présent, le présent se développe pour l'avenir; rien d'isolé dans cette grande famille qu'on nomme le genre humain, rien, dans aucune partie, qui ne sorte du tout et qui n'y rentre sous quelque rapport, rien dans le tout qui ne provienne des parties et qui n'y retourne.

Et cependant la synthèse ne se fait pas en ce monde; loin de là, notre évolution n'est qu'une dissolution incessante; nul temps, nul lieu, nulle société particulière, nul individu qui ne se brise avant d'avoir recueilli ce que le tout doit lui rendre, vu l'aboutissant des mille circuits ouverts, assisté à la liquidation totale, participé à la communion universelle. Nos morts sont partis sans avoir vu les gloires de l'avenir, et chaque jour nous nous en allons après avoir sué pour nos descendants, sans pouvoir même jouir un instant, par une espérance claire, des moissons qu'ils feront produire aux champs amendés par nos sueurs.

Que serait donc notre humanité sans une vie future où se fera le rendez-vous, où chaque partie verra l'ensemble, où l'ensemble verra chaque partie, où tout s'expliquera, tout se clarifiera, tout s'épanouira, comme les esprits de la plante vont se ranger dans la fleur et s'y reconnaître au grand jour, après avoir suivi les mille sentiers obscurs qu'a parcourus la séve? Elle ne serait, sans cette floraison de l'avenir, où assisteront tous les morts, qu'une élaboration imparfaite, un effort manqué de la cause absolue. Mais cela est impossible dans les œuvres de l'harmonie suprême; cette harmonie n'est pas, ou elle ne manque, dans l'éternité, aucun de ses plans; car si elle est, elle est absolue, et si elle est absolue, elle ne peut rien entreprendre qu'elle ne le complète. Elle est le grand poëte qui achève son épopée, le grand orateur qui résume son discours, le grand tragique qui dénoue son drame et ramène au dénoûment tous ses rôles, le grand architecte qui couronne son édifice, l'artiste parfait qui fait de sa symphonie ou de son tableau un tout harmonique ne laissant point à désirer l'unité centrale qui est la condition la plus essentielle de la beauté.

On nous objectera la courte vue de notre raison humaine qui ne saurait dire où est, en réalité, dans les profondeurs du laboratoire éternel, le pivot qui centralise. Mais nous répondons avec assurance, que ce point ne peut être qu'au delà du tombeau, parce qu'il n'est pas en cette vie de passage, et que notre raison, toute bornée qu'elle soit, en a compris assez, des lois de l'infini, pour deviner ses intentions sur les faits qu'il expose à sa méditation; elle est petite, mais forte; elle est limitée, mais infaillible dans ses sentiments et ses raisonnements clairs, sans quoi la raison absolue ne le serait pas elle-

même, puisqu'elle ne peut être conçue que comme l'évidence de celle-ci étendue à l'universalité des choses.

V. Le cinquième fait supposé dans la majeure est celui du désordre moral et de l'injustice dans la répartition du bonheur et du malheur. Or, quoi de plus évident, que ce fait est le propre de notre humanité en cette vie? C'est la confusion la plus complète ; le vice est souvent heureux, la vertu souvent malheureuse, et même si l'on établissait une statistique exacte de ce qui se passe en ce monde sous ce rapport, on trouverait que les avantages, les encouragements, les réussites sont, en plus grand nombre, pour le vice que pour la vertu.

Or, si l'on conçoit qu'une société de personnalités intelligentes et libres puisse être produite par la force éternelle avec cette destinée d'avoir à traverser ce chaos durant une période de sa durée, et d'entrer ensuite dans une autre période où tout sera compensé par un rétablissement complet d'équilibre exact, puisque, dans cette conception, la durée totale de la société et des individus qui la composent devient une harmonie aussi conforme à l'absolu de la justice, que si la pondération s'était faite simultanément durant la même vie, on ne conçoit pas qu'une telle société puisse être produite par cette rectitude éternelle avec le destin de présenter le même désordre pendant sa durée entière. La première hypothèse est au nombre des possibles, la seconde demeure à jamais dans l'abîme ténébreux des impossibilités et des néants. C'est ce que la raison perçoit avec évidence, comme nous l'avons posé dans la majeure, aussi bien dans la doctrine théiste que dans toutes les théories panthéistiques. Nous devons donc conclure à la certitude d'une autre existence qui servira de contre-poids et de réparation à l'existence présente, ou nier que la justice, la sagesse, la bonté, tous les attributs du bien, du vrai et du beau, soient dans l'essence des choses ; ce qui serait livrer l'être au mal absolu, souverain, éternel, le livrer au néant et par suite le nier en l'affirmant.

La seule objection qu'on ait pu faire à cet argument que nous évitons de développer parce qu'il l'a été, sous mille formes, par les philosophes, les orateurs et les poëtes, serait celle-ci : que le remords attaché à la mauvaise conscience et le bonheur de l'âme inhérent à la vertu suffisent pour tout équilibrer, pour satisfaire la justice, la sagesse, la bonté absolues. Mais on a répondu par ces deux raisons qui sont décisives :

1° La différence de bien-être entre la conscience sainte et la conscience coupable n'est pas suffisante pour la compensation exigée par l'éternelle rectitude, car cette rectitude, étant absolue, veut l'équilibre exact, complet sous tous les rapports ; or le contentement qu'on a de soi-même et le remords qu'on éprouve, quelque grands et intenses qu'on les suppose, ne règnent que dans une partie de l'être : ils n'empêchent pas les malheurs, les peines, les angoisses, les tourments physiques et moraux qui assiégent le juste malgré sa bonne conscience ; ils ne détruisent pas les prospérités, les joies, les bonheurs de toute sorte qui surviennent au méchant malgré les reproches qu'il s'adresse à lui-même ; et tout cela est inexplicable, inexpliqué, impossible à comprendre sans une compensation qui y correspond dans une autre vie ; le remords et la satisfaction de soi sont une partie de la compensation, mais ne sont pas, devant l'absolue justice, la compensation totale, et ce défaut de plénitude suffit pour détruire l'objection lorsqu'il s'agit de mesurer les choses sur le type absolu.

2° Ce type absolu exige la proportion entre les effets et la cause, entre le remords et le crime, entre le bonheur de l'âme et l'étendue de la vertu ; or, cette proportion n'existe pas ; car elle se produit souvent, et même le plus souvent, en raison inverse ; plus l'on s'habitue à la perversité, plus le remords s'émousse, et plus on s'habitue à la vertu, moins l'âme est sensible à la joie qui suit la bonne action ; dans un homme vicieux, un effort en direction du bien, une œuvre

louable produit plus de bonheur à sa suite que le même effort, la même action dans l'homme vertueux; le premier se croit un dieu après sa victoire, le second n'ose s'applaudir, il lui semble toujours qu'il n'a fait qu'une partie de ce qu'il aurait dû faire. D'ailleurs combien d'âmes justes ont la conscience trop livrée aux aiguillons de l'imagination pour ne jamais profiter, durant cette vie, du bien-être intérieur que méritent leurs vertus, pour ne jamais le sentir, ou ne le sentir que dans une mesure insuffisante! et combien de méchants, parmi ceux-là surtout qui parviennent à la gloire, à la richesse à la domination, à l'empire, ont acquis, dès l'entrée dans leurs aventures, cette dureté d'âme, cette foi négative, cette systématique du succès, cet ensemble de propriétés infernales qui paralyse et tue, dans sa source intime, la sensibilité du remords! telle est l'humanité pour le moraliste qui sait l'observer et la comprendre; que sont donc les remords du péché, les satisfactions de la vertu, si on les dégage de tout le reste, pour mettre en équilibre la balance éternelle? Le juste de Platon crucifié dit à ses bourreaux : Je suis heureux, le malheur est pour vous; et il a raison, car le vrai malheur est d'être coupable; mais la justice du juste abreuvée de toutes les injustices de la terre, couronnée de plaies, insultée dans son angoisse, palpitant la douleur et suant l'agonie, n'en est pas moins un mélange monstrueux qui choque l'éternelle rectitude, et qui ne peut être compatible avec elle qu'à la condition d'un lendemain et d'une revanche. Que la grande âme immolée se contente du sentiment qu'elle a de son innocence, c'est une abnégation sublime; mais que le vrai, le bien, le beau absolus se trouvent satisfaits du bizarre assemblage de cette vertu abattue et torturée par le vice heureux, et se reposent là-dessus pour jamais, cela est impossible.

Celui de nos contemporains (Jules Simon, *La religion naturelle*), qui a dit qu'une seule injustice terrestre sans réparation suffit pour démontrer l'*immortalité* de l'âme, n'a pas exagéré; et quand nous avons posé le principe de la possibilité de la création directe d'un monde comme le nôtre où le mal et le bien, le malheur et le bonheur se partagent l'empire, (*Dict. des Harmonies*, art. *Déchéance* et ailleurs,) nous avons compris ce monde avec une survivance pour tous les cas où l'on suppose le règne de l'injustice.

Nous ne croyons pas, comme Platon et Augustin, que, sous un Dieu juste, toute souffrance soit nécessairement méritée par quelque délit antécédent, mais nous voyons clairement que la souffrance non méritée poursuivant la vertu à côté du bonheur venant couronner le crime, est un fait inharmonique qui rend nécessaire, devant la justice et la sagesse éternelles, une compensation subséquente.

VI. Reste à constater la solidarité du dogme de l'*immortalité* de nos personnalités avec tous les développements de l'humanité dans tous les temps et chez tous les peuples; et ce n'est pas difficile : il suffit de jeter un regard sur les religions, les politiques, les philosophies, les littératures et les esthétiques du passé et du présent dans tout l'univers.

On a fait sur ce point des études approfondies, et il en est résulté qu'il aurait plutôt existé quelques peuplades athées que des groupes d'hommes, grands ou petits, sans la foi à une vie future et sans le culte des âmes; nous ne pouvons ici que rappeler en quelques mots les conclusions de ces études.

Evolution égyptienne. — La croyance à l'*immortalité* de l'âme y est la base principale de la mythologie, du culte, de la politique, de la philosophie, de la poésie, du développement artistique et même industriel; c'est ce qu'attestent Hérodote (liv. II, chap. 123), Diodore de Sicile (*Des fables ant.*, liv. II,), tous les auteurs anciens : et c'est ce qui résulte, avec une évidence chaque jour croissante, de l'étude des antiquités égyptiennes, C'est ainsi, par exemple, que M. Champollion le jeune a pu décrire le bonheur du paradis où se reposent les âmes de leurs transmigrations, selon

la théologie des Egyptiens, sur des figures trouvées dans le temple de Ramsès à Thèbes.

Evolution chaldéenne. — Bien que la dogmatique de cette civilisation soit plus mystérieuse, il reste encore assez de témoignages historiques, d'indications épigraphiques et de monuments symboliques pour autoriser la critique à tirer les mêmes conclusions. On peut citer parmi les autorités, Diodore de Sicile (lib. III, *De Chald.*) et Tacite (lib. V *Hist.*, c. 5).

Evolution persane. —Le *Zend-Avesta* ne tarit pas en tableaux, prières, discours sur l'état des âmes après la mort. Il décrit le *Behescht*, où les justes sont accueillis par les transports de joie des Amschaspands, où ils vont s'abreuver de la béatitude suprême, et où cette béatitude sera, en eux, perfectionnée, consolidée à jamais, lorsqu'à la fin des temps Ahrimane aura été définitivement vaincu et lui même converti.

Evolution brahmanique. — Il suffit de rappeler les Védas, les lois de Manou, les grands poëmes sanskrits et tous les commentateurs de cette littérature. Les Indous faisaient voyager les âmes des justes de paradis en paradis, de celui d'Indra dans celui de Siva, de celui de Siva dans celui de Vichnou, de celui de Vichnou dans celui de Brahma.

Evolution bouddhiste. — Toutes les histoires, tous les poëmes, tous les rituels, tous les monuments de cette société immense attestent la conviction d'une existence après la mort. La théologie bouddhiste professe vingt-huit cieux plus heureux et plus beaux les uns que les autres, auxquels on arrive successivement après des périodes incommensurables ; elle enseigne aussi trente-deux enfers pour les méchants de la vie précédente ; si l'on meurt juste, on va de paradis en paradis, et l'on s'élève toujours jusqu'à ce qu'on arrive au nirvana, état d'assomption dans la contemplation parfaite, sorte d'annihilation en Dieu, qui est, selon les idées de cette théologie, un suprême bonheur panthéistique, mais non pas cependant, comme quelques-uns l'ont prétendu, l'anéantissement véritable. Quant aux méchants, ils passent, selon leur degré de culpabilité de la vie précédente, dans un plus ou moins grand nombre d'enfers ; et le pire qui puisse leur arriver, c'est de passer par ces trente séjours du malheur, après lesquels ils sont purifiés, redeviennent bons et sont admis aux célestes voyages.

Evolution chamanéenne. — C'est une période d'altération et de mélange du bouddhisme avec d'anciennes religions polythéistes et fétichistes de l'Asie ; elle se développe chez les Mongols, les Mantchoux, les Kalmouks, les Ostiaks, les Wogouls, etc. Or, il est reconnu par les ethnographes que tous les chamanéens n'ont cessé de croire à l'existence des âmes après la vie présente ; les livres et les pratiques religieuses ne laissent là-dessus aucun doute ; et l'on a même remarqué que les hordes tartares ont toujours manifesté une grande peur des peines de l'autre vie, et sont très-occupées de se rendre, dans le but de les éviter, le Tout-Puissant propice.

Evolution chinoise. Bien que les livres sacrés de cette antique civilisation soient les plus dépourvus de surnaturalisme et qu'ils se bornent à des préceptes de morale humaine, ils professent cependant trois objets de culte : le souverain Seigneur, qui est adoré en plein air, parce que la nature entière est son temple ; les génies, dont les uns sont bons et les autres mauvais ; et les âmes des ancêtres ; il y a, parmi les rites sacrés, les sacrifices à ces âmes, et quand on les leur offre, elles viennent assister, invisibles, à la cérémonie. Telle fut toujours la croyance des Ju-Kiao. conformément aux enseignements de Confucius, leur maître, qui reconnaît avoir reçu cette doctrine des anciens. Les sectateurs de Lao-tseu ont déduit de sa philosophie, plus spiritualiste, une sorte de métempsycose qui finit, comme celle des Indiens, par le retour des personnalités dans l'Etre suprême ; et la troisième secte chinoise n'est autre que le bouddhisme.

Evolution grecque et romaine. — Il suffit de rappeler tous nos poëtes classiques, et leur mythologie avec

son Tartare et son Elysée; et n'oublions pas les Pythagore, Socrate, Platon, Zénon, Cicéron, Sénèque, Plotin, représentant le développement rationnel de cette brillante période. Aristote est moins clair que les autres, et cependant Alexandre l'Aphrodisien et Avicenne, ses fidèles disciples, ont trouvé dans ses œuvres la doctrine de l'*immortalité* de nos personnalités raisonnables. Si on lit, d'une part, dans son *Ethique* (lib. I, c. 11) « qu'il est absurde de qualifier d'heureux un homme mort, » on y lit d'autre part (même passage), que « les morts sont sensibles aux succès et aux infortunes de leurs amis vivants, non pas cependant à tel point que ces succès ou ces infortunes puissent rendre heureux ceux qui ne le sont pas, ou rendre malheureux ceux qui sont dans la béatitude. » Il paraît qu'Aristote croyait à deux âmes, l'une animale qui mourait avec le corps, l'autre raisonnable qui lui survivait, et que la première phrase que nous venons de citer, ainsi que plusieurs autres de même espèce, signifie que l'âme animale étant morte, il n'y a plus de ce bonheur des sens propre à cette vie. (On peut voir, sur la croyance des Grecs et des Romains, GATHER, *apud Grævium*, t. XII, et MONTFAUCON, *Atti.*, t. V.)

Phocylide chantait dans la Grèce, 540 ans avant Jésus-Christ : « Dans les corps pourrissant, les âmes restent incorruptibles ; car l'esprit est l'image de Dieu : Dieu le prête aux mortels ; de la terre nous tirons nos cadavres, et nos cadavres se résoudront en terre ; ils ne seront plus qu'une poussière vile, mais l'esprit volera dans l'air pur d'où il est descendu. »

Evolution thracique. — Tous les anciens peuples de la Thrace, les Gètes, les Tausiens, etc., se réjouissaient, d'après Hérodote, en enterrant les morts, persuadés que leurs âmes allaient rejoindre celles de leurs ancêtres et de leurs législateurs dans une félicité parfaite. (HEROD.. lib. IV, c. 94 ; et le VI, c. 291.)

Evolution germanique. — « Les Germains, » dit Appien, « ont le mépris de la mort, par l'espérance qu'ils ont d'une seconde vie. » (APPIAN., *In Celti.*)

Evolution scandinave. — Les *Edda* nous restent pour témoigner que, dans la société dont Odin fut le prêtre, le chantre et le héros, on croyait à l'*immortalité* des âmes ; on y chante le jugement général, les peines des méchants et le Walhalla où vont jouir de la récompense due à leur courage les martyrs de leur dévouement à la patrie. On sait aussi par l'histoire qu'avant Odin, les Goths et les autres peuples de la Scandinavie croyaient qu'après cette vie ils allaient dans un lieu de délices où les âmes n'avaient que Dieu pour maître. (JOAN. MAGNUS GOTHUS, lib. I *Hist.*, c. 13.)

Evolution gauloise ou druidique. — César raconte que les druides se servaient du motif de l'*immortalité* pour encourager les peuples de la Gaule à braver les combats, les dangers et la mort. (*De bello Gallico*, lib. VI.) Leur théologie de l'*immortalité* consistait dans une espèce de métempsycose qui impliquait, du côté de l'origine, la théorie de la préexistence des âmes, et, du côté de la fin, des transmigrations de monde en monde assez semblables à celles des bouddhistes. C'est de là que quelques esprits philosophiques de notre temps, dont Jean Reynaud et Henri Martin sont les plus connus, ont pu renouveler cette systématique qui ne diffère pas, au fond, de celle d'Origène et de plusieurs néoplatoniciens d'Alexandrie, en la disant une restauration de la religion de nos ancêtres les druides.

Evolution musulmane. — Tout le monde sait que le dogme de l'*immortalité* avec des peines et des récompenses est, après celui de l'unité de Dieu, le plus important de la théologie du Coran. Quant aux tableaux du paradis de Mahomet, ainsi que de son enfer, nous devons dire en passant que les commentateurs du prophète, et les théosophes de l'islamisme, ne voient dans ces tableaux que des métaphores tirées d'objets sensibles, dont se servit le législateur pour faire pénétrer les vérités qu'il annonçait dans les esprits grossiers des anciens Arabes ; que

leurs explications des récompenses et des peines futures sont très-spiritualistes, et que Mohammed lui-même dit au chap. xxxix, 23,24, après avoir promis les jardins où coulent les fleuves et où se promènent les houris pleines de grâces, que « le Seigneur ne rougit pas de déclarer ces choses en paraboles...., de proposer de semblables allégories. » (On peut lire, sur la croyance des mahométans Maraci et Hottinger.)

Evolution mexicaine. — On chantait, au Mexique avant l'entrée des Européens, deux paradis, l'un appelé la *maison du soleil*, l'autre le *tlalocan*; dans le premier, les âmes saluaient le lever de l'astre du jour par des danses et des chants d'allégresse; dans le second, elles célébraient des festins sous les frais ombrages; dans l'un et l'autre on menait une vie de délices, puis on rentrait dans des corps animés. On chantait aussi le *mictlan*, ou l'enfer, d'où les âmes ne sortaient que pour animer des insectes et des reptiles.

Peuplades prises çà et là dans toutes les parties du monde. — Les Lapons avaient leur ciel qu'ils nommaient le *jabmé-aimo*, où l'on reprenait des corps nouveaux, où l'on était heureux pour toujours, et où l'homme se retrouvait en compagnie des animaux, immortels comme lui. — Les Groenlandais plaçaient leur paradis, les uns au fond de l'Océan, les autres au-dessus des nuages; les premiers mettaient les âmes des méchants dans le vide de l'air, souffrant perpétuellement la faim. — Les Mandans attribuent à chaque individu quatre âmes dont la dernière retourne au Seigneur de la vie qui lui donne une existence en rapport avec sa conduite sur la terre, soit dans des villages soit dans le soleil, soit dans une étoile. — Les habitants de Formose croient au pont des Parsis et des musulmans que les bons traversent et d'où les méchants tombent dans la fosse du malheur. — D'après Kircher il n'y a au Japon qu'une secte de matérialistes peu en honneur, et tout le reste croit à la vie future; les sintoïstes de ce pays placent le *ta-kamano-wara*, ou paradis, au-dessous du trente-troisième ciel. — Les habitants des Marianes placent leurs Champs-Elysées sous la terre, et ils nomment leur enfer le *zazarroguan*. — Dans les Carolines, ciel et enfer; prêtresses que l'on croit en communication avec les âmes des morts; celles de ces âmes qui sont déclarées par ces prêtresses avoir été admises au paradis sont invoquées et prises pour *tahoutoup*, c'est-à-dire *patrons*. — Tous les nègres de l'Afrique croient à un paradis pour les âmes qui ont vécu; la plupart admettent un passage alternatif des esprits humains d'un monde à l'autre, et disent qu'ils sont successivement incarnés dans le sein de plusieurs mères. — Les Péruviens distinguaient trois mondes, le *hanan-pacha*, le *hurin-pacha*, et le *ven-pacha*, le premier, pour les gens de bien, ou l'âme était tranquille dans un corps qui se reposait toujours, le dernier pour les méchants, le moyen pour l'épreuve. — Les Natchez croyaient que les âmes retournaient au soleil d'où elles étaient descendues. — Les Virginiens imaginaient des danses et des chants en compagnie des ancêtres pour leurs prêtres morts; en général, toutes les tribus sauvages de l'Amérique du Nord croyaient à la palingénésie; ils pensaient rencontrer l'âme de leurs parents morts dans des fleurs, dans des étoiles, dans des étrangers visitant leur pays, etc. — Dans les îles de l'Océanie, mêmes idées avec des variantes à l'infini; métempsycose à peu près partout. — Pour faire un résumé complet, il faudrait citer tous les groupes grands et petits, mentionnés par l'histoire et par les voyageurs. (On peut lire sur la croyance des Américains et autres peuples, Patuzzi, lib. iii, c. 18, *Diss. de sed. inf.*)

Evolution abrahamique ou hébreue. — Ce serait ici le lieu de tenir la promesse, que nous avions faite dans nos *Harmonies*, d'une étude sur la croyance des anciens Juifs à la vie future, et sur nos Livres sacrés de l'Ancien Testament relativement à cette question; mais la place nous manque, et nous renvoyons au traité spé-

cial de l'allemand Beecher (1), dont M. Isidore Cahen, fils du dernier et du plus hébraïque des traducteurs de la Bible, vient de publier une édition en français. L'auteur y répond à toutes les difficultés qu'on a élevées sur ce point d'histoire et démontre que les anciens Hébreux croyaient à l'*immortalité* de l'âme comme les autres peuples. Nous ajouterons seulement l'observation suivante, sur nos Livres sacrés.

On ne peut contester que la survivance des âmes ne soit ou enseignée ou supposée dans plusieurs des livres de l Ancien Testament, tels que les Machabées, la Sagesse, Tobie, quelques passages des prophètes, quelques psaumes, les Juges, le poëme de Job (2). La grande difficulté porte sur les cinq livres de Moïse, dans lesquels on s'étonne de ne trouver aucun enseignement formel à ce sujet. Or nous répondrions à cette difficulté par les raisons que voici : 1° L'esprit de ces livres nous paraît donner à conclure cette vérité, par l'attention même qui est prise de ne la nier jamais ; comment Moïse qui s'élève si fort contre toutes les superstitions des nations voisines ne se serait-il pas élevé contre toutes celles qui se rapportaient à cette vérité, — telle que la métempsycose, — s'il n'y avait pas cru lui-même avec son peuple ? Car il est prouvé par l'histoire que ces nations partageaient, à ce sujet, la croyance universelle. 2° Quelques passages sont favorables au dogme de l'*immortalité* ; tel est celui de la

(1) *L'immortalité de l'âme chez les anciens Hébreux.* — On peut aussi consulter les études moins modernes de Bartolocci. (*Bibl. rabb.*, in *Diss. de infer.*)

(2) Voici, d'après le savant P. Perrone, la traduction littérale sur l'hébreu, de la fameuse phrase de Job relative à la résurrection :

Je connais mon vengeur vivant, et, dans la suite (ou, *à la fin*), *devant se tenir debout* (ou, *il se tiendra debout*) *sur la poussière ; et, après qu'ils* (les vers) *auront mangé* (ou *consommé*) *cette peau mienne, cependant je verrai Dieu de ma chair* (*e carne mea*) *; lequel je verrai pour moi* (*mihi*, à moi ; le sens est : à moi propice) ; *et mes yeux ont vu* (c'est, disent les traducteurs, le passé pour le présent ; *viderunt* pour *videbunt*, ce qui se conçoit quand on suit le sens), *et non un autre* (*non alius*). *Mes reins ont défailli sous mon sein.*

On ne conçoit guère qu'on se soit acharné contre cette phrase pour n'y pas voir l'idée d'une résurrection ; car l'Iduméen Job participait nécessairement aux croyances de l'antique Orient ; or, il est maintenant établi que les anciens Egyptiens, Arabes, Chaldéens, Perses, Mèdes et Indiens croyaient à une résurrection des corps. Mosheim disait qu'ils n'avaient que l'ombre de cette croyance ; c'en serait déjà assez pour rendre très-naturelle la profession de Job ; mais aujourd'hui se révèlent sans cesse de nouveaux documents qui prouvent de plus en plus qu'ils en avaient mieux que l'ombre. (1857)

Voici comment Renan traduit le même passage de Job : « Je sais que celui qui doit me justifier est vivant, et qu'il apparaitra enfin sur la terre. Quand cette peau sera tombée en lambeaux, réduit à l'état de squelette, je verrai Dieu. Je le verrai par moi-même ; mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre : mes reins s'en consument d'attente au dedans de moi »

Et M. Renan dit, entre autres choses, à propos de ce passage, dont il ne peut contester l'authenticité à cause de sa liaison avec le reste du poëme, et de son style : « jusques vers le temps de Job (700 ans avant J. C. (1) l'esprit sémitique s'était tenu dans une théorie de la destinée humaine d'une prodigieuse simplicité. L'homme, après sa mort, descendait au *Schéol*, séjour souterrain qu'il est souvent difficile de discerner du tombeau, et où les morts conservaient une vague existence analogue à celle des manes de l'antiquité grecque et latine, et surtout à celle des ombres de l'Odyssée. Le dogme de l'*immortalité* de l'âme, qui eût offert une solution immediate et facile aux perplexités dont nous parlons, n'apparaît pas un instant, au moins dans le sens philosophique et moral que nous y donnons ; la résurrection des corps n'est entrevue que de la façon la plus indécise. La mort ne réveillait aucune idée triste, quand l'homme allait rejoindre ses pères, et qu'il laissait après lui de nombreux enfants. A cet égard, nulle différence n'existait entre les Hébreux et les autres peuples de la haute antiquité..... Mais toutes les idées furent troublées, quand des catastrophes comme celle de Job se racontèrent sous la tente jusque-là pure de tels scandales. Toute la vieille philosophie des pères fut en désarroi ; les sages de Théman, dont le premier principe était que l'homme reçoit, ici-bas, sa récompense et son châtiment, se trouvèrent des esprits arriérés ; en présence de tels malheurs, ils ne surent que pleurer à terre en silence, durant sept jours et sept nuits. »

M. Renan dit encore en parlant de nos jours : « L'avenir de l'homme n'est pas devenu plus clair, et peut-être est-il bon qu'un voile éternel couvre des vérités qui n'ont leur prix que quand elles sont le fruit d'un cœur pur. Mais un mot, que ni Job ni ses amis ne prononcent, a acquis un sens et une valeur sublime : le devoir (1), avec ses incalculables conséquences philosophiques, en s'imposant à tous, résout tous les doutes, concilie toutes les oppositions

(1) M. Renan démontre que le livre de Job ne peut pas remonter à moins de 700 ans avant J.-C. Mais il ne démontre pas qu'il ne soit pas antérieur à cette date ; pour nous il porte un caractère d'antiquité sémitique plus profond que celui d'antiquité grecque que portent les poëmes d'Homère, et nous le croyons beaucoup plus ancien que ne le dit M. Renan.

Le Noir (1874.)

(1) Proudhon, qui cite ce passage en y adhérant, ajoute ici entre parentheses : « pourquoi ne pas dire la justice ? » nous trouvons la note assez puérile ; le devoir et la justice, c'est la même chose, puisque ce qui est juste se trouve toujours placé entre un devoir et un droit.

Le Noir (1874.)

Genèse qui représente Dieu disant à l'homme (*Gen.* II, 17) : *Si tu manges ce fruit tu mourras*, et la suite ; ce passage nous donne l'être humain comme étant immortel par sa nature première, explique sa mortalité présente par une peine encourue après la création, et promet une neutralisation de ce résultat en annonçant que le mal, qui en est le principe, sera écrasé un jour par la femme ; or tout cela ne peut guère concorder qu'avec l'idée qui fait de la mortalité de cette vie une simple dissolution de la forme corporelle tirée de la poussière et retournant en poussière, pendant que l'âme personnelle continue de vivre selon les convenances de sa nature. Tel est encore le suivant: Dieu dit à Abraham (*Gen.* XV, 1) : *Je suis ton protecteur et ta récompense excessivement grande*, (*magna nimis*, grande au delà de toute proportion, infinie) ; peut-on avoir Dieu même, l'infini, pour sa récompense infinie sans être immortel? Et si Abraham paraît, ensuite, ne se préoccuper que de sa postérité, Moïse n'en a pas

et sert de base pour réédifier ce que la raison détruit ou laisse crouler. Grâce à cette révélation sans équivoque ni obscurité, nous affirmons que celui qui aura choisi le bien aura été le vrai sage. Celui-là sera immortel ; car ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la Justice, le résumé de l'œuvre divine qui s'accomplit pour l'humanité. L'humanité fait du divin comme l'araignée file sa toile ; la marche du monde est enveloppée de ténèbres, mais il va vers Dieu. etc. » (*Job*, par E. Renan, 1860.)

Nous aurions beaucoup à dire sur cette manière obscure d'infirmer les preuves, non pas de Dieu — M. Renan est formellement théiste, — non pas de la morale — M. Renan affirme le devoir comme l'évidence même, et il a raison — mais de l'*immortalité* des âmes, qui pourtant est aussi claire pour nous que Dieu et la morale, après que l'un et l'autre ont été admis ; nous ne ferons que relever certains points de ces observations qui sont d'une faiblesse excessive :

D'un côté, M. Renan nous dit que dans l'antiquité sémitique, grecque, etc. « la théorie de la destinée humaine » était tenue dans une prodigieuse simplicité » sur laquelle la philosophie vint plus tard ajouter son progrès, à partir « du désarroi » causé dans l'esprit humain par les « catastrophes comme celle de Job » ; et de l'autre, il nous dit qu'aujourd'hui encore, nous ne sommes pas plus avancés, en clarté, sur cette destinée, mais seulement sur l'idée du devoir. Comment concilier de pareilles contradictions ? et comment concevoir que M. Renan n'ait pas trouvé, dans le libre de Job, l'affirmation la plus claire, la plus énergique du devoir et de la justice, lorsque Job sur son fumier et dans tous les maux qui l'accablent, prétend, avec sa seule conscience contre la providence elle-même, qu'il n'a point failli au devoir du juste, et que Dieu lui donne raison tout en permettant à Satan de le mettre à la torture? En vérité, ce n'est pas la peine d'apprendre l'hébreu, de le professer et de traduire Job, pour le si peu comprendre. Un mystère reste sans doute dans ce poëme prodigieux, le plus beau de tous les poëmes au dire de nos poëtes romantiques, Lamartine et V. Hugo, un mystère qui sera toujours le mystère insoluble sans la fameuse inspiration du juste « : je sais que celui qui doit me justifier est vivant... et que je verrai Dieu ! » Mais ce n'est pas le mystère de la justice et du devoir, qui ne fut jamais mystère, pas plus dans l'antiquité qu'aujourd'hui ; c'est le mystère du mal et de la douleur soufferte en cette vie sans être méritée, avec un Dieu juste et un Dieu bon.

Quand M. Renan nous représente la catastrophe de Job comme jetant, pour la première fois, le désarroi dans le cercle des sages, est-il moins puéril ? est-ce que des justes n'avaient pas souffert avant Job? La souffrance du juste sur cette terre, c'est l'histoire même de l'humanité ; cette histoire commença avec l'homme, avec Abel injustement sacrifié par Caïn, et le mystère du mal commença en même temps. Job n'est qu'un épisode dans le martyrologe des justes malheureux, et les arguments des sages de Théman ne sont qu'un des cris du sang d'Abel, un des pleurs de Jeanne d'Arc brûlée, une des angoisses du peuple mourant de faim, durant tous les âges.

La révélation de Dieu et de la justice est sans équivoque, dit M. Renan ; et celle de l'*immortalité* serait obscure comme si la déduction de deux principes pouvait être obscure quand les principes sont clairs !

Que Proudhon vienne au secours de Renan en nous disant : « Job se flatte d'être réhabilité après sa mort par Dieu même, rendant son jugement en présence du cadavre du juste calomnié. Il ne s'agit ici, comme on l'a cru, ni d'*immortalité* ni de résurrection ; Job n'espère pas de revenir à la vie. Mais il jouit par avance du témoignage de Dieu, qu'il avait vu déjà à travers ses orbites sans pupilles. Ses paroles nous rappellent celles d'Homère, faisant consister l'être non dans l'âme, mais dans le corps ; celles de Virgile, faisant dire à l'ombre de Palinure : *Nunc me fluctus habet*. Tel est le sens de ce passage qui a tant embarrassé les commentateurs. » (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Notes et éclaircissements. tom. V p. 234.)

Cette interprétation est aussi forcée que celle qu'insinue M. Renan sur « les mœurs de l'antiquité grecque et latine » et sur « les ombres de l'Odyssée. » Ces mœurs et ces ombres ne sont pas des riens, j'imagine, puisqu'elles ont conscience de leur être et discourent entre elles et avec les vivants ; la conscience n'est-elle pas tout l'homme? Ce ne sont pas des corps puisque ce ne sont que des ombres, des ombres de corps, et des mânes d'esprits ; c'est ainsi que l'imagination poétique se représentait l'être n'ayant plus que sa conscience, mais ayant tout son être en ayant cette conscience et n'ayant qu'elle. C'est l'âme de Saül qui s'évoque du Schéol chez les Sémites ; c'est l'ombre de Palinure qui se voit aux enfers, chez les Romains et chez les Grecs ; c'est toujours la même chose, puisque c'est la conscience. Or, la conscience c'est l'âme ; et vous dites que c'est le corps, lorsque du corps il ne reste plus que l'ombre ! Quand donc cesserez-vous de torturer de la sorte les langages? L'humanité a fait ses langues pour elle, nous savons ce qu'elle a toujours entendu par les mots qui les composent ; de quel droit venez-vous les refaire à l'image de vos rêveries ?

Le Noir (1874).

moins laissé à son peuple cette parole, riche en déductions. 3° Moïse n'a que deux pensées sur l'esprit, fonder un peuple qui soit solidement monothéiste, et lui donner une organisation sociale toute particulière; il n'est donc pas surprenant qu'il passe le reste sous silence, ne serait-ce que pour se conformer à cette règle de prudence, qu'il ne faut pas trop embrasser pour réussir. 4° Enfin, éviter de parler de l'*immortalité* de l'âme nous paraît, chez Moïse, un de ses plus profonds traits de génie; ce dogme était, dans toutes les nations, surchargé de superstitions idolâtriques, fétichistes, polythéistes, mythologiques; en l'enseignant comme point essentiel allant de pair avec son théisme, il eût exposé son peuple à se jeter dans ces superstitions, et eût compromis toute sa loi; il ne le nie pas, il ne l'affirme pas, il le tait seulement, en sorte que, plus tard, les saducéens qui n'y croiront point ne seront pas exclus, pour cette raison, de la grande sacrificature (1); et voilà certainement le parti le plus sage qu'il eût à prendre, pour réussir à fonder solidement son monothéisme et son socialisme, qui étaient les seuls points difficiles, celui de l'*immortalité* de l'âme ne pouvant manquer de venir seul et ne devant même se développer que trop facilement eu égard aux dangers qu'il traînerait à sa suite. En ne le niant ni ne l'affirmant, Moïse évitait, à la fois, le double péril d'entraîner son peuple au mythologisme des métempsycoses et à l'incrédulité matérialiste; et il remettait à l'avenir le soin de s'établir de lui-même entre ces deux excès dont l'un servirait à l'autre de contre-poids et de remède avec une autorité fondée sur le silence de sa loi. C'est ainsi que la secte saducéenne, qui n'était pas hors de cette loi, fut très-utile aux Juifs pour les empêcher d'aller à des superstitions auxquelles les autres sectes étaient naturellement portées (2).

(1) Il y eut des saducéens qui furent grands prêtres.

(2) M. Klein, grand rabbin d'Alsace, dans son livre *le Judaïsme, ou la vérité sur le Talmud*, Mulhouse, 1859, dit qu'il ne trouve pas dans le Pentateuque, l'*immortalité* de l'âme, la vie future, la résurrection des morts enseignées formellement ni explicitement énoncées; mais il ajoute que ce fut toujours une vérité reconnue dans le judaïsme, que la tradition transmettait des vérités avec un moyen de les trouver dans le texte, comme elle transmettait les sons-voyelles des mots sans qu'ils eussent de signes propres.

On peut lire aussi sur ce sujet : *Le développement de l'idée religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme*, par M. Philippson, trad. par Levy-Bing, Paris, 1856. (1874).

Evolution chrétienne. — Chacun de nous la connaît assez, ainsi que l'Evangile qui en est le point de départ, pour savoir que le dogme de l'*immortalité* en est aussi inséparable que celui de l'existence de la Trinité divine, lui sert de pivot, se mêle à tous ses développements philosophiques, politiques, sociaux, artistiques, littéraires, et même scientifiques et industriels; il domine tellement cette évolution que tout en elle est stérile, s'il n'est conservé comme principe de vie; c'est ce qui apparaît avec éclat dans les révolutions religieuees, philosophiques et sociales, ces grandes crises qui sont tout à la fois des maladies et des guérisons, des accès de rage et des conversions sublimes de l'humanité; cette vérité surnage à toutes les ruines, domine tous les progrès. Un des plus grands, des plus beaux, et des plus mémorables discours qui soient jamais tombés d'une tribune restera celui dans lequel l'élève de Rousseau le spiritualiste, Robespierre, cria à la Convention, à la France, à l'Europe et au monde : Il y a un Etre suprême, et nous sommes immortels (1).

Nous avons passé en revue toutes les grandes évolutions de notre histoire; or est-il possible qu'il sorte jamais de l'éternel atelier qui est le royaume originel et absolu du vrai, du bien et du beau, une société intelligente et morale imprégnée à ce point d'une telle croyance, sans que cette croyance ait pour objet des réalités? L'erreur se conçoit dans le particulier, elle ne se conçoit pas dans

(1) Il paraît ressortir assez clairement du dernier ouvrage de M. Proudhon (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*), que la principale raison de la haine avec laquelle le spirituel et vigoureux pamphlétaire de la foule matérialiste poursuit Robespierre, est dans ce discours même, qu'il ne saurait lui pardonner.

l'universel, elle ne se conçoit pas inhérente à la nature même.

CONCLUSION.

La majeure a posé et démontré *a priori* l'impossibilité d'une humanité existant dans les six conditions qu'elle a spécifiées, et dépourvue d'une vie future.

La mineure a constaté la réalité de ces conditions dans cette humanité présente dont chacun de nous fait partie, et dont il nous est impossible de révoquer en doute l'existence.

Donc il est nécessaire de conclure, comme la mineure l'a déjà fait à l'occasion de chaque détail, que nos personnalités survivent à la mort dans une existence où se complètent, se synthétisent, se résolvent, s'expliquent, et s'harmonisent toutes les mystérieuses et incompréhensibles données de cette vie terrestre.

Nous avions ajouté dans la première proposition, que l'*état de grandeur et de bien-être de cette vie future doit être proportionnel à l'état moral bon ou mauvais où la personnalité humaine se sera constituée dans la vie présente*. Or ceci est la conséquence inséparable de la preuve elle-même, puisque cette preuve repose sur cette considération que l'état de cette vie n'est ni terminé, ni ordonné de manière à répondre aux nécessités éternelles de l'achèvement des choses, et de leur ordonnance selon la justice et la sagesse.

Il nous reste à établir les deux autres propositions, sur l'*immortalité* proprement dite, et sur l'immortelle distinction du vice et de la vertu ; or, quelques réflexions suffiront pour faire découler également ces deux vérités de la démonstration précédente.

Nous ne cherchons pas à prouver que la vie qui suivra immédiatement celle-ci soit, à elle seule, immortelle et ne doive pas être suivie elle-même de transformations ; ce point nous paraît impossible à établir par la raison et *peut-être* même par la révélation, comme nous le disons plus loin. Nous voulons seulement démontrer que notre *moi* personnel, notre *ego*, ne sera jamais anéanti, et nous croyons que la raison peut conduire jusqu'à cette certitude.

I. Parmi les six considérations sur lesquelles nous avons fondé la preuve d'une survivance, il en est deux qui conduisent à la preuve de l'*immortalité* absolue ; ce sont la première et la dernière.

Notre idée, notre sentiment, notre intuition, notre conviction naturelle ne se borne pas à nous révéler une vie future, elle nous prêche l'*immortalité* absolue, puisqu'elle est, en nous, une même chose avec l'horreur de l'anéantissement. Que m'importerait une seconde vie, ou une multitude de secondes vies, et que seraient pour moi ces existences, s'il m'était dit qu'au bout je trouverais le néant? Les myriades de siècles ne me satisferaient pas mieux que quelques heures ; telle est ma nature, telle est ma soif de l'infini, telle est ma prétention invincible, tel est mon orgueil, et je le tiens de ma cause, tant il entre intimement dans la constitution même de mon individu. C'est l'au delà sans terme qu'il me faut, c'est l'amour éternel d'un bien éternel qui seul me contente ; j'en ai l'idée, j'en ai l'espérance, et si ce ne sont là que des illusions, il n'existe pas de rectitude absolue dans la loi universelle, il n'y a plus d'harmonies dans le développement des mondes. Jamais n'est sortie ni ne sortira de l'éternité une conscience qui rêve comme moi son *immortalité* et qui l'espère de même, sans qu'elle soit immortelle, ou bien il faut dire que la contradiction et la folie sont les uniques et éternels dieux.

Même raisonnement sur la preuve tirée de la solidarité du dogme de l'*immortalité* avec tous les développements de l'humanité totale. Ce n'est pas seulement l'idée d'une survivance qui préside ainsi à l'évolution humaine, c'est encore l'idée d'une véritable éternité future, celle de l'absence d'anéantissement à jamais. Tous les échos des croyances humaines répètent, depuis le commencement du monde, ce que chantait, cinq cents ans avant le Christ, le poëte-philosophe Phocylide : « Mor-

tels, nous avons peu de temps à vivre; quelques instants nous sont accordés. Mais l'âme n'éprouvera pas la vieillesse; elle jouira d'une éternelle vie »; et ce que mettait en vers pour ses disciples le père des sages de la Grèce : « Donne à la raison la première place; content de te laisser conduire, abandonne-lui les rênes; et quand tu auras quitté ta dépouille mortelle, tu monteras dans l'air libre, tu deviendras un dieu immortel, incorruptible, et la mort n'aura plus d'empire sur toi. » (PYTHAGORE.)

Le système bouddhiste est le seul qui ait donné lieu à quelques doutes sur cette question, malgré les nombres incalculcables de vies successives qu'il nous attribue; mais nous avons dit que, s'il faut accorder à ce système, professé aujourd'hui encore par une moitié du genre humain, le sens de la non-éternité des peines, on doit reconnaître que son *Nirvana*, ce ciel où planent les âmes, n'est point l'anéantissement, à proprement parler, mais un rendez-vous dernier de tous les êtres au sein du bonheur absolu de la contemplation quiétiste; les bouddhistes exagèrent cette contemplation, et ils l'expriment par des métaphores qui paraissent ne laisser aucune place à la persistance de la personnalité; c'est un reproche que plusieurs de nos sectes chrétiennes, et même de nos théologiens contemplatifs ont aussi mérité; mais il y a loin de ces exagérations à la théorie crue de l'anéantissement.

Il suit de ces deux observations que notre première et notre sixième preuves vont à établir l'*immortalité* absolue en même temps que la simple survivance, et que pour leur contester la valeur dans un sens, il faudrait la leur contester dans l'autre; d'où nous tirons la certitude réelle de notre éternité dans l'avenir, vu qu'à notre avis, et après méditation sérieuse, c'est vraiment sortir du cercle rationnel, que de traiter d'illusoires de pareils faits humains. Nous sommes loin de nier la possibilité et la réalité de grandes illusions dans notre humanité, mais nous défions la critique d'en trouver un seul exemple qui pût servir à expliquer celui-là.

II. Nous ajoutons le dilemme suivant qui nous paraît également décisif.

Ou nos personnalités auront dans la vie future, ou une des vies futures, la liberté du mal comme dans la vie présente; ou elles n'auront pas cette liberté.

Or, dans la première hypothèse, la vie future n'est qu'une prolongation de celle-ci; avec cette liberté du mal, on y ramène de nouveaux désordres, de nouvelles injustices, de nouvelles ruptures d'harmonie; et, par suite, on y fait renaître une même série d'arguments démonstratifs de la nécessité d'une autre période qui fasse compensation; et si l'on continue toujours la même hypothèse pour des périodes successives, on va nécessairement à une espèce d'*immortalité* qui est l'*immortalité* peu rationnelle de l'épreuve elle-même.

Dans la seconde hypothèse, ou nos personnalités, sans avoir la liberté du mal, auront la puissance de s'élever dans le bien; les coupables celle de redevenir bons, et de parvenir, après un temps, quelque long qu'on le suppose, à une réhabilitation qui les mettrait de pair avec les autres; les bons et les redevenus bons, celle de redevenir de plus en plus meilleurs, et de grandir indéfiniment en bonheur et en gloire; ou elles n'auront pas cette puissance.

Or, dans la première supposition, il est contraire à la droite raison de supposer l'anéantissement des méchants et des bons; celui des méchants, puisqu'ils sont supposés en voie de guérison, qu'on leur attribue par là même la continuation du délire de l'*immortalité*, avec intensité croissante, et que, dans une pareille supposition, on ne peut concevoir que la bonté absolue détruise un être au moment où s'opère en lui la réédification du bien; celui des bons pour des raisons à peu près semblables : ils grandissent dans la vertu, le bien-être et la gloire; donc, étant supposés les mêmes qu'ils étaient dans cette vie, avec même nature, même

conscience, même sentiment de leur identité, ils sont supposés désirer et espérer *l'immortalité* de plus en plus vivement, et par conséquent la loi de sagesse, de justice et de bonté leur doit sans cesse ce qu'elle leur donne des raisons de plus en plus fortes de désirer et d'attendre. N'agirait-elle pas, d'ailleurs, sans motifs, si elle les anéantissait dans de pareilles conditions, et la supposer ainsi capricieuse, n'est-ce pas la détruire ?

Dans la seconde supposition, ou bien on ne fera qu'enlever à la catégorie des mauvais la possibilité de rejoindre jamais celle des bons, en laissant aux uns la perspective d'une mitigation indéfinie de leur état, et aux autres celle d'une ascension indéfinie vers de nouvelles grandeurs ; ou bien on fixera les uns et les autres dans un état permanent d'immobilité.

Or, dans le premier cas, reviennent les raisons de la supposition précédente ; car l'amour de l'existence ne peut aller qu'en augmentant dans les deux catégories, quoiqu'elles ne doivent jamais se confondre, et l'absolu n'a aucun motif d'anéantir l'une ou l'autre durant sa progression.

Et quant au second cas, soit qu'on le fasse arriver immédiatement après la mort présente, soit qu'on ne le fasse arriver qu'après des multitudes de périodes à caractère quelconque, si la possibilité d'anéantissement des mauvais doit être avouée moins déraisonnable, celle des bons continue d'être incompréhensible ; mais, pour tout dire, cette supposition d'une complète immobilité des uns et des autres nous paraît incompatible, devant la raison pure, avec les attributs de l'absolu et les caractères de ses productions, d'où il suit qu'étant rayée de la série des hypothèses rationnelles, il n'en reste pas une seule dans laquelle l'anéantissement ne soit en incompatibilité avec l'universelle harmonie.

Nous pouvons donc prédire, sur les données qui sont ouvertes à notre raison par la raison éternelle des choses et par les faits présents, que nous serons immortels ; nous pouvons le prédire avec moins de chance de nous tromper que nous n'en avons lorsqu'en nous couchant le soir nous concluons, de l'harmonie permanente des mouvements célestes, que le soleil se lèvera le lendemain.

III. Il s'agit enfin d'établir la nécessité rationnelle d'une éternelle distinction entre la catégorie des bons et celle des méchants de cette vie, en sorte qu'elles ne se retrouvent jamais confondues.

Déjà n'avons-nous pas fait voir, au mot *Vie éternelle* de nos *Harmonies* (1), que cette distinction, aussi longue que l'existence. par suite de l'état moral dans lequel on s'est fixé durant la vie présente, est une suite inséparable de l'ordre de justice, de sagesse et d'harmonie de toutes choses ? Nous ajouterons ici le raisonnement suivant.

De quelque façon qu'on imagine l'existence ou les existences futures, la raison dit qu'il est impossible que l'usage qu'on a fait de sa liberté, et le choix définitif pour lequel on s'est déterminé durant une vie d'épreuve, n'établisse pas une différence indélébile. Il est d'abord contraire à l'essence des choses que le passé s'efface de manière à devenir n'ayant pas été, et de cette impossibilité de rature du passé sur le livre des êtres résulte déjà une catégorisation persistante de ces êtres, laquelle devient plus formelle si l'être est une personnalité ayant souvenir d'elle-même, puisqu'elle est dès lors constamment sentie et réfléchie dans sa pensée. Quand on supposerait des recommencements d'épreuve, des retours de liberté, des aventures à l'infini, on n'effacerait jamais cette première cause, et il en résulterait une distinction qui ne finirait pas au sens métaphysique dont nous parlons en ce moment.

Cela posé, il y a quatre manières de quitter la vie présente : la quitter bon sans avoir jamais été mauvais, la quitter bon après été mauvais, la quitter mauvais sans avoir jamais été bon par liberté, et la quitter mauvais après

(1) On peut voir cet article reproduit par parties dans le présent dictionnaire aux mots suivants : DEMEURES ÉTERNELLES ; MITIGATION DES PEINES : FIXITÉ DES AMES ; VIE ÉTERNELLE (les états divers de la), et ELUS (nombre des.)

avoir été bon non-seulement par innocence native, mais par discernement. Or il est déjà impossible que ces quatre manières de quitter la vie n'établissent pas quatre classes qui seront à jamais différentes par l'impossibilité même d'effacement des causes qui les ont déterminées : la première est la classe des innocents au complet ; la seconde, celle des convertis ou pénitents ; la troisième, celle des mauvais au complet, en supposant qu'il en existe ; et la quatrième, celle des pervertis et des relaps. Comme il est impossible de faire que le passé n'ait pas été, il ne se peut que ces classes ne se distiuguent pas à jamais, et par leur passé même, et par les souvenirs différents qu'elles garderont de ce passé, et par la nécessité où est la rectitude absolue de ne pas les confondre, quelles que soient d'ailleurs les aventures qu'on les suppose traverser de nouveau durant leur éternité future.

Allons plus loin en partant de ce principe. Une vie complète comme la vie présente forme un tout, et la manière dont on se la fait, tout compensé, doit imprimer caractère bien autrement que chaque action spéciale qu'on y accomplit : la raison le sent avec force ; elle conçoit que, dans l'intérieur de cette vie, le repentir contrebalance les fautes, le bien le mal, et qu'il y ait ainsi une réhabilitation telle que, sans détruire la différence entre l'innocent et le converti, elle les rapproche assez pour les rétablir en société ; mais elle conçoit aussi que, s'il y a fixation dans le bien ou dans mal définitivement pour la vie entière, ce soit un tout autre coup porté sur l'être, une tout autre marque, et qu'il en résulte une cause radicale infiniment plus tranchée de distinction à jamais. La raison tire encore cette conviction du sentiment et de l'idée qu'elle a de l'harmonie universelle.

On nous dira : Pourquoi d'autres vies subséquentes ne seraient-elles pas expiatoires, propitiatoires et réhabilitantes de celle-ci, comme un jour en elle peut réhabiter un autre jour ? Nous répondons que la raison pure ne va pas sans doute jusqu'à percevoir l'impossibilité de réhabilitations relatives quelconques durant l'éternité ; qu'elle voit, au contraire, bien pluôt l'harmonie dans des modifications nouvelles vers le bien, que dans l'immobilité complète ; mais qu'il n'en reste pas moins clair pour elle qu'il y a une énorme différence entre le caractère imprimé sur un être par le résultat total de toute une vie exactement appréciée, et l'effet, qu'on peut appeler indécis, d'une action, d'un jour, d'une année, dans le courant de cette vie. L'un est le sceau définitif de toute une période, c'est la signature ineffaçable d'une forme entière de l'être, c'est un réglement de compte, une liquidation ; l'autre n'est qu'un essai, une parole en l'air, un détail qui entre dans la masse, et qui se perdra, pour ainsi parler, dans la compensation totale. Nous concluons de là que, de quelque nature qu'on suppose la vie ou les vies subséquentes, il reste un sceau imprimé sur l'être par celle-ci, et que ce sceau donne lieu à des catégories qui ne pourront jamais être confondues.

Si à cette conception qu'on peut qualifier d'*a priori*, on ajoute le sentiment de répugnance dont ne peut se défendre une raison droite à ce que des contraires, comme ceux du vice et de la vertu définitivement établis par une volonté libre durant toute une vie, aient en perspective de se voir un jour réunis et unis de nouveau, ainsi que cet autre sentiment non moins fort, par lequel il nous appert qu'il ne saurait y avoir sanction complète contre le mal et motif tout-puissant de pratiquer la vertu dans une séparation purement temporelle des deux catégories devant aboutir un jour à leur refusion véritable, on arrive à des convictions si profondes qu'à les juger froidement, elles sont déclarées par le bon sens ne pouvoir nous induire en erreur.

Nous n'avons pas besoin de faire observer qu'il s'agit toujours dans notre antithèse du bien et du mal, des deux extrêmes positivement tranchés et jugés tels par l'exacte justice ; car si l'on considère les degrés intermédiaires où il y a mélange de vice et de vertu et où le mal n'a pas

triomphé d'une manière complète il n'est rien que la raison conçoive mieux qu'une nouvelle existence de propitiation, d'expiation et de purgation devant conduire à celle du bien définitivement vainqueur.

Ici finissent les certitudes auxquelles nous paraît aller la raison seule ; elle démontre la réalité d'une survivance ; elle nous prédit l'*immortalité* et elle voit dans cette *immortalité* une distinction indélébile entre le vice et la vertu posée dès cette vie, tout en apercevant une conformité avec la loi d'harmonie à ce que, dans la catégorie du mal, se fassent encore de perpétuels changements, et dans celle du bien de nouvelles ascensions.

LE NOIR.

IMMORTALITÉ DES AMES (latitude laissée à l'opinion par la foi catholique sur l'). (*Théol. mixt. et pur. philos. psychol. fin. dern.*) — Nous ajouterons à l'article qui précède un autre morceau de nos DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, que nous ne donnerons ici que sous réserve vis-à-vis de l'autorité compétente, mais que nous croyons pourtant ne pas sortir de l'orthodoxie catholique, et qui piquera la curiosité de nos lecteurs d'autant plus vivement qu'il est dans la nature de ce chapitre, comme de tous ceux qui lui font pendant dans l'ouvrage, de ne hanter que le bord des précipices.

I. Déjà nous avons montré par les notes du premier chapitre et les propositions catholiques qui y sont établies jusqu'où la liberté d'opinion peut se donner carrière sans briser avec la foi rigoureuse. Nous ne devons ici que compléter ces indications en prenant à la fois pour niveau les propositions formellement déclarées par l'Eglise et les certitudes que nous venons de tirer des inductions de la raison pure (1).

II. Quand on a rejeté comme hétérodoxes et antirationnelles toutes les hypothèses qui supposeraient l'anéantissement proprement dit à une époque quelconque de l'existence, on se demande ce qu'il faut penser de toutes celles qui impliquent une réhabilitation complète de la ligne du mal, en sorte que cette ligne finisse par se fondre avec celle du bien. Ces théories sont toutes négatives de l'éternité des conséquences du vice ; elles sont plus ou moins semblables à celle d'Origène et de ces Chrétiens des quatre premiers siècles qu'Augustin appelait les *miséricordieux ;* elles ressemblent aussi par leur pensée fondamentale à celles de la société bouddhiste et de plusieurs autres religions philosophiques ; et elles reviennent avec persistance, d'époque en époque, tourmenter les esprits parmi nous. Rousseau doutait de la distinction éternelle des bons et des méchants ; beaucoup de moralistes de son espèce en ont douté durant l'évolution chrétienne ; et aujourd'hui c'est à ce point qu'on s'attaque le plus. Damiron le dit contraire à la philosophie avec toute l'école éclectique ; Châteaubriand ne l'affirme pas ; Lamennais le nie avec l'énergie qui le caractérise ; Lamartine n'y croit point, sans oser cependant, selon son habitude en tout, excepté quand il change de nature pour s'attaquer aux gloires fixées dans le temple des Muses, le rejeter brusquement ; Jean Reynaud l'exclut de son rêve origénien ; Georges Sand se berce des mêmes espérances ; Jules Simon ne peut se résoudre à l'accepter ; Alexandre Soumet fait une épopée pour chanter la rédemption universelle ; Victor Hugo jette ces vers à l'enfer de Platon :

> Espérez ! Espérez ! Espérez, misérables !
> Pas de deuil infini, pas de maux incurables,
> Pas d'enfer éternel.
>
> (*Contemplations.*)

et l'on peut dire que toute notre littérature contemporaine, si chrétienne

(1) Le premier chapitre est intitulé : *Foi catholique sur l'immortalité des âmes ;* il consiste à citer, en traduction littérale, les documents ecclésiastiques émanés des conciles et des papes parlant *ex cathedra*, puis à extraire de ces documents les propositions catholiques de premier degré sous le titre : *Propositions de foi*, et les propositions catholiques de second degré sous le titre : *Certitudes catholiques*. Le second chapitre est intitulé : *Certitude rationnelle sur l'immortalité des âmes*, et c'est ce chapitre que nous venons de reproduire presque en totalité dans l'article précédent. (1874.)

à tant de points de vue (1), est dans la même tendance.

Or, ce qu'il faut penser de cette manière de sentir et de juger l'*immortalité* des âmes, se conclut des deux chapitres précédents; ce n'est point une hérésie positivement, directement et certainement condamnée par l'Eglise, s'exprimant en autorité déclarative de la foi, mais elle pourra le devenir; car c'est une erreur certaine en théologie catholique, par suite de la croyance suffisamment claire de l'Eglise dispersée, et c'est de plus une erreur également certaine en philosophie.

Nous ne disons rien des systèmes qui supposeraient que les bons pussent redevenir mauvais ainsi que ceux de la classe intermédiaire à qui il reste une purification à subir avant d'être élevés à la gloire. De tels systèmes seraient contraires à l'enseignement chrétien dont le ciel et le purgatoire sont entendus de telle sorte que ceux qui y sont ne puissent jamais retomber plus bas, mais seulement demeurer dans leur niveau ou s'élever encore. La répugnance de la raison pour ces suppositions est d'ailleurs tellement forte qu'elles ne sont point soutenues. Les théories de l'élévation indéfinie sont en abondance, mais celles de l'abaissement et de la course des êtres vers un horrible nivellement dans le mal n'ont point de partisans.

III. Voici une nouvelle espèce de théorie qui n'est pas plus admissible que les précédentes, ni devant la foi, ni devant la raison, en tant qu'appliquée à notre humanité; ce sont les palingénésies dans lesquelles on suppose que la substance de nos personnalités renaît indéfiniment dans des vitalités nouvelles, soit de même espèce, soit d'espèce différente, mais en perdant le souvenir de leur identité et de leur vie passée. La plus moderne de ces palingénésies est celle de Pierre Leroux, ou de la renaissance indéfinie dans l'humanité. Chaque personnalité morte revit dans un nouveau-né qui sera dans un état de bonheur ou de malheur proportionnel à l'usage qu'elle a fait de la vie dans son individualité précédente; toutes les individualités vont en somme se perfectionnant; l'humanité totale se perfectionne par là même; et si le souvenir de nos vies passées ne nous reste pas, il est remplacé par l'*innéité* des idées, des sentiments, des qualités natives que nous en conservons. Tout le drame humain se passe de la sorte sur la terre qui est à la fois la carrière de nos épreuves et de nos combats, notre enfer, notre purgatoire et notre ciel. L'idée originelle de ces systèmes consiste à appliquer aux personnalités morales ce qui se passe ou paraît se passer dans les éléments de la matière organique.

Leur défaut capital consiste à nier équivalemment l'*immortalité* de l'âme en ne faisant revivre que le fonds substantiel sans conservation de la mémoire. « Perdre le souvenir de son identité, » dit J. Simon avec justesse, « sans perdre la substance, c'est vraiment mourir. » Quand nous avons établi l'*immortalité* de nos *personnalités*, nous avons réfuté directement ces sortes de systèmes. On leur reproche encore de rendre Dieu injuste en punissant des créatures pour des fautes dont elles n'ont plus souvenance; ce reproche n'est fondé qu'autant que l'on qualifie le nouvel état de punition proprement dite; si on n'y voyait qu'une création nouvelle, il serait détruit par la base; mais comme ceux qui soutiennent ces palingénésies cherchent à expliquer les états de malheur par la préexistence substantielle du sujet, ils encourent le reproche et font de Dieu un être cruel qui punit sans sagesse. On ne conçoit les vengeances de l'éternelle justice contre les personnalités coupables qu'en les accompagnant ou plutôt en les faisant sortir du sentiment qu'elles ont de leur culpabilité.

Il y aurait peut-être une manière de modifier ces palingénésies terrestres qui les rendrait compatibles avec la vraie *immortalité*. Ce serait d'y ajouter qu'il y aura, après des siècles innombrables, une fin du monde pré-

(1) Nous pouvions encore dire cela il y a vingt ans, parce qu'il s'agissait de la littérature de la première moitié du XIXe siècle; nous ne le pourrions aujourd'hui. (1874.)

sent, qu'alors les mémoires se réveilleront, que chaque âme verra ce qu'elle a été dans toutes ses vies, que balancement sera fait par la rectitude éternelle des mérites et des démérites, des malheurs et des prospérités et que se formeront de nouveaux états exactement dispensés d'après cette base. Ainsi modifiée, la renaissance dans l'humanité aurait pu s'accorder avec un vieux système de Chrétiens arabes qui laissa plus tard des traces chez les Grecs ; ces Arabes voulaient qu'il y eût mort totale de l'individu, aussi bien de son âme que de son corps, en ce sens que l'âme se corrompît, se dispersât et s'endormît quant à sa réalité formelle, ainsi que le corps, et que le tout ressuscitât à la fin de l'évolution présente pour la punition ou la récompense. Eusèbe raconte que cette théorie fut exposée dans un vieux concile où Origène la combattit avec tant d'éloquence qu'il y fit renoncer publiquement ceux qui la soutenaient. (*Hist. eccles.*, lib. VI, c. 37.)

Or, un tel système, sans être conforme à la théologie catholique, n'aurait point été, ce nous semble, une hérésie formelle jusqu'aux conciles de Lyon et de Florence où il fut défini que les âmes, *dès après la mort*, vont ou au ciel jouir de la vision béatifique, ou au purgatoire ou en enfer ; mais il serait positivement hétérodoxe dans l'Eglise depuis ces définitions.

IV. Vient à juger la théorie d'Origène sur le retour des âmes dans l'unité originelle, après toutes sortes d'évolutions et d'aventures, par suite des rappels incessants de celle qui est toujours demeurée pure, qui est en union hypostatique avec Dieu, et qui est le Christ.

En tant que cette théorie implique la négation de la distinction éternelle des catégories, elle est déjà jugée, sinon comme une hérésie formelle et incontestable, au moins comme une erreur contraire à la théologie et à la raison.

En tant qu'elle attaque ou paraît attaquer l'*immortalité* véritable des personnalités, voici ce que nous devons en dire :

Elle est à peu près identique avec celles des Indiens et surtout des bouddhistes, ainsi qu'avec celles de plusieurs mystiques exagérés qui pressent tellement l'union avec Dieu impliquée dans la vision des élus qu'ils en font une sorte de refusion dans une unité panthéique, oubliant, en cela, les expressions de saint Paul qui a soin de garder la personnalité de la créature jusque dans ses images les plus hyperboliques, puisqu'il appelle cette vision une vision face à face, *facie ad faciem*, ce qui suppose la dualité de face, c'est-à-dire de *moi*, entre Dieu et chaque élu.

Or de deux choses l'une : ou toutes ces conceptions des contemplatifs chrétiens vont à détruire réellement la personnalité passive aussi bien qu'active, de manière qu'il ne reste, et comme sentiment et comme substance, que l'unité panthéistique ; ou elles conservent cette personnalité foncière au moins passive, tout en exagérant l'union par laquelle elle s'absorbe dans les splendeurs de l'objet qu'elle embrasse, ou plutôt qui l'embrasse. Dans le premier cas, il y a mort véritable du moi, et, par suite, erreur contraire à la certitude catholique et philosophique établie sur l'*immortalité* de nos personnalités. Dans le second, cette erreur n'existe pas ; on conserve la véritable *immortalité*, et l'on ne fait qu'aller à des opinions qui ne sont pas sans se rencontrer dans les théologiens catholiques, mais que nous croyons erronées, ainsi que nous le dirons un peu plus loin en parlant de l'état des élus.

V. Que penser de l'hypothèse suivante : toutes les personnalités vraiment immortelles ; distinction éternelle des catégories résultant des conditions posées sur la terre : transmigration et renaissance des âmes de mondes en mondes, de globes en globes, de formes en formes ; ascensions relatives de toutes les classes sans jamais se confondre ; résurrection générale des formes primitives, et rendez-vous universel en un point quelconque des périodes ; enfin conservation plus ou moins claire et détaillée du sentiment de l'identité du

rant les voyages d'un astre dans un autre, et réveil synthétique de tous les souvenirs au moment de la grande résurrection, du grand jugement et du grand rendez-vous, qui se ferait après que la terre aurait accompli toute son évolution humaine ? — Dans cette conception platonique et origénienne, le théâtre de nos aventures n'est plus cette planète perdue dans l'immensité des mondes, comme dans les palingénésies terrestres, mais cette immensité elle-même de l'univers avec ses étoiles, ses espaces, ses contrées aussi riches qu'étendues et infinies. C'est le rêve et l'espérance de plusieurs de nos contemporains, enfants de Lamennais, dont Jean Reynaud est le chef, avec Henri Martin, Georges Sand, Pelletan et quelques autres pour escorte bienveillante : mais ce rêve modifié par le rejet d'une préexistence à la vie présente, et par l'addition de plusieurs affirmations positives qui leur manquent et qui le rapprochent de l'orthodoxie. Citons Jean Reynaud qui le résume comme il suit dans la plus belle page de tout son livre :

« Nous ne voyons pas d'où nous sommes partis, de même que nous ne voyons pas où nous sommes conduits ; mais nous savons que nous venons d'en bas et que nous allons en haut, et il n'en faut pas davantage pour nous intéresser à nous-mêmes, et nous apprendre quelle substance nous sommes.

« D'ailleurs, qui oserait assurer que notre âme ne renferme pas, dans ses profondeurs, de quoi illuminer un jour tous les espaces successivement traversés par nous depuis notre première heure, comme il arrive à ces flamboyants mobiles auxquels je viens de nous comparer, et qui, une fois parvenus dans les sommités de leur trajectoire, déployant soudain des feux inattendus, reprennent magnifiquement possession, par de longues cascades de lumière, de la ligne sillonnée par eux depuis l'humble niveau où ils ont commencé leur essor, jusqu'aux zones sublimes du haut desquelles ils dominent actuellement la terre ? Le principe de la mémoire n'est-il pas absolument garanti par son immatérialité contre les atteintes de la mort ? Pourquoi sa puissance ne serait-elle pas destinée à se développer ultérieurement avec toutes les autres puissances de notre âme, et quelle impossibilité y a-t-il, si cette puissance se développe, à ce qu'elle devienne capable de ressaisir plus tard des impressions trop fines pour ne pas lui échapper aujourd'hui? Je me confirme même dans cette espérance en pensant que, si la vie parfaite nous est jamais donnée, il faut que la mémoire parfaite nous soit donnée en même temps, car la restitution intégrale de nos souvenirs est une condition essentielle de notre excellence et de notre béatitude. Ainsi pour former le couronnement de toutes les sublimités que nous pouvons assigner à la nature du ciel, figurons-nous les trésors infinis d'une mémoire enrichie par les souvenirs d'une longue série d'existences, toutes différentes l'une de l'autre, et toutes enchaînées l'une à l'autre ; à cette merveilleuse guirlande, ajoutons la contemplation des conséquences produites par nos actions dans chacun des mondes que nous aurons successivement traversés ; entourons-nous d'amis et reconnaissons en eux les compagnons éprouvés de tant de vicissitudes antérieures ; fortifions, en un mot, dans tous les sens, les élans de notre vie, et, à travers l'immensité de l'espace et de la durée, marions dignement son histoire à l'histoire générale des mondes. En nous appliquant à réunir en imagination tout ce qui se présente à nous sous les traits du bonheur, loin d'être en danger de dépasser la mesure, ne sommes-nous pas certains, au contraire, de demeurer au-dessous de ce que réserve l'avenir aux âmes bienheureuses ?.. » (*Terre et ciel*, p. 306 et 307.)

Que penser de ce rêve modifié et fixé comme nous l'indiquons, c'est-à-dire affirmant, d'une part, les deux principes essentiels du souvenir de l'identité et du sceau indélébile du bien ou du mal imprimé par cette vie, avec celui de la régénération chrétienne ou de la déchéance, lesquels servent de base à des distinctions per-

sistantes de catégories, et prophétisant, d'autre part, de nouveaux changements en mieux ou en moins mal, comme devant survenir encore dans les catégories relatives, soit par des sortes de morts nouvelles arrivant dans le ciel et dans l'enfer, soit par des élévations sans mort ni renaissance, de séjours en séjours, soit par d'autres moyens inimaginables?

Nous croyons pouvoir répondre qu'il n'y a rien, dans cette fantaisie ainsi comprise, de vraiment contraire à la foi. Les principes essentiels y sont sauvegardés, et ce qu'elle ajoute n'a jamais été condamné comme hérétique; car tout se réduit à imaginer l'absence d'immobilité dans l'autre vie par rapport à toutes les classes, et des modifications de leurs états respectifs par suite d'un développement en elles de la bonté infinie dont l'influence est inséparable de toute création. Or, la foi catholique n'oblige pas de croire à l'immobilité; elle la rejette pour toute la catégorie qui forme le purgatoire; elle est plus favorable à l'idée des ascensions et d'une variété indéfinie d'illuminations et de splendeurs pour la classe des élus; et pour celles qui constituent les différents enfers, elle laisse aux opinions une grande latitude en se gardant de rejeter le principe de la mitigation et des dons gratuits à effusion toujours libre de la part de Dieu. Quant aux modes qu'on pourra imaginer pour toutes ces modifications, la question en est peu importante après l'admission du principe, et la détermination n'en saurait être qu'une énigme que Dieu s'est réservée. Il y a même, il ne faut pas l'oublier, une transformation aussi radicale que possible, durant la vie future, qui est un point de foi catholique, celle de la résurrection de la chair. L'Eglise n'a jamais déclaré qu'il n'y en aura pas d'autre.

VI. Notre article *Vie éternelle* du *Dictionnaire des Harmonies* (1) nous dispense de nous étendre davantage sur les hypothèses qu'on peut se permettre, et d'indiquer celles qui nous sembleraient les mieux combinées pour satisfaire à la fois la justice de Dieu, sa bonté, sa sagesse, et les nécessités introduites dans notre évolution par les grands faits de la déchéance et de l'incarnation du Verbe. On peut lire, dans cet article, notre rêve à nous-mêmes sur l'avenir de notre humanité dans les éternités, et l'on jugera, par cette lecture, des précautions à prendre pour ne pas sortir du cercle de l'orthodoxie, tout en donnant libre carrière à sa pensée.

(1) Nous avons indiqué, dans une note de l'article précédent, les mots auxquels cet article se trouve reproduit par parties dans le présent Dictionnaire. (1874.)

VII. C'est avant tout la poésie qui aime à multiplier les tableaux de la vie des âmes, et à rêver hypothèses pour réduire en images sensibles les peines et les récompenses de l'avenir. Nous citerons encore une fantaisie de ce genre, dernièrement conçue et chantée par V. Hugo, qui, s'il n'est pas toujours aussi harmonieux et aussi pur que son heureux rival, est, de tous nos lyriques, le plus nerveux, le plus riche, le plus fort, le plus grand.

Le poëte commence :

> ... Dieu n'a créé que l'être impondérable :
> Il le fit radieux, beau, candide, adorable,
> Mais imparfait; sans quoi, sur la même hauteur,
> La créature étant égale au Créateur,
> Cette perfection, dans l'infini perdue,
> Se serait avec Dieu mêlée et confondue,
> Et la création, à force de clarté,
> En lui serait rentrée et n'aurait pas été.
> La création sainte, où rêve le prophète,
> Pour être, ô profondeur! devait être imparfaite.
> Donc, Dieu fit l'univers, l'univers fit le mal....

Le poëte continue en montrant l'homme d'abord pur esprit, abusant de sa liberté et se chargeant ainsi d'un *premier poids* qui l'appesantit et qui l'enserre dans un cercle de matière, tandis que les anges

> ... Faits de rayons comme l'homme d'instincts

se maintiennent à de plus grandes hauteurs. Le crime devient son geôlier, et les vertus l'en délivrent; en sorte qu'il monte dans la vie infinie ou tombe dans la mort.

> ... Tout être est sa propre balance.

Puis, lorsque le crime est poussé à son comble et que la mort vient le saisir voici ce qui se passe :

Tout bandit, quand la mort vient lui toucher l'épaule,
Et l'éveille, hagard, se retrouve en la geôle
Que lui fit son forfait derrière lui rampant,
Tibère en un rocher, Séjan en un serpent.

C'est la métempsycose qui fournit les images, si tant est que ce soient des images ; les âmes sont emprisonnées dans des matières encore plus inertes et plus viles que les corps humains : l'une dans un pavé, l'autre dans un chardon, l'autre dans un crapaud, etc., etc. Les tyrans sont ainsi dépeints sous d'horribles couleurs, qui nous rappellent Platon. Tout se résume dans ce vers :

La matière leur met la chemise de force.

Mais, ce qui fait le tourment et la punition, c'est que la personnalité est conservée avec le souvenir clair des crimes qu'on a commis :

L'Âme assiste à sa chute ; et, du caillou qui roule,
Pense : Je suis Octave ; et, vil chardon qu'on foule,
Crie au talon : Je suis Attila le géant......
. . . .
Arbre, bête, pavé, poids que rien ne soulève,
Dans cette profondeur terrible une âme rêve !
. . . .

Oui, elle rêve en effet un horrible cauchemar !

L'Inde a presque entrevu cette métempsycose.

Les esprits supérieurs peuvent tomber à l'état d'homme : c'est une première chute ; mais il y a un point essentiel qui distingue l'homme du monstre, — le poëte qualifie ainsi l'homme damné et enfermé dans son enfer, — c'est que l'homme a la liberté, la puissance du mérite, et que le monstre, ne l'ayant pas, n'a que le sentiment clair de sa souffrance et de son immobilité devant Dieu, qu'il voit comme un infini dont il a peur.

Par un côté pourtant, l'homme est illimité.
Le monstre a le carcan, l'homme la liberté,
Songeur, retiens ceci : l'homme est un équilibre.
L'homme est une prison où l'âme reste libre.
L'Âme, dans l'homme, agit, fait le bien, fait le mal,
Remonte vers l'esprit, retombe à l'animal;
Et, pour que, dans son vol vers les cieux, rien ne lie
Sa conscience ailée, et de Dieu seul remplie,
Dieu, quand une âme éclôt dans l'homme au bien [poussé,
Casse, en son souvenir, le fil de son passé ;
De là vient que la nuit en sait plus que l'aurore ;
Le monstre se connaît lorsque l'homme s'ignore.
Le monstre est la souffrance et l'homme est l'action.
L'homme est l'unique point de la création
Où, pour demeurer libre en se faisant meilleure,
L'âme doive oublier sa vie antérieure.
Mystère ! au seuil de tout, l'esprit rêve ébloui :
L'homme ne voit pas Dieu, mais peut aller à lui,
En suivant la clarté du bien, toujours présente ;
Le monstre, arbre, rocher, ou bête rugissante,
Voit Dieu, c'est là sa peine, et reste enchaîné loin.
. . . .
Où serait le mérite à retrouver sa route,
Si l'homme, voyant clair, roi de sa volonté,
Avait la certitude, ayant la liberté ?
Non. Il faut qu'il hésite en la vaste nature.
. . . .
C'est ainsi que du ciel l'âme à pas lents s'empare.
Dans le monstre elle expie, en l'homme elle répare.
. . . .
La mémoire est la peine, étant la récompense. .
. . . .
Les hideux châtiments, l'un sur l'autre broyés,
Roulent, submergeant tout, excepté la mémoire.
. . . .

Et enfin, le poëte fait revenir ces âmes, ainsi damnées d'une manière plus horrible et plus frappante peut-être qu'on ne l'a jamais imaginé, dans des corps humains où elles ont de nouveau la liberté pour remonter, si elles le veulent, aux états supérieurs, ce qui le fait crier aux monstres eux-mêmes ces vers déjà cités :

Espérez ! Espérez ! Espérez, misérables !
. . . .

Il est certain que s'il fixait pour l'éternité toutes ces âmes damnées dans leurs prisons, vraiment *infernales*, puisqu'elles consistent dans la terre elle-même plus ou moins brute et inerte, avec cette clarté de sentiment, de souvenir et de vision immobile du Dieu avec lequel elles se sont constituées en aversion, et sans liberté ni puissance de se repentir, il porterait l'horreur jusqu'à sa dernière limite, et même jusqu'à une limite telle qu'elle cesserait de paraître compatible avec la bonté de l'Eternel, beaucoup plus que les sociétés infernales qu'on s'est représentées dans le christianisme.

Mais, si nous voulons prendre à la lettre cette fiction poétique, et que nous en retirions, d'une part, la préexistence à la vie présente, aussi bien que cette possibilité de réascension des mauvais jusqu'au niveau des bons, qui n'est pas compatible avec les principes posés dans les premiers chapitres, et que nous y ajoutions, d'autre part, la non-éternité du cauchemar de ces âmes dans leurs chemises de force, par l'introduction d'une résur-

rection, après un temps quelconque, de ces mêmes âmes dans leurs corps naturels, nous arriverons à une explication de l'enfer, pour au moins jusqu'à la fin du monde, qui n'exclura aucun des grands principes de la foi, tels que celui de la conservation du souvenir, laquelle est, à la vérité, trop matérielle, et nous dirions même trop cruelle, pour être la nôtre, mais qui serait la plus ingénieuse et la plus rationnelle pour expliquer l'enfer comme étant réellement situé dans la terre, ainsi que paraît le croire assez sérieusement, contrairement à nos idées sur ce point et à celles de la plupart des Chrétiens lettrés, l'opinion la plus répandue. Il suivrait de cette explication que les divers corps qui composent notre globe, de son centre à sa circonférence, pourraient être habités par des esprits, soit faisant leur purgatoire, soit réellement damnés, ce qui favoriserait grandement certaines superstitions américaines qui font aujourd'hui, sous sous nos yeux, le tour du monde, par missionnaires de la secte des esprits, tels que ce M. Home, qui vient peut-être rire chez nous de ceux qui croient à ses mystères, dont ne manquent pas au moins de rire aussi tous les hommes sensés.

VIII. Le moment de l'entrée dans la carrière de la récompense ou dans celle de la peine, fut autrefois l'objet de diverses opinions parmi les Catholiques.

Nous avons rappelé celle des Arabes, qui faisaient mourir l'âme avec le corps, et qui la faisaient ressusciter avec lui pour entrer dans les destinées que lui doit la justice. Le ministre protestant et fameux physicien Priestley a renouvelé ce système.

D'autres soutinrent que les âmes des bons attendent dans un heureux repos la résurrection, pour être admises à la vision béatifique; ce furent la plupart des Grecs ; et il est difficile d'expliquer dans un autre sens beaucoup d'expressions des anciens Pères, comme celles de *ciel*, de *sein d'Abraham*, de *lieu de repos*, de *paradis*, etc., qu'ils ne paraissent pas employer comme synonymes, mais comme exprimant des états divers. Il y en a même qui font résider les âmes des justes dans les enfers, mais sans punition, et avec béatitude commencée, jusqu'au jugement dernier, comme celles des patriarches ont été représentées attendant la compagnie du Christ jusqu'à l'ascension. Cette théorie de l'attente fut reprise par Luther et Calvin, et renouvelée plus tard par Burnet.

Elle s'était précisée, dans le moyen âge, avec une variante sur laquelle s'étaient formés deux partis qui firent grand bruit au temps de Jean XXII. Cette variante consistait à dire que toutes les âmes justes, soit au sortir du purgatoire, sont reçues dans le ciel, mais pour y jouir seulement de l'humanité du Christ, et n'être admises à le voir dans sa forme de Dieu *in forma Dei*, ainsi que Dieu lui-même dans son essence, qu'après la résurection générale. Cette opinion était favorisée par plusieurs passages assez positifs de saint Augustin, où il distingue trois états des âmes saintes : le premier, dans le corps corruptible, le second, dans le repos avec l'humanité du Christ ; le troisième, dans le corps glorieux et la contemplation de Dieu même. Il faut ajouter que le même Père paraît se contredire ailleurs, et que ses ouvrages, comme ceux de plusieurs autres, indiquent de l'hésitation et un enseignement indécis dans l'Eglise sur cette question, durant les premiers siècles, bien que l'avantage, quand on compare les textes, demeure plutôt à l'opinion favorisée par ceux d'Augustin dont nous venons de parler.

Or, sous le pontificat de Jean XXII, les Frères mineurs, avec l'Eglise grecque, soutenaient cette opinion, pendant que les Dominicains prétendaient que toutes les âmes, aussi bien celles des bons que celles des méchants, excepté celles du purgatoire, entraient, aussitôt après la mort, dans un état de même espèce que celui qui les attend après la résurrection, sauf la différence purement corporelle. Jean XXII se déclara lui-même pour l'opinion des Franciscains, et prêcha cette opinion de son mieux, espérant la faire triompher ; cependant, il avait ordonné des études théologiques sur

le point débattu, et il paraît que, quand ces études lui arrivèrent, il se fit un tel revirement dans sa pensée, qu'il conçut la résolution de se prononcer dans un sens contraire à ses prédications antécédentes, ce que la mort ne lui laissa pas le temps d'exécuter. Bossuet soutient, dans sa défense de la déclaration gallicane, qu'il s'était prononcé suffisamment pour que sa déclaration fût qualifiée d'*ex cathedra*; les ultramontains n'accordent pas cela; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il enseigna très-publiquement et avec persistance le retard de la vision béatifique jusqu'à ce revirement dont nous venons de parler, et nous ne voyons pas pourquoi les ultramontains et les gallicans ne feraient pas la paix sur ce fait historique, en disant tous que Jean XXII fut dans son droit en soutenant une opinion qui n'était pas encore condamnée, et que ce fait, tout en établissant que le Pape n'est pas infaillible sur les questions non encore décidées et à décider, n'établit nullement qu'il ne le soit pas sur celles qui sont déjà élevées à la qualité d'articles de foi. (1).

Revenant à notre matière, nous n'avons qu'une chose à ajouter : que, les conciles de Lyon et de Florence s'étant prononcés depuis ces discussions, ainsi qu'on l'a vu dans le premier chapitre, toutes les opinions que nous venons de rappeler sont maintenant des hérésies. Nous ne croyons pas, en effet, que le terme *mox* dont ils se sont servis, lequel n'est pas, en soi, aussi fort que le seraient ceux de *continuo*, *statim* ou leurs tournures équivalentes, puisque Suétone et Pline l'emploient pour signifier *plus tard* et *dans la suite*, puisse donner lieu à des embarras nouveaux, et ouvrir la porte à d'autres nuances d'opinion, à cause des systèmes contre lesquels on sait que s'élevaient ces conciles, et de toute la rédaction de leurs décrets dont le sens ne paraît pas douteux.

IX. Le millénarisme ne se lie pas essentiellement à la question précédente, et cependant il y a quelque rapport ; pour le comprendre, il faut distinguer les divers sens du millénarisme.

Il y a d'abord celui de quelques anciens gnostiques qui se promettaient un règne terrestre de mille ans avec le Christ, pour s'abandonner, pendant ce temps, à toutes les turpitudes sensuelles ; ce millénarisme est à la fois une hérésie évidente de la religion et du bon sens.

Il y en a un autre qui consiste à promettre à l'humanité un progrès terrestre devant la conduire à un bien-être universel avec liberté, égalité, fraternité rigoureusement pratiquées, et avec communauté des biens, dans un règne social complet de l'Evangile et du christianisme ; parmi ces millénaires, les uns veulent que le Christ revienne lui-même sous une nouvelle manifestation visible et individuelle ; d'autres attendent seulement une nouvelle effusion surnaturelle du Paraclet ; et d'autres ne rêvent qu'un règne du véritable esprit évangélique venant par simple développement progressif. Comme ce millénarisme ne concerne que les vivants de l'avenir, et ne prétend pas ramener les morts sur la terre pour y partager les joies de leurs descendants, il n'a aucun rapport aux questions présentes, mais seulement à celles de *l'avenir du monde terrestre*. (*Voy.* Prophétie.)

Enfin, un troisième s'est bercé de l'espérance d'une période terrestre qui suivrait la résurrection générale, qui serait exprimée par les mille ans de l'*Apocalypse* , qui pourrait être très-longue puisque quelques-uns ont supputé ces mille ans en attribuant à chacun des jours qui les composeraient la valeur d'une année, et durant laquelle le Christ régnerait, sur notre planète, avec tous les justes ressuscités, avant de les emmener vers les cieux jouir de la vision béatifique dans d'autres séjours.

(1) Quand nous écrivions cette phrase, le concile du Vatican n'avait pas eu lieu, et n'était pas même prévu. Il résulte de sa définition qu'elle n'est plus conforme à l'orthodoxie catholique, et qu'il faut la modifier en ce sens que Jean XXII n'enseigna pas, comme le soutient Bossuet, sa proposition *ex cathedra*, mais seulement comme docteur particulier, et qu'en conséquence il ne s'ensuit rien contre l'infaillibilité du pape aussi bien sur les questions *à décider*, *definiendis*, que sur celles qui sont déjà de foi définie. (1874.)

Or, parmi ceux qui ont cru à cet avenir, et ce furent presque tous les Pères des trois premiers siècles, quelques-uns ont pensé que la vision béatifique n'aurait pas lieu avant l'évolution de cette période future ; d'autres ont paru croire qu'elle aurait lieu pour les morts, auparavant, en sorte que le *millenium* de bonheur terrestre serait une sorte de variante dans le cours de cette vision ; et enfin la plupart n'ont point rapproché les deux choses et ne se sont pas expliqués.

Quant aux premiers, leur millénarisme, en tant qu'il contient la croyance au délai de la gloire céleste jusqu'après la résurrection des corps et le règne de mille ans, est maintenant rejeté par la foi. Mais celui des autres n'a jamais été expressément ni œcuméniquement condamné, d'où il suit qu'on pourrait encore y croire sans être hérétique bien qu'il soit exclu de l'enseignement catholique et qu'on l'y considère même généralement comme une erreur.

Cette retenue de l'Eglise à l'égard d'une aussi singulière idée, est une preuve, de plus, de la liberté laissée à l'opinion d'imaginer des changements de séjour et des variétés dans l'éternité, jusqu'à un certain point qui se trouve déterminé par les principes posés dans nos deux premiers chapitres.

X. On a beaucoup discuté sur ce qu'il fallait entendre par la vision intuitive, face à face, béatifique, et l'on s'est jeté, par l'analyse, dans des abstractions métaphysiques, qui ont donné lieu à des opinions diverses que nous trouvons inutile d'exposer, principalement sur la conciliation de cette vision avec l'impossibilité de compréhension de Dieu par toute créature, laquelle est également un article de foi. Nous rappellerons seulement les distinctions suivantes pour ne point passer sur cet article sans en donner quelque idée.

On distingue d'abord, en théologie, dans la gloire céleste, la vision de Dieu, l'amour de Dieu, et l'état de joie qui résulte de l'une et de l'autre. Et comme l'amour et la joie sont les conséquences de la vision, lui sont proportionnels, c'est plutôt sur cette vision qu'on s'appesantit.

On distingue ensuite la vision naturelle, que nous avons de Dieu en cette vie, de la vision surnaturelle qu'en ont les élus, en qualifiant celle de cette vie d'*abstractive* ou de *déductive*, c'est-à-dire formée par déduction à l'occasion de la considération des créatures, et en appelant l'autre *intuitive*, c'est-à-dire allant directement à son objet sans intermédiaire et, par conséquent, sans voile.

Mais ici vient se mettre en travers la théorie de Malebranche consistant à soutenir que, déjà sur la terre, nous voyons Dieu intuitivement et immédiatement en voyant la vérité, et que même nous ne voyons les créatures qu'en Dieu et par Dieu, d'où il suit qu'au lieu que celles-ci soient le milieu par lequel nous arrivons à voir Dieu, c'est Dieu qui est le milieu par lequel nous arrivons à les voir elles-mêmes. Nous sommes pleinement de l'avis de Malebranche. Mais par où, alors, fera-t-on différer la vision des élus de la vision prophétique ? Par beaucoup de moyens dont nous connaissons les uns et ignorons les autres. D'abord par l'addition de l'auréole surnaturelle du Christ qui se mêle, dans les cieux, à la vue de Dieu, pendant qu'elle se cache à nous sur la terre. Ensuite par l'étendue et le nombre des vérités perçues dans l'essence infinie. Puis par la clarté et la pureté de la perception. Enfin par tout ce que nous ne pouvons pas imaginer, puisque nous concevons que Dieu se manifeste en mille et mille manières, à mille et mille degrés, et en nous béatifiant de mille et mille espèces de béatitudes.

Les anciens théologiens appelaient *compréhension*, une connaissance avec égalité *objective* et *intentionnelle* entre le connaissant et l'objet connu, d'où leur compréhension était plutôt *représentative* qu'*essentielle*, et se réduisait à une idée complète de la chose. Les modernes, dont Vasquez et Pétau font partie, exigent, pour la compréhension, une perfection de connaissance aussi grande qu'il y a, dans

l'objet, de perfection de cognoscibilité; d'où l'égalité qu'ils exigent est plus *essentielle* et *entitive* que celle qui était exigée par les anciens.

Or comme la vision des élus n'est et ne peut être une compréhension, les premiers, dont saint Thomas nous paraît être le chef, quoique les partisans de la seconde définition le réclament comme un des leurs, afin de distinguer cette vision de la compréhension telle qu'ils l'avaient définie, ajoutaient que Dieu n'est ni vu ni connu des élus selon toute la mesure dans laquelle il est absolument visible et cognoscible, parce que ce serait la compréhension et une compréhension infinie dont la créature n'est pas susceptible, mais qu'il est vu et connu d'eux intuitivement, dans sa généralité totale, qu'il est vu infini, mais en manière finie, qu'il est vu dans sa formalité relativement visible selon le degré de gloire, et non dans sa *virtualité* d'être absolu. C'est ce que saint Thomas exprimait en disant que Dieu est vu *total*, non *totalement*, *infini*, non *infiniment*, mais en manière finie; *totus, non totaliter, infinitus, non infinite, sed modo finito*.

Quant aux seconds, ils se tirent plus facilement d'embarras, grâce à ce qu'ils exigent davantage pour la compréhension; mais, s'il faut dire notre avis, nous trouvons l'explication des anciens beaucoup moins subtile et plus rationnelle.

Elle explique aussi beaucoup mieux, selon nous, cet autre principe de foi, qu'il y a des degrés très-variés de vision intuitive et béatifique selon les individus, vu qu'elle laisse la facilité de diminuer ou d'agrandir à volonté ce que Dieu montre de lui-même, aussi bien que la perfection du mode par lequel on le voit. On ajoute toujours, quelle que soit l'explication, que chaque élu est pleinement satisfait; vu qu'il perçoit, avec la même évidence intuitive, la justice exacte de sa rétribution et la mesure de sa gloire en tant que parfaitement conforme à son aptitude de tout instant.

Enfin, un point, à notre avis plus important que ces dissertations dans lesquelles l'esprit humain a montré son savoir faire en dialectique et en subtilité, est celui-ci : la personnalité humaine, avec toutes ses énergies, celle de voir intellectuellement, celle de juger, celle de produire des idées, celle de les imager, celle de sentir, celle d'aimer, celle de vouloir, celle de raisonner ses souvenirs, etc., continuera-t-elle d'être à la fois, passive et active dans la vision de l'infini, ou ne sera-t-elle que passive au sein d'une éternelle extase?

Nous n'avons pas trouvé de définitions positives de l'Eglise sur cette question; mais elle n'en intéresse pas moins la religion aussi bien que la philosophie, car, si l'on n'admet que la passivité, on s'approche de près du panthéisme céleste de nos quiétistes et des mystiques indiens, qui, sans faire rentrer complétement, comme nous le croyons, la personnalité dans le moi divin, et, partant, détruire équivalemment l'*immortalité* de l'âme, compromet néanmoins gravement ce principe essentiel. Nous pensons donc, sans oser taxer d'hérétique l'opinion qui nous réduirait à l'état de passivité pure dans la vie glorieuse, qu'il importe de nous y conserver l'activité, et même une activité d'autant plus intense et étendue que cette gloire sera plus grande.

Il est d'ailleurs une qualité, parmi celles que la tradition chrétienne attribue aux corps glorieux après la résurrection, qui la suppose; c'est l'agilité; le corps ne peut être dit agile si son agilité n'est réduite à l'acte, s'il ne se remue librement dans l'espace assigné à sa puissance; or le mobile du corps étant l'âme, ou la personnalité de l'individu, celle-ci doit être active pour communiquer, de la sorte, à son corps la mobilité, l'activité, et lui mériter l'attribut d'agile.

C'est par cette activité de l'âme et par cette agilité du corps, que se manifestera et s'exercera la liberté des élus, que s'exprimeront et se chanteront les joies de la fraternité dans l'amour du père, que se joueront les luttes brillantes de l'égalité dans l'harmonie des différences, et que se satisferont les curiosités scientifiques dans les océans infinis des grandes et des petites créations.

XI. Puisqu'il n'y a de foi sur le purgatoire que son existence et la continuation d'une communion entre nous et nos frères qui l'habitent par l'intermédiaire de suffrages utiles, on peut imaginer ce qu'on voudra sur tout le reste. — Le purgatoire forme-t-il un lieu particulier, ou bien fait-il partie de l'enfer, ou encore les âmes de cette catégorie seraient-elles avec toutes les autres âmes, sans demeure locale, et portant seulement en elles-même l'état que leur fait la justice? Le temps des purifications est-il long ou est-il court, ou est-il très-court pour les uns, très-long pour les autres? De quelle nature sont les peines du purgatoire? sont-elles sensibles et matérielles, comme on a l'air de le croire communément, ou ne sont-elles, comme le pensent les Grecs, et, sans doute, parmi les Latins, la plupart des lettrés, qu'une tristesse d'âme, leur venant de l'horreur même du mal dont elles voient mieux que nous les antinomies avec l'ordre éternel, et de laquelle ces âmes se trouveraient, selon Leibnitz, si justement affectées, qu'elles ne voudraient même pas d'une béatitude qu'elles ne méritent pas encore. Quelle est l'étendue et l'intensité de ces peines? Sont-elles toutes plus grandes que celles de cette vie, comme le dit saint Thomas? Sont-elles plus grandes seulement en ce sens, qui est celui de saint Bonaventure, que la plus grande soit plus grande que la plus grande de cette vie ? Sont-elles, comme semble le dire la raison, de tous les degrés, infiniment petits et infiniment grands selon les états si variés des cœurs et des esprits qu'apprécie la justice? Le purgatoire se prolongera-t-il au delà de l'évolution terrestre, ou finira-t-il lors de la résurrection et du jugement universel, ainsi que paraît le penser la tradition chrétienne la plus répandue?... Toutes ces questions et mille autres ne touchent pas la foi catholique et peuvent être diversement résolues.

Il en est de même de celles qu'on peut se faire sur les modes par lesquels nos prières pour les trépassés leur sont utiles. — Cajetan disait que toutes ces âmes sont aidées par les suffrages communs, mais que par les suffrages particuliers pour telle ou telle ne sont aidées que celles qui, sur terre, ont été elles-mêmes soigneuses des âmes des autres. Des théologiens ont soutenu que des prières faites pour quelqu'un en particulier ne profitent pas seulement à lui, mais aussi à tous les autres, et à ces autres autant qu'à lui. L'opinion la plus commune est qu'une prière faite pour une âme profite toujours à celle-là en particulier et ne profite qu'à elle ; Bellarmin fait une thèse pour le démontrer. — Des théologiens soutiennent que, dans les remises de peines par la justice et la bonté de Dieu, rien ne se fait par mode d'échange, de satisfaction, de payement pour un autre, en sorte que l'offrande de ce qu'on subit soi-même faite pour d'autres, vivants ou morts, ne vaut qu'à titre de prières que Dieu exauce comme il le veut par bonté gratuite. D'autres admettent la posssibilité du payement équivalent, aussi bien que celle du suffrage par simple impétration; et d'autres encore font des raisonnements pour établir qu'aucune peine n'est jamais remise sans satisfaction condigne accomplie pour soi ou offerte pour un autre. Enfin, si l'on allait jusqu'à dire que nos prières et offrandes pour les âmes du purgatoire leur sont utiles en ce sens seulement qu'étant connues d'elles, elles leur font plaisir, que cette connaissance du soin qu'on prend d'elles sur la terre distrait et adoucit leur tristesse, nous ne voyons pas que ce fût contraire à la foi, puisqu'elle dit seulement que *ces âmes sont aidées par les suffrages des fidèles*. — Soto, Cano et Corduba disent qu'il n'y a pas d'ordre fixe établi de Dieu par suite duquel les suffrages pour les trépassés, ni même le sacrifice de la messe, seraient toujours utiles pour diminuer leur peine, tandis que les suffrages pour les vivants opèrent toujours. L'opinion commune est qu'il existe une loi fixe en vertu de laquelle aucune prière, satisfaction et offrande du sacrifice de la Messe ne soit sans effet sur ceux qui en sont l'objet, vivants ou morts. — Bellarmin (*De*

purgatorio), Suarez (part. III, t. IV); Vasquez (part. III.), et les frères Pierre et Adrien de Valemburg (*Traité des controverses de la foi*), exposent ces diverses opinions et d'autres encore.

XII. Sur l'enfer, nous avons dit ce qu'il faut penser du point capital, celui de la distinction éternelle de cette catégorie d'avec celle du ciel ; et il s'ensuit qu'on doit rejeter, non comme une hérésie absolument déclarée, mais comme une erreur certaine, l'opinion des origénistes, des anabaptistes, de quelques sectes protestantes, des philosophes naturalistes, et de toute la société bouddhiste sur une réfusion future de tous dans le bien et la même vision béatifique. En vain Jean Reynaud imagine-t-il un enfer éternel, qui n'est jamais sans habitants, mais d'où aucun habitant n'est sans sortir un jour ; la manière dont nous avons posé la question exclut ces sortes de subtilités. Quant à l'idée des sociniens qui professent l'annihilation des méchants dès que leur expiation est accomplie, elle est négative de l'*immortalité* de l'âme, au moins en partie, et jure encore davantage avec l'enseignement catholique.

Quant aux autres points, tels que celui du lieu, et celui de la nature des peines, il n'y a rien de défini. L'opinion commune a mis, jusqu'à présent, l'enfer sous la terre, et chacun a, de plus, présenté sa supposition ; les uns l'ont enfermé dans la lune, d'autres dans le soleil ; tout cela est sans valeur au point de vue de la foi ; et il en est de même de la question du feu corporel. Vasquez, Pétau, Calmet, etc., exposent les opinions sur tous ces points. (Vasq., part. I. S. *th.*, disp. 243. — Petau, lib. III. *De Aug.*, c. 7, n. 7. — Calm., *Com. sur le chap.* IX *de saint Marc.*, et *sur le chap.* VII, 19 de l'*Ecclésiast.* : où il paraît se contredire), et les deux premiers ajoutent que ces questions ne sont résolues *par aucun décret de l'Eglise, ni dans aucun synode* ; ce qui est vrai en ce sens que les mots *ignis* et *infernus* qui sont partout employés n'ont pas été eux-mêmes définis, et ce qui corrobore la manière dont nous avons résolu la question de l'éternité des peines devant la foi rigoureuse, puisqu'il n'existe pas, non plus, de décret de l'Eglise qui ait eu pour but direct de définir le mot *æternus* également employé.

Sur l'intensité du malheur sensible résultant, pour les damnés, du dam où ils se trouvent par suite de leur culpabilité, et sur la proportionnalité de l'état total de chacun avec son degré de malice et de coulpe, c'est encore au bon sens qu'en est laissée l'appréciation générale, et l'Eglise n'a pas été plus loin que ce simple bon sens, puisqu'elle n'a fait que poser, comme lui, le grand principe de la justice exacte.

Le système de la mitigation est encore autorisé suffisamment pour être soutenu sans danger d'hérésie, et même d'erreur, ni certaine, ni probable, comme nous l'avons déjà dit, et comme on peut le voir dans notre *Dictionnaire des Harmonies*, art. *Vie éternelle* (1).

Enfin, la question du nombre des damnés par rapport à celui des élus, est laissée également sans réponse par l'Eglise, ainsi que le démontre Bergier (*Traité de la vraie religion*, et *Dict. théol.*, art. *Elus*), ainsi que le fait observer le P. Perrone (*De futur. hom. vit.*, art. 3, diffic., Not. *sur Matth.* VII, 21), et ainsi qu'on peut le déduire de l'ouvrage de Pinerole, édité en 1841 sous ce titre : *Tesori di confidenza in Dio*, où l'auteur examine les textes qu'on a coutume d'apporter, sans raison et sans logique, à l'appui du petit nombre des élus. Nous avons aussi traité cette question dans le Dictionnaire cité plus haut, même article (2).

XIII. Sur l'état futur des morts sans régénération en cette vie et sans culpabilité personnelle, tels que les enfants non baptisés, nous en avons assez dit dans le même ouvrage (art. *Déchéance* et *Vie éternelle*) pour être dispensé d'en parler de nouveau. Nous ajouterons seulement le résumé suivant :

1° Non-seulement il n'est pas de

(1) Voyez, dans celui-ci : Mitigation des peines, etc.

(2) Voyez, dans celui-ci : Élus. (Nombre des)

foi, mais il est contraire à l'opinion commune qu'il existe pour ces êtres, et avant et après la résurrection, aucune peine sensible. En général, les Pères grecs sont pour eux plus indulgents, et, selon nous, plus justes, que les Pères latins, en ne leur attribuant que le dam pur et simple ; et saint Augustin lui-même, écrivant à saint Jérôme (epist. 131) dit qu'on ne peut savoir sur leur peine, c'est-à-dire sur l'état résultant de leur situation devant la rédemption, *quæ, qualis et quanta erit hæc pœna*, quelle sera cette peine, quelle en sera l'espèce, et quelle en sera l'étendue.

2° Non-seulement il n'est pas contraire à la foi, mais il est même conforme à l'opinion commune de penser qu'ils ne ressentiront aucune tristesse de leur dam ou privation de la gloire céleste.

3° On pourrait encore supposer, sans aller contre la foi, qu'ils n'ont aucune idée d'un état supérieur auquel ils seraient parvenus sans la déchéance, mais cette supposition ne serait plus aussi conforme à l'opinion commune.

4° Rien, non plus, n'empêche de penser qu'il y aura variété et modifications en mieux dans leur état, durant la suite des siècles.

5° Beaucoup de théologiens ont imaginé pour ces âmes, sans être jamais blâmés par l'Eglise, un bonheur naturel plus ou moins grand, en sorte qu'il y aurait pour elles un ciel mitoyen, situé entre les demeures infernales et les demeures des élus. Cette supposition n'a aucun rapport avec celle des pélagiens qui disaient que, sans régénération, on arrive au ciel ou à un ciel inférieur où n'existe aucune coulpe ni aucune conséquence de coulpe. L'opinion devenue la plus commune paraît même autoriser cette croyance en donnant à ce ciel naturel compris dans le dam, un nom particulier, celui de limbes.

6° Quant à certaines expressions dures employées dans la tradition à l'égard de ces êtres, telles que celles-ci : *supplice*, *tourment*, *géhenne*, *torture éternelle*, saint Thomas dit que ces mots, « doivent être pris largement, dans le sens général de peine, en sorte que l'espèce soit dite pour le genre, comme cela arrive dans les Ecritures. » (*De malo*. art. 2, ad 1.) On sait que, dans l'esprit de saint Thomas, le mot *peine* signifie ici la conséquence de la coulpe, que cette conséquence soit sentie ou ne le soit pas, qu'elle donne de la tristesse ou n'en donne pas du tout.

7° Est-il vraiment de foi, comme le dit le P. Perrone après la plupart des théologiens, que ces morts non régénérés, exempts de faute personnelle, soient exclus à jamais de la béatitude céleste, leur état étant, d'ailleurs, différent de celui des autres ?

Bien que nous regardions cette exclusion comme une certitude, ainsi que nous l'avons suffisamment manifesté dans nos *Harmonies*, nous ne croyons pas qu'elle soit un article de foi, et voici nos raisons.

Il est bien de foi, par suite de la condamnation du pélagianisme et par suite de toute l'économie de la théologie catholique, qu'aucun de ceux qui n'auront pas été régénérés ne parviendra jamais à la gloire surnaturelle du Christ. C'est ce qui rend un baptême de régénération quelconque nécessaire de nécessité absolue. Mais nous n'avons trouvé aucune définition œcuménique, ou même d'autorité approchant de l'autorité œcuménique, qui déclare impossible toute régénération après la mort. Dans cette hypothèse, la déchéance demeure avec sa conséquence, tant que la surnaturalisation n'a pas eu lieu, ce qui exclut tout le pélagianisme ; et, d'un autre côté, la possibilité demeurant d'une application des mérites du Christ au delà du tombeau à ceux qui, sans leur faute, ne l'ont pas reçue en cette vie, il reste, en même temps, la possibilité qu'ils arrivent, en un moment quelconque, à la gloire chrétienne. Ne faudrait-il pas une définition formelle pour exclure cette hypothèse ? Or c'est en vain que nous l'avons cherchée.

Cela posé, il y aurait trois manières d'entendre cette possibilité. Ou bien l'on dirait que tous les enfants morts sans baptême finiraient par être régénérés en vertu de lois générales de la rédemption à nous inconnues ; ou

bien l'on dirait que quelques-uns seulement seraient régénérés, par exemple les enfants des Chrétiens, moyennant certaines conditions, telles que les prières des parents, mais encore en vertu des lois communes de la rédemption ; ou, enfin, on dirait que cette possibilité n'aurait lieu que par pure exception de la part de Dieu, sans loi établie dans ce but, et même contrairement aux lois générales.

Or, le premier sens nous a paru assez opposé à l'esprit du christianisme, et assez difficile à concilier avec ce qu'on y enseigne de la nécessité du baptême d'eau, pour établir une proposition *certaine* qui l'exclut. (*Cert.*, prop. 16.)

Le second sens est encore à peu près exclu par cette proposition, quoiqu'il ait été formellement soutenu par Cajétan et quelques autres.

Et le troisième n'est point contraire à cette proposition, puisqu'elle réserve les voies extraordinaires de la Providence. Ce dernier sens a pour lui de graves autorités, par exemple celles de Gerson, de Durand et de saint Bonaventure, et cependant il n'est pas conforme à l'opinion commune.

8° Sur tous les autres points relatifs à l'état des êtres dont nous parlons, tels que le lieu de leur séjour, leur genre d'existence, leur manière d'être avant le jugement, leur fixité de situation, ou leur susceptibilité de progrès en amélioration quelconque, et le reste, on peut faire et on a fait mille suppositions sans danger pour la foi.

XIV. La résurrection des hommes sous leur forme présente est un dogme propre à tous les peuples. « Sera-t-il permis à l'homme, » chantait Phocylide aux temps pythagoriques, « de dissoudre ce qui fut lié par le Créateur ? Nous croyons qu'un jour les reliques des morts sortiront de la tombe, reparaîtront à la lumière et seront mises au rang des dieux. » On trouve à peu près partout la même espérance.

Or beaucoup d'anciens théologiens ont pensé que tous absolument ne mourront pas avant de ressusciter, mais que la population contemporaine de la fin du monde sera seulement soumise à une transformation sans mourir véritablement, d'où le mot du Symbole que le Christ jugera *vivants et morts* serait expliqué de la manière la plus littérale. Estius dit encore, de cette question, qu'elle est très-difficile à résoudre. (4 dist. 43, § 7.) Les modernes croient plutôt que tous mourront.

Si donc il est de foi que la résurrection sera universelle, en ce sens que les mauvais ressusciteront aussi bien que les bons et qu'aucune catégorie n'en sera exceptée ; il n'est pas de foi que tous les individus absolument doivent ressusciter au propre sens du mot puisqu'il n'est pas de foi que tous doivent mourir.

L'identité du corps ressuscité avec celui de la vie mortelle est encore de foi, mais seulement l'identité spécifique et personnelle des éléments, non leur identité numérique. (*Voy.* sur les opinions que peuvent faire naître, à ce sujet, les systèmes philosophiques sur les corps, et les difficultés, les deux articles *Résurrection* et *Harmonies*.)

Il paraît qu'Origène et des Arméniens crurent qu'il n'y aurait plus de sexes après la résurrection. On peut déduire des paroles de la foi sur la similitude des corps ressuscités à ceux d'aujourd'hui, que les sexes resteront, mais il n'existe pas de définition directe sur ce point, bien que les Pères de l'Eglise l'aient beaucoup appuyé. Le bon sens indiquerait assez que la société humaine ne peut rester humaine avec ses relations de paternité, de maternité, de fraternité, etc., et avec ses identités d'individus, si les différences ne sont conservées entre l'homme et la femme. J. Reynaud va plus loin, il conserve le mariage : « Fermez le ciel, » dit-il, aussi strictement que vous le voudrez, moralistes sévères, à la Vénus impudique ; ce n'est pas moi qui réclamerai pour elle ; mais laissez-y, de grâce, la Vénus Uranie. » C'est ce qui va presque nécessairement avec son système de renaissance des âmes dans de nouveaux germes humains selon le mode de cette vie ; mais du moment où l'on admet, comme le

veut la théologie catholique, qu'après l'évolution présente, le nombre des hommes est au complet, et que ce qui doit suivre est une société simultanée des pères et des fils qui ont vécu sur la terre, on ne peut plus y introduire le mariage ; on sait ce qu'en a dit Jésus-Christ, et cela paraît embarrasser notre philosophe.

Quant aux diversités de conditions entre les corps ressuscités des bons et ceux des mauvais, la tradition catholique, se fondant sur des paroles de l'Apôtre, s'est représenté ces derniers sous des formes hideuses ; mais l'Eglise n'en a rien dit positivement. Ce que nous savons, c'est qu'en vertu de la constitution humaine, l'état moral influe naturellement sur la physionomie corporelle.

Les qualités que cette tradition attribue aux corps glorieux, l'impassibilité, la clarté, l'agilité, la subtilité, ne sont pas non plus des articles de foi ; mais elles sont enseignées partout sans être omises dans les catéchismes. Quelques anciens y ajoutèrent l'impalpabilité et l'invisibilité ; on cite un Euthychès, évêque de Constantinople en 582, mais qui abandonna son opinion après une discussion avec saint Grégoire ; ces deux propriétés détruiraient le corps en lui ôtant ses qualités sensibles et ne doivent pas être admises ; mais il n'y a pas de définition pour les rejeter.

On a discuté sur l'âge auquel on ressuscitera, sur les formes, les statures, les parties intégrantes, et tout ce qui pourrait convenir aux corps ressuscités. Ces discussions portent sur des questions à la fois permises à la curiosité, indifférentes à la foi, oiseuses et insolubles.

Il en est de même du moment de la résurrection. Elle doit précéder, d'après la croyance chrétienne, le jugement général, et l'on paraît croire qu'elle aura lieu immédiatement après la fin du monde et avant ce jugement, mais comme rien n'est déclaré expressément à cet égard, on pourrait imaginer des périodes entre la fin de l'ordre présent et la résurrection, entre la résurrection et le jugement général, sans être hérétique, au moins que nous sachions.

XV. Reste à dire quelques mots de ce jugement général.

Le temps et le lieu en sont incertains, comme le remarque Estius (IV *Sent.*, dist. 48, § 4), et comme tous les théologiens le reconnaissent ; la tradition relative à la vallée de Josaphat n'est qu'une opinion rabbinique devenue populaire ; et tous les modes sous lesquels l'imagination du commun des esprits se représente le jugement dernier, n'ont rien d'inhérent à la foi. « La vérité, » dit Perrone, « est indépendante des formes par lesquelles elle est énoncée. » Or, le mot du Symbole, que le Christ rendra à chacun selon ses œuvres, voilà la vérité, et tout le reste peut être considéré comme figures d'expression ; ce grand cortége du Christ venant dans les nuées, ces anges avec leurs trompettes, ce tribunal où seraient jugés les œuvres de chacun sont des images qu'on ne prend pas à la lettre quand on se met au point de vue d'un christianisme rationnel. « Le Christ juge, » dit saint Ambroise, « par la connaissance des cœurs, non par interrogation des faits, » (lib. X *in Luc.*, c. XXII, n. 45) ; Augustin parle de même avec tous les grands hommes du christianisme, bien qu'ils aient recours comme orateurs et comme poëtes, à ces sortes d'images, quand l'occasion le demande pour frapper l'esprit ; Platon avait donné l'exemple de la prédication aux hommes tantôt par l'énoncé direct des vérités qu'il connaissait, tantôt par le déploiement des allégories, des mythes, des tableaux. Saint Paul avait fait de même, quoique très-rarement en ce qui concerne ce dernier genre, et si, dans un passage, il parle de la trompette de l'ange ; voici ce qu'il dit dans un autre : *Quiconque a péché sans la loi périra sans la loi, et quiconque a péché sous la loi, sera jugé par la loi..... la conscience rendant témoignage et les pensées s'accusant et se défendant l'une l'autre, au jour où Dieu, par Jésus-Christ, jugera selon mon Evangile, ce qu'il y a de caché dans les hommes* (*Rom.* II, 12-16.) C'est aussi d'un

mot de saint Paul (*II Cor.* v. 10) que l'on a conclu que la conscience de chacun serait manifestée à tous ; ce point, non plus, n'est pas de foi ; mais il est entré dans l'opinion commune. Enfin disons qu'il n'est pas défini que le Christ doive y parler corporellement, ni qu'il y soit visible pour les yeux du corps ; les théologiens ne qualifient que de probable l'opinion qui l'affirme.

Nous n'avons pas trouvé de définition spéciale sur le jugement particulier que Calvin ne voulait pas admettre, tandis que, par contre, beaucoup de philosophes n'admettent que celui-là et rejettent le jugement général ; mais il suit, à la fois, et de la manière dont nous avons établi rationnellement *l'immortalité des âmes*, et de tout l'esprit de la doctrine catholique, que ces deux jugements sont également certains et nécessaires, le premier par une nécessité de justice relative à chaque individu, l'autre par une nécessité de justice synthétique relative à la société totale quand elle aura accompli son évolution mortelle.

Nous terminons là cette étude de nos destinées transmondaines sous le triple rapport des certitudes de la foi, de celle de la raison , et des opinions théologiques. Les uns, sans doute, nous accuseront d'avoir eu trop de hardiesse, les autres d'en avoir eu trop peu. Nous disons à tous, que nous avons écrit après méditations profondes, recherches sérieuses, hésitations prolongées sur plusieurs questions, que devine facilement celui qui nous a lu ; qu'aucun système préconçu n'a présidé à nos appréciations ; que la bonne foi, la sincérité, le désir de plaire à Dieu et d'être utile aux hommes, ont été nos seuls guides, avec les titres mêmes qui nous sont présentés par notre Église, devant laquelle nous déposons à l'avance tout orgueil philosophique, si jamais sa grande voix (1) venait à s'expliquer plus formellement sur ces sortes de questions, ou si l'on nous prouvait qu'elle l'a déjà fait dans son passé. Toute notre âme s'exprime par deux sentiments ; celui d'une profonde impuissance pour soulever l'énorme poids de mystères dont le Ciel nous surcharge, et celui d'une grande lumière devant un petit nombre de vérités que Dieu met à la portée de notre esprit. Sous l'influence du premier sentiment nous nous jetons sans réserve dans les bras de la révélation et de l'Eglise. Sous l'influence du second, notre conscience est tellement fixée sur quelques principes qu'il lui serait à jamais impossible de les renier sans faire un crime. Mais nous avons la foi ; et cette foi consiste à croire que ces deux forces qui nous entraînent avec une égale irrésistibilité se trouveront toujours en harmonie.

Pourrions-nous mieux finir qu'en donnant au lecteur pour exemple de ces principes dont nous venons de parler celui qui ne cessera jamais de nous servir de règle sur le jugement des âmes dans l'éternité ? Nous l'empruntons à M. de Frayssinous, et le voici, tel qu'il le criait dans les chaires catholiques :

« Il faut le dire, il faut le proclamer hautement ; l'homme, au tribunal de Dieu, ne sera responsable que de la mauvaise foi dans sa conduite. »

Le Noir.

(1) Depuis le concile du Vatican, la voix de la papauté parlant *ex cathedra* est cette grande voix. (1874.)

IMMORTELLES (*Théol. mixt. scien. bot.*) — Ces fleurs dont on couronne les tombes en signe de foi à l'immortalité des âmes, appartiennent toutes à la famille des *composées*, tribu des *senécionidées*, sous-tribu des *gnaphaliées*. Leurs fleurs, de consistance sèche, se conservent très-longtemps avec leur coloration. Le Noir.

IMMUNITÉ, exemption des charges personnelles et réelles auxquelles le commun des sujets est assujetti envers le souverain. Les *immunités* accordées aux ecclésiastiques par les princes chrétiens, sont un point de discipline qui regarde de plus près les jurisconsultes que les théologiens (1) ; mais l'on a écrit de nos jours

(1) Les priviléges dont jouissait autrefois le clergé de France sont abolis. Gousset.

contre ce privilége avec tant de prévention et tant d'indécence, on l'a présenté sous un jour si odieux, que nous ne pouvons nous dispenser de faire à ce sujet quelques réflexions.

Jésus-Christ, dans l'Evangile, a décidé en général, en parlant des tributs, qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu. *Matth.*, c. 22, ℣. 21. Il en avait donné lui-même l'exemple, en faisant payer le cens pour lui et pour saint Pierre, c. 17, ℣ 26. Saint Paul dit à tous les fidèles en général et sans exception : « Rendez à chacun » ce qui lui est dû, le tribut ou l'im» pôt à celui qui a droit de l'exiger, » etc. » *Rom.*, c. 13, ℣. 7.

On conçoit que, sous les empereurs païens, les ministres de la religion chrétienne ne jouirent d'aucun privilége ni d'aucune exemption; ils étaient même intéressés à ne pas faire connaître leur caractère. Tertullien, dans son *Apologétique*, chap. 42, représente aux magistrats que personne ne paie les tributs et ne satisfait aux charges publiques avec plus de fidélité que les chrétiens ; qu'ils se font un point de conscience de ne commettre en ce genre aucune fraude.

Lorsque Constantin, devenu seul possesseur de l'empire, eut embrassé la religion chrétienne, il jugea convenable de concilier beaucoup de respect à ses ministres, surtout aux évêques et de leur accorder des priviléges. Il exempta les clercs de toutes les charges personnelles, de tous les emplois publics onéreux, dont les devoirs les auraient détournés de leurs fonctions. Non-seulement il accorda aux évêques la juridiction sur les ministres inférieurs, le pouvoir de les juger et de les punir selon les lois de l'Eglise, mais il trouva bon que les fidèles les prissent pour arbitres dans leurs contestations, et il leur confia l'inspection sur plusieurs objets d'utilité publique, tels que le soin des prisonniers, la protection des esclaves, la charité envers les enfants exposés et autres personnes misérables, le droit de réprimer plusieurs abus contraires à la police, parce que ces divers objets étaient trop négligés par les magistrats civils.

Mais on ne voit pas que ce prince ni ses successeurs aient exempté de tributs ou d'impôts les biens possédés par les clercs. Sur la fin du quatrième siècle, saint Ambroise disait : « Si » l'empereur demande le tribut, nous » ne le refusons point ; les terres de » l'Eglise le paient, nous rendons à » Dieu et à César ce qui lui appar» tient. » *Epist.* 32. Il y avait cependant plusieurs charges réelles dont les clercs étaient exempts. Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 5, c. 3, § 4 et suiv.

Après la conquête des Gaules par les Francs, Clovis, devenu chrétien, dota plusieurs églises, accorda aux clercs l'*immunité réelle et personnelle* ; on le voit par le premier concile d'Orléans, tenu l'an 507, can. 5. Dans les révolutions qui arrivèrent sous ses successeurs, l'état du clergé n'eut rien de fixe, il fut tantôt dépouillé et tantôt rétabli dans ses droits. Insensiblement nos rois, touchés des marques de fidélité que le clergé leur a données dans tous les temps, ont mis les choses sur le pied où elles sont aujourd'hui. La seule question que l'on puisse élever, est de savoir si les *immunités* du clergé sont contraires à la justice distributive et au bien de l'État : nous soutenons qu'elles ne le sont point.

1° Le clergé n'est pas le seul corps qui en jouisse, la noblesse et les magistrats ont les leurs. Cette distinction a lieu non-seulement en France, mais chez toutes les nations policées; on l'a vue dans tous les temps comme aujourd'hui, dans les fausses religions comme dans la vraie. Les Romains les Egyptiens, les Indiens, les Chinois, ont jugé que les ministres de la religion devaient être distingués de la classe commune des citoyens, ne devaient point être détournés de leurs devoirs par des emplois civils, mais tenir un rang et jouir d'une considération qui les rendît respectables.

Il est juste, sans doute, que des hommes consacrés par état au service de leurs semblables, n'aient point d'autre charge à supporter, qu'ils aient une subsistance honnête et assurée; il n'y a pas plus de raison de prendre sur ce fonds de quoi subvenir à une autre charge, que de re-

trancher une partie de la solde des militaires, ou des honoraires des magistrats.

2° Les ennemis du clergé affectent de supposer que ce corps, dont ils exagèrent les richesses, ne contribue en rien aux charges communes, ou n'en supporte qu'une très-légère partie. C'est une double erreur, réfutée par la notoriété publique. L'auteur du *Droit public de France* observe « qu'il n'est point de corps de l'État » dans lequel le prince trouve plus » de ressources que dans le clergé » de France. Outre les charges com» munes à tous les sujets du roi, il » est facile au clergé de justifier que » depuis 1690 jusqu'en 1760, il a payé » plus de 379 millions; que par con» séquent dans l'espace de soixante » et dix ans, il a épuisé cinq fois ses » revenus, qui, sans en déduire les » charges, objet considerable, ne » montent qu'à 60 millions ou envi» ron. » *Droit public de France*, t. 2, pag. 272.

Depuis ce temps-là, les contributions du clergé, loin de diminuer, ont augmenté. Par les déclarations du roi, données à ce sujet en différents temps, l'on peut voir à quoi se monte la dette que le clergé a contractée pour fournir aux besoins de l'État. Il est prouvé que ses contributions annuelles sont à peu près le tiers de son revenu, puisque c'est à cette proportion que l'on taxe les pensions sur les bénéfices.

Indépendamment de cette charge ordinaire, on vient de voir en 1782 avec quelle générosité le clergé, sans y être contraint, sait se prêter et faire des efforts pour subvenir aux besoins extraordinaires de l'État.

Cet exemple, qui n'est pas le seul, démontre qu'il est d'une saine politique de ne pas charger indistinctement et en même proportion toutes les classes de citoyens, afin d'avoir une ressource assurée dans les cas pressants et extraordinaires. Peut-on citer une seule calamité publique, soit générale, soit particulière, dans laquelle les ministres de l'Eglise n'aient pas donné l'exemple d'une charité courageuse et attentive, et ne se soient dépouillés pour assister les malheureux? Que les contributions du clergé se fassent sous le nom de *décimes*, de *don gratuit*, ou sous un autre, qu'importe, dès qu'elles ne tournent pas moins à la décharge des autres citoyens.

Nous pourrions démontrer encore l'absurdité des plaintes de nos déclamateurs modernes, par les différentes révolutions qui sont arrivées, soit en France, soit dans les autres États de l'Europe. Quelle utilité le peuple a-t-il retirée des vexations et du brigandage exercés en différents temps envers le clergé? On se souviendra longtemps du mot de Charles-Quint, qui dit que Henri VIII, en dépouillant le clergé de son royaume, avait tué l'oie qui lui pondait tous les jours un œuf d'or.

BERGIER.

IMMUTABILITÉ, attribut en vertu duquel Dieu n'éprouve aucun changement. Dieu est immuable quant à sa substance, puisqu'il est l'être nécessaire. Il l'est quant à ses idées ou à ses connaissances, puisqu'elles sont éternelles; il l'est quant à ses volontés ou à ses desseins, puisqu'il a voulu de toute éternité ce qu'il fait dans le temps et tout ce qu'il fera jusqu'à la fin des siècles. L'Etre infini est, a été et sera toujours parfaitement simple et de l'unité la plus rigoureuse; il ne peut rien perdre ni rien acquérir.

Il dit lui-même : » Je suis *celui qui* » *est*, je ne change point. *Malach.*, » c. 3, ℣ 6. Dieu ne ressemble point » à un homme pour nous tromper, » ni à un mortel pour changer; peut» il ne pas faire ce qu'il a dit, ou ne » pas accomplir ce qu'il a promis? » *Num.*, c. 23, ℣ 19. Vous avez créé, » Seigneur, le ciel et la terre; ils » passeront, mais vous demeurerez; » vous les changerez comme on re» tourne un habit, mais vous êtes » toujours le même, votre durée ne » finira jamais. » *Ps.* 101, ℣ 26

L'éternité proprement dite emporte essentiellement l'*immutabilité*. Dieu a voulu de toute éternité ce qu'il a fait dans le temps et tout ce qui sera jusqu'à la fin des siècles. Cette volonté éternelle s'exécute sans que Dieu

fasse de nouveaux décrets ou forme de nouveaux desseins. De toute éternité il a prévu avec une certitude entière tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera : cette éternité correspond à tous les instants de la durée des êtres A l'égard de Dieu, il n'y a ni passé ni futur ; tout est présent à son entendement divin ; il ne peut pas lui survenir un nouveau motif de vouloir.

A la vérité, notre esprit borné ne conçoit point comment Dieu peut être tout à la fois libre de faire ce qu'il veut, et cependant immuable ; nous ne pouvons avoir de la liberté de Dieu qu'une idée analogue à notre propre liberté, et celle-ci ne peut s'exercer sans qu'il nous survienne un changement. C'est pour cela même que l'Ecriture sainte nous parle des actions de Dieu comme de celles de l'homme, semble lui attribuer des affections humaines, de nouvelles connaissances, de nouvelles volontés, du repentir, etc. Dieu dit à Abraham : « A présent je connais que tu me « crains, puisque pour m'obéir tu « n'as pas épargné ton fils unique. » *Gen.*, c. 22, ℣. 12. Dieu, sans doute, savait d'avance ce que ferait Abraham. Jérémie dit aux Juifs : « Corri- « gez-vous, écoutez la voix du Sei- « gneur votre Dieu, et il se repentira « du mal dont il vous a menacés. » *Jerem.*, c. 26, ℣. 13 et 19. Dieu épargne les Ninivites, après avoir déclaré qu'il allait les détruire, etc. Mais, de toute éternité, Dieu savait ce qui arriverait et ce qu'il ferait.

Ainsi, lorsque nous prions Dieu de nous pardonner, d'accorder telle grâce, de ne pas punir un pécheur vivant ou mort, etc., nous ne supposons point que Dieu changera de volonté ou de résolution ; mais nous supposons que Dieu, de tout éternité, a prévu la prière que nous faisons, et veut y avoir égard. De l'*immutabilité* de Dieu il s'ensuit qu'il accomplit toutes ses promesses : mais il ne s'ensuit point qu'il exécute toutes ses menaces, parce qu'il peut pardonner sans déroger à sa justice. « Les me- » naces de Dieu, dit saint Jérôme, » sont souvent un effet de sa clémen- » ce. » *Dialog.* 1 *contra Pelag.*, c. 9. » » Si Dieu voulait damner, dit saint » Augustin, il ne menacerait pas, il se tairait. » *Serm.* 22, n. 3. (1)

BERGIER

(1) Les incrédules prétendent que l'immutabilité de Dieu détruit la liberté. Dieu, disent-ils, est immuable ; ses propriétés le sont comme lui ; sa volonté l'est aussi ; il ne peut vouloir une chose et une autre : il n'est donc pas libre.

D'abord, quand nous serions dans l'impuissance de concilier la liberté et l'immutabilité de Dieu, ce ne serait pas une raison pour contester l'un ou l'autre de ces deux attributs. Dès que deux vérités sont reconnues comme certaines, on ne peut être admis à prouver qu'elles sont contradictoires. Il y a dans le monde même physique une multitude de choses que nous ne comprenons point, qui nous offrent des difficultés insolubles, et qu'on est cependant forcé de croire d'après le sens commun. Serait-il étonnant qu'ils s'en trouvât dans l'Etre infini et nécessairement incompréhensible ?

Mais est-il bien vrai que nous n'ayons aucun moyen de concilier la liberté de Dieu avec son immutabilité ? Non, certainement : car, premièrement, dans l'opinion très-probable de l'éternité non successive, on ne voit aucune contradiction entre ces deux attributs. *Voyez* l'article ETERNITÉ. Dans cet instant qui compose toute son éternité, Dieu veut librement tout ce qui existe ; et il ne peut plus changer, puisqu'il n'y a pas d'autre instant où le changement puisse s'opérer. L'acte de sa volonté est toujours le même ; car, dans le même moment, il ne peut pas avoir deux volitions opposées. Tout changement exige une succession ; et un vouloir, comme tout autre chose, ne peut pas être en même temps le même et différent. Cette réponse suffirait encore pour résoudre l'objection proposée. On n'est pas fondé à nous opposer une incompatibilité d'attributs, s'il y a un système raisonnable dans lequel ils soient compatibles.

Secondement, en supposant même l'éternité successive, je dis que même dans ce système, on ne peut démontrer qu'il y ait opposition entre la liberté et l'immutabilité. En effet, l'objection est fondée sur une fausse idée de la liberté divine. La question n'est pas de savoir si Dieu, ayant formé de toute éternité la détermination de créer le monde tel qu'il est, a pu former une détermination différente. Il s'agit de savoir si cette résolution prise par lui de toute éternité, l'a été librement, ou s'il y a été alors nécessité par sa nature. La liberté de Dieu ne pouvant pas, comme nous l'avons observé, contrarier ses autres attributs, est et doit être différente de celle de l'homme. L'homme qui a formé une résolution, peut en changer, parce qu'il peut lui survenir de nouveaux motifs, de nouvelles connaissances, de nouveaux intérêts, de nouvelles passions. Mais rien de tout cela ne peut atteindre Dieu. Il ne peut donc pas avoir de raison pour changer. Primitivement, éternellement, Dieu a voulu par un seul acte de sa volonté tout ce qui est et tout ce qui sera à jamais. Cet acte originaire a-t-il été libre ? voilà ce dont il s'agit. Les incrédules ne prouvent certainement pas que Dieu a été nécessité à ce décret éternel, en disant que Dieu, après l'avoir rendu, n'a pas pu le changer. Ils dénaturent l'état de la question, et ne prouvent que ce qui ne leur est pas contesté. Ainsi, même dans le système de l'éternité successive, se concilient pleinement les deux dogmes de la liberté et de l'immutabilité divines. Dieu a exercé sa liberté en formant le décret universel de la création de tous les êtres ; il manifeste son immutabilité par l'invariable permanence de ce dé-

IMPANATEURS, IMPANATION. On a nommé *impanateurs* les luthériens, qui soutiennent qu'après la consécration le corps de Jésus-Christ se trouve dans l'eucharistie avec la substance du pain, que celle-ci n'est point détruite, et qui rejettent ainsi le dogme de la transsubstantiation ; et l'on appelle *impanation* la manière dont ils expliquent cette présence, lorsqu'ils disent que le corps de Jésus-Christ est avec le pain, dans le pain ou sous le pain, *in*, *sub*, *cum* : c'est ainsi qu'ils s'expriment.

On pourrait aussi appeler *impanation* le sentiment de quelques auteurs jacobites, qui, en admettant la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, supposent une union hypostatique entre le Verbe divin et le pain et le vin. Assémani, *Bibl. orient.*, t. 2. c. 32.

Cette opinion, qui avait déjà paru du temps de Bérenger, fut renouvelée par Osiander, l'un des principaux luthériens ; en parlant de l'eucharistie, il s'avança jusqu'à dire : *Ce pain est Dieu.* Une si étrange opinion, dit M. Bossuet, n'eut pas besoin d'être réfutée ; elle tomba d'elle-même par sa propre absurdité, et Luther ne l'approuva point. D'autres prétendent que la nature humaine de Jésus-Christ, en vertu de son union substantielle à la Divinité, participe à l'immensité divine, est présente partout, conséquemment se trouve dans le pain consacré ; et ils nomment *ubiquité* cette immensité du corps de Jésus-Christ. *Voy.* UBIQUITÉ.

Mais de quelque manière que les luthériens expliquent leur opinion, elle est évidemment contraire au sens littéral et naturel des paroles de Jésus-Christ. Lorsqu'il a donné son corps à ses disciples, il ne leur a pas dit : *Ici est mon corps*, ni *Ce pain est mon corps*, mais *Ceci est mon corps* : donc ce qu'il présentait à ses disciples était son corps, et non du pain.

Aussi les calvinistes, qui n'admettent point la présence réelle, ont beaucoup écrit contre le sentiment des luthériens ; ils leur ont prouvé que si Jésus-Christ est réellement, corporellement et substantiellement présent dans l'eucharistie, il faut nécessairement avouer qu'il y est présent par transubstantiation ; que deux substances ne peuvent être ensemble sous les mêmes accidents ; que s'il faut absolument admettre un miracle, il est plus naturel de s'en tenir à celui que soutiennent les catholiques, qu'à celui que supposent les luthériens. Or, Luther, de son côté, n'a cessé de soutenir que les paroles de Jésus-Christ emportent dans leur sens littéral une présence réelle, corporelle et substantielle. Ainsi le dogme catholique se trouve établi par ceux même qui font profession de le rejeter.

L'*impanation* des luthériens se nomme aussi *consubstantiation*. Voyez *Hist. des Variat.*, l. 2. n. 3, p. 31 et suiv.

BERGIER.

IMPARFAIT, IMPERFECTION. Lorsque les manichéens soutenaient que des créatures aussi imparfaites que nous sommes ne peuvent être l'ouvrage d'un Dieu tout-puissant et bon, saint Augustin leur répondait qu'il n'y a rien dans la nature d'absolument *imparfait*, de même qu'il n'y a rien non plus d'absolument parfait, parce que toute créature est nécessairement bornée. La perfection et l'*imperfection* sont des notions purement relatives. Ainsi l'homme est un être *imparfait* en comparaison des anges ; mais il est plus parfait qu'un animal ou qu'une plante. Il en est de même des individus comparés les uns aux autres ;

cret. Il a voulu librement que le monde fût tel qu'il est ; il le veut immuablement.

« Mais, dira-t-on, Dieu, dans cette explication, » n'a été libre qu'au moment où il a formé la réso- » lution de créer. Il ne l'est plus maintenant, et » toutes ses volitions sont nécessaires. »

Dieu, ayant ordonné librement dans son éternité tous les êtres, tous les événements qui devaient à jamais avoir lieu, n'a plus eu d'emploi à faire de sa liberté. Il n'a pu rien ajouter à son décret, puisqu'il avait tout décrété. Il n'a eu rien à y changer, puisqu'il avait tout réglé avec sagesse, et qu'il n'a pu lui survenir de motifs de changement. Il n'est plus libre, c'est-à-dire sa liberté n'a plus d'objet. Il en a fait tout l'usage qu'il voulait à jamais en faire. Ses volitions actuelles sont nécessaires : elles le sont d'une nécessité non absolue, mais hypothétique ; elles sont les conséquences nécessaires de sa première volition librement formée. Elles sont, à proprement parler, non pas nécessaires, mais nécessitées par sa propre volonté. Cette nécessité ne détruit donc pas la liberté de Dieu, puisqu'elle est l'effet de l'usage que Dieu a fait de sa liberté. — *Dissertation sur l'existence de Dieu*, par le cardinal de la Luzerne.

GOUSSET.

rien n'est donc absolument parfait que l'Etre infini.

C'est précisément parce que Dieu est tout-puissant, qu'il a pu faire des créatures plus ou moins parfaites les unes que les autres à l'infini. Quelque degré de perfection que l'on suppose à une créature, il faut nécessairement convenir que Dieu pouvait lui en donner davantage, puisque sa puissance n'a point de bornes. Toute créature est donc toujours *imparfaite* en comparaison de ce qu'elle pourrait être. Si Dieu n'en pouvait point créer de telles, il ne pourrait rien faire du tout.

Chaque degré de perfection que telle créature a reçu de Dieu est un bienfait purement gratuit : Dieu ne lui devait rien, pas même l'existence ; ce qu'elle a reçu est donc un effet de la bonté de Dieu. Ainsi les divers degrés de perfection ou d'*imperfection* des créatures ne prouvent pas plus contre la bonté divine que contre la puissance infinie.

Les apologistes des manichéens et les athées ne s'entendent pas eux-mêmes, lorsqu'il prétendent qu'un Dieu tout-puissant et bon n'a pas pu faire des créatures aussi *imparfaites* qu'elles le sont. Quand elles le seraient encore davantage, il ne s'ensuivrait rien ; et quand elles seraient plus parfaites, la même objection reviendrait toujours. *Voyez* saint Aug., *L. contra epist. fundam.*, cap. 30. n. 33 ; c. 37, n. 43 ; *L.* 1. *contra advers. Legis et Prophet.*, cap. 5 n. 7 ; c. 6, n. 8. *Epist.* 186 *ad Paulin.*, c. 7, n. 22. etc. *Voy.* Bien et Mal, Bonheur et Malheur.

Bergier

IMPASSIBLE. *Voy.* Passible.

IMPECCABILITÉ, état de celui qui ne peut pécher. C'est aussi la grâce qui nous met hors d'état de pécher. La félicité des bienheureux dans le ciel leur donne ce privilége. Les théologiens distinguent différentes espèces ou divers degrés d'*impeccabilité*. Celle de Dieu lui appartient par nature et en vertu de ses perfections infinies ; celle de Jésus-Christ, en tant qu'homme, lui convient à cause de l'union hypostatique ; celle des bienheureux est une conséquence de leur état ; celle des hommes vivants est l'effet d'une grâce qui les confirme dans le bien. Ainsi la croyance de l'Eglise est que la sainte Vierge a été exempte de tout péché par une grâce particulière ; mais ce privilége s'appelle plutôt *impeccance* qu'*impeccabilité*.

Il a nécessairement fallu distinguer ces deux choses dans les disputes excitées par les pélagiens, qui prétendaient que l'homme, par les seules forces de sa nature, peut s'élever à un tel degré de perfection, qu'il n'ait plus besoin de dire : *Seigneur, pardonnez-nous nos offenses*. Saint Augustin a soutenu contre eux, avec raison, que l'homme par sa nature n'est jamais impeccable, et que s'il est assez heureux pour ne jamais pécher, c'est l'effet d'une grâce surnaturelle et particulière.

A la vérité, avec le secours des grâces ordinaires, il n'est aucun péché en particulier que l'homme ne puisse éviter ; mais il ne s'ensuit pas qu'il puisse les éviter tous en général, et passer le cours de sa vie sans en commettre un seul. Cette perfection n'est point compatible avec la faiblesse de l'humanité ; elle ne peut venir que d'une suite de grâces extraordinaires. On conçoit cependant que cette nécessité vague et indéterminée de pécher quelquefois, ne nuit à la liberté d'aucune action, prise en particulier.

Bergier.

IMPÉNITENCE, endurcissement de cœur, qui retient un pécheur dans le vice et l'empêche de se repentir. Les Pères et les commentateurs entendent assez communément de l'*impénitence* finale ce qui est dit dans l'Evangile du péché contre le Saint-Esprit, qui ne se pardonne ni en ce monde ni en l'autre.

Mais en quel sens cette application serait-elle juste, si le pécheur impénitent à la mort n'était assisté par aucune grâce, par aucun mouvement du Saint-Esprit, s'il était absolument et entièrement abandonné de Dieu ? Lorsque saint Etienne disait aux Juifs : « Vous résistez toujours au Saint-» Esprit, comme vos pères, » *Act.*, c. 7, ℣. 51, il entendait, sans doute : Vous résistez à la grâce qui vous excite

à vous convertir. Si donc le pécheur qui meurt dans l'*impénitence* pèche contre le Saint-Esprit, il résiste aussi à la grâce qui le presse de se repentir. Ainsi, en traitant de l'*impénitence finale*, il faut éviter de faire entendre ou de supposer que c'est un effet de l'abandon de Dieu, et du refus qu'il fait alors de la grâce.

Dieu, sans doute, par un trait de sa justice, refuse alors quelquefois au pécheur ces grâces fortes sans lesquelles il ne vaincra pas son obstination ; mais l'excès de la malice du pécheur n'est pas un titre pour exiger ou pour attendre de Dieu une plus grande mesure de grâces : il est évident que, dans ce cas, la faute est tout entière de la part du pécheur, et qu'on ne peut pas l'attribuer au défaut de la grâce. Les passages de l'Ecriture, par lesquels on a quelquefois voulu prouver le contraire, ne signifient rien de plus que ce que nous disons. *Voy.* ENDURCISSEMENT.

BERGIER.

IMPIE, IMPIÉTÉ. L'usage ordinaire est de nommer *impiété* le mépris formel et affecté de la religion. Dans plusieurs livres modernes, on a dit qu'un *impie* est celui qui blasphème contre un Dieu qu'il croit et qu'il adore dans le fond de son cœur ; que c'est un auteur inconséquent et hérétique qui écrit contre une religion qu'il avoue. L'on ajoute qu'il ne faut pas confondre un *impie* avec un *incrédule ;* que celui-ci est un homme qui a des doutes et qui les propose au public ; qu'il est à plaindre, et non à détester ou à punir.

Mais si un homme est très-coupable lorsqu'il blasphème contre une religion, de la vérité de laquelle il est intérieurement convaincu, peut-il être innocent, lorsque, dans le doute, il en parle avec autant de mépris que s'il était invinciblement persuadé de sa fausseté ? Il sera, si on le veut, moins *impie* que dans le premier cas, mais il ne sera pas absolument exempt d'*impiété*. Le simple doute ne donne pas droit de parler sur le ton de la conviction, sur un sujet qui intéresse tous les hommes : c'est cependant ce que font tous les incrédules. Les plus célèbres d'entre eux ont avoué que la plupart de leurs disciples sont des libertins dissipés et sans mœurs, qui sont ennemis de la religion *par un fond de perversité naturelle* ; qu'ils la méprisent *sur parole*, sans en avoir examiné les preuves ; qu'ils la foulent aux pieds *en tremblant et avec remords*. Ce fait est confirmé par l'aveu et par la conduite de tous ceux qui se convertissent ; ils cessent d'être incrédules dès qu'ils ont renoncé au libertinage ; ils conviennent que, dans les plus violents accès de leur frénésie, ils n'étaient exempts ni de crainte ni de remords. Ainsi tous se reconnaissent coupables d'*impiété*.

Qu'un homme qui a des doutes sur la religion consulte en particulier et de bonne foi ceux qu'il croit capables de l'instruire ; rien de mieux : mais quand il aura publié ses doutes et qu'il les aura communiqués à d'autres, quel avantage en reviendra-t-il, ou à lui, ou au public ? Si ses doutes le tourmentent, c'est une cruauté de vouloir en infecter les autres ; s'il se félicite de les avoir, il ment lorsqu'il fait semblant de chercher à les dissiper.

Lorsqu'un homme a des doutes sur la justice d'une loi qui le gêne ou qui le condamne, et qu'il les communique à un jurisconsulte ou à un magistrat, il fait bien ; s'il écrit pour prouver l'injustice de la loi, pour rendre odieux le gouvernement qui la protége et les juges qui la suivent, c'est un séditieux, il travaille à soulever la société contre les lois. On ne blâme point un malade qui consulte les médecins pour se guérir ; mais s'il communiquait aux autres sa maladie, afin de voir s'ils y trouveront un remède, ce serait un forcené.

Que devons-nous donc penser d'un écrivain qui, sous prétexte de proposer ses doutes, déclame avec fureur contre la religion, se permet les impostures, la calomnie, les insultes contre ceux qui l'enseignent ou qui la croient, témoigne non-seulement qu'il n'a aucune envie d'être détrompé, mais qu'il serait bien fâché de l'être ? Avons-nous tort de le regarder comme un *impie ?*

On nous représente qu'il faut être

circonspect dans l'accusation d'*impiété* : nous en convenons ; mais il faudrait aussi que les incrédules fussent plus réservés à taxer d'hypocrisie, de fourberie, d'imposture ou de fanatisme, ceux qui ne pensent pas comme eux.

Epicure disait que les vrais *impies* sont ceux qui attribuent aux dieux des faiblesses, des passions, des vices ou des actions criminelles, comme faisaient les païens ; il n'avait pas tort. Mais lorsqu'il refusait à la Divinité toute espèce de providence et d'inspection sur les actions des hommes, qu'il ôtait à ceux-ci toute crainte de châtiment pour le crime, était-il lui-même exempt d'*impiété?* Il sapait par le fondement la religion et la vertu ; le culte qu'il affectait de rendre aux Dieux ne pouvait pas être fort sincère. L'usage a toujours été de nommer *pieux* un homme qui aime la religion et qui la pratique par affection ; donc tout homme qui la déteste et voudrait la détruire, est *impie* dans toute la rigueur du terme. *Voyez* INCRÉDULE. BERGIER.

IMPLICITE, enveloppé. Une vérité est *implicitement* renfermée dans une autre, lorsqu'elle en découle par voie de conséquence. Qu'il y ait, par exemple, deux volontés en Jésus-Christ, la volonté divine et la volonté humaine, c'est un dogme *implicitement* renfermé dans cet autre dogme, qu'il y a en lui deux natures complètes et douées de toutes les facultés qui leur sont propres ; et il est prouvé qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, parce qu'il est Dieu et homme. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.* I. Tim., c. 2. ℣. 4. Cette proposition révélée en renferme *implicitement* une autre, savoir, que Dieu veut donner et donne en effet à tous les hommes des moyens de salut. Ainsi toute conclusion théologique doit être *implicitement* renfermée dans une proposition révélée.

Quiconque croit à l'infaillibilité de l'Eglise et se soumet à son enseignement, a une foi *implicite* à toutes les vérités qu'elle enseigne, puisqu'il est disposé à les croire formellement dès qu'elles lui seront proposées. Mais cette foi *implicite* et générale ne suffit pas à un chrétien ; il y a des vérités qu'il est obligé de connaître en particulier et de croire d'une foi explicite. *Voyez* FONDAMENTAUX.

« Les articles de foi, dit saint Thomas, se sont multipliés par la succession des temps, *non pas quant à la substance*, mais quant à leur explication et à la profession plus expresse que l'on en a faite ; car tout ce que nous croyons aujourd'hui a été cru de même par nos pères *implicitement*, et sous un moindre nombre d'articles. » 2,2, *q*. art. 7. Quelques incrédules ont conclu de là que, selon saint Thomas, nous croyons aujourd'hui comme articles de foi des dogmes que les premiers chrétiens ne croyaient pas et dont ils n'avaient aucune connaissance. Le passage du saint docteur prouve précisément le contraire (1). BERGIER.

(1) Les paroles citées de saint Thomas sont de la plus rigoureuse exactitude ; il ne craint pas de dire que « les articles de foi se sont multipliés » et que pour plusieurs, » ce que nous croyons était cru par nos pères, » mais « implicitement et sous un moins grand nombre d'articles. » Il dirait la même chose encore bien mieux aujourd'hui. Mais Bergier, dans sa réponse à la déduction de « quelques incrédules » va trop loin ; il altère saint Thomas en disant que ses paroles prouvent le contraire de leur assertion en tant qu'elle avance « que nous croyons aujourd'hui des articles de foi... dont les premiers chrétiens n'avaient pas connaissance. » Cette assertion réduite à ces termes est vraie ; les premiers chrétiens n'en avaient point une connaissance *explicite* ; ils n'y avaient qu'une croyance *implicite*, en croyant généralement toute la doctrine de l'église définie et à définir. Mais quel inconvénient y a-t-il à accorder cela ? C'est précisément le progrès dans l'église dont Pie IX a donné la mesure et qu'explique si bien saint Thomas après saint Vincent de Lérins, dans la phrase citée par Bergier.

En ce qui est des dogmes implicites renfermés, par conséquence logique, dans les articles de foi déclarés, ils constituent, avant qu'ils ne soient élevés à cette dignité, des certitudes catholiques seulement, dont la négation n'est point une hérésie formelle ; et ils ne constituent ces certitudes que quand les théologiens ont pensé à les déduire ; autrement ils ne sont que des choses ignorées qui pourront être connues un jour. Pourquoi, en effet, la théologie ne pourrait-elle pas faire des inventions dans l'ordre de la foi comme la philosophie en peut faire dans son ordre et la science dans le sien ? toute invention n'est qu'une déduction tirée d'idées anciennes à des idées implicitement renfermées dans les anciennes ; et le concile du Vatican a implicitement consacré ce principe, dans l'ordre de la foi, en disant dans sa constitution *Dei filius*, que « la droite raison non-seulement démontre les fondements de la foi, mais encore, éclairée par la lumière de celle-ci, la développe. »

IMPLUVIUM. (*Théol. hist. fêt.* etc.) — On appelle *impluvium* une cour environnée de murailles, qui entoure quelquefois les églises. Ce nom vient probablement de ce que cette cour, qui n'est pas couverte, est exposée à la pluie, *in pluvia*, sous la pluie.

Le Noir.

IMPOSITION DES MAINS, cérémonie ecclésiastique usitée dans plusieurs de nos sacrements, et dans quelques autres circonstances ; elle consiste à étendre la main ou les mains sur la tête de celui qui est l'objet de la cérémonie. Les Grecs la nomment χειροτονία, de χείρ, *la main*, et τείνω, *j'étends* ; il en est parlé dans plusieurs endroits de l'Ecriture, surtout du nouveau Testament : c'est un signe d'affection, d'adoption et de confiance.

Lorsqu'un vieillard met la main sur la tête d'un enfant, c'est comme s'il disait : Voilà un enfant qui m'est cher ; je souhaite qu'il prospère. On amenait à Jésus-Christ des enfants, pour qu'il leur imposât ses mains divines, en signe d'affection et de protection, *Matth.*, c. 19, ℣ 13, etc. Un citoyen qui conduisait un enfant devant les magistrats, et lui mettait la main sur la tête, signifiait par là qu'il l'adoptait pour son fils : ainsi Jacob adopta les deux fils de Joseph, en mettant ses mains sur leur tête. *Gen.*, c. 48, ℣ 14. Un maître qui, en donnant une commission à son esclave, lui mettait la main sur la tête, lui disait par là : Je compte sur ta fidélité. Dans les assemblées du peuple, les chefs mettaient la main sur la tête de ceux qu'ils désignaient pour élever à la magistrature.

Non-seulement Jésus-Christ touchait de sa main les malades qu'il voulait guérir, mais il dit que ceux qui croiront en lui guériront de même les malades en leur imposant les mains. *Marc.*, c. 16, ℣ 18.

Nous voyons que les apôtres se servaient de l'*imposition des mains* pour donner le Saint-Esprit ou pour administrer aux fidèles le sacrement de confirmation. *Act.*, c. 6, ℣ 6, etc. Ils employaient la même cérémonie pour ordonner les ministres de l'Eglise, et les associer à leurs fonctions. *Act.*, c. 13, ℣ 3 ; *I. Tim.*, c. 4, ℣ 14, etc.

Dans la suite l'usage s'établit d'*imposer les mains* à ceux que l'on mettait au nombre des catéchumènes, pour témoigner que l'Eglise les regardait dès ce moment comme ses enfants ; à ceux qui se présentaient pour subir la pénitence publique, ensuite pour leur donner l'absolution ; aux hérétiques pour les réconcilier à l'Eglise ; aux énergumènes pour les exorciser ; enfin les évêques employaient ce geste pour donner la bénédiction au peuple. *Voyez* Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 10, c. 1, § 2 ; l. 18, c. 2, § 1 ; l. 19, c. 2, § 4, etc.

L'on a donc nommé *imposition des mains* non-seulement la confirmation et l'ordination, mais encore la pénitence et le baptême. Quelques auteurs ecclésiastiques ont désigné par ce terme même les paroles sacramentelles ; ils ont dit : *Manus impositiones sunt verba mystica.* La loi de réconcilier les hérétiques par l'*imposition des mains* signifie quelquefois la confirmation, et d'autres fois la pénitence ; il est dit indifféremment : *Manus eis imponantur in pœnitentiam et in Spiritum sanctum.*

Le sacrement de pénitence est ainsi appelé, parce qu'il produit sur les âmes le même effet que l'*imposition des mains* de Jésus-Christ ou des apôtres produisait sur les malades. Enfin le baptême est nommé *imposition des mains* par le concile d'Elvire, *can.* 39, et par le premier concile d'Arles, *can.* 6. On s'exprimait ainsi, soit afin de garder le secret des mystères, soit parce que la même cérémonie a lieu dans ces divers sacrements. *Traité sur les formes des sept Sacrements*, par le Père Merlin, c. 18 et 23.

Tout le monde convient que dans plusieurs cas l'*imposition des mains* était une simple cérémonie et non un sacrement ; mais la question entre les protestants et les théologiens catholiques est de savoir si l'on doit penser de même de celle par laquelle

Bergier et les gallicans n'allaient pas jusques-là, et la secte présente des vieux catholiques s'acharne à n'y point aller non plus. Erreur. V. Progrès dans l'église.

Le Noir.

les apôtres donnaient le Saint-Esprit et confirmaient les fidèles dans la foi, et de celle par laquelle ils ordonnaient les ministres de l'Eglise. Les derniers soutiennent que l'une et l'autre sont des sacrements qui donnent la grâce à celui qui les reçoit, lui impriment un caractère, et que la seconde donne des pouvoirs surnaturels que n'ont point les simples fidèles.

En effet, que manque-t-il à une cérémonie qui donne le Saint-Esprit, pour qu'elle soit un sacrement? Elle a été instituée par Jésus-Christ, puisque les apôtres s'en sont servis; elle exprime la grâce qu'elle opère, par les paroles dont elle est accompagnée; elle est nécessaire, puisque la foi des fidèles est toujours exposée à des tentations. Les *impositions des mains*, qui étaient de simples cérémonies, ont cessé dans l'Eglise; mais la confirmation a toujours été pratiquée, elle y subsiste encore. V. Confirmation.

De même saint Paul dit à Timothée: « Ne négligez point la grâce qui est en » vous, qui vous a été donnée par la » prière avec l'*imposition des mains* » des prêtres. Je vous avertis de res» susciter la grâce de Dieu qui est » en vous par l'*imposition de mes* » *mains*. » I. *Tim.*, c. 4, ℣ 14; *II. Tim.*, c. 1, ℣ 6.

Voilà donc une grâce particulière donnée à Timothée par l'*imposition des mains*, pour lui faire remplir saintement les diverses fonctions du ministère ecclésiastique dont l'apôtre le charge, et qu'il lui expose en détail. Depuis ce moment, l'Eglise chrétienne n'a jamais cessé d'ordonner et de consacrer ses ministres par la même cérémonie; elle l'a toujours regardée comme un sacrement. *Voyez* Ordre, Ordination.

Dans l'un ni dans l'autre de ces deux cas l'*imposition des mains* n'a jamais été faite par le peuple, mais par les évêques et par les prêtres: preuve évidente que les ministres de l'Eglise ne tiennent point du peuple leur mission ni leur pouvoir, mais de Jésus-Christ, qui la leur donne par l'ordination. Jamais les simples fidèles ne se sont persuadés que par l'*imposition de leurs mains* ils pouvaient donner la grâce, le Saint-Esprit et des pouvoirs surnaturels. Ce rit, aussi ancien que l'Eglise, et toujours pratiqué dans les mêmes circonstances, démontre l'erreur des hétérodoxes, qui ne veulent reconnaître dans les prêtres ni mission divine, ni caractère, ni pouvoirs surnaturels, mais une simple commission ou députation du peuple.

Nous convenons que, dans la deuxième *Epître aux Corinthiens*, c. 8, ℣ 19, le mot *ordinatus*, χειροτονηθείς, ne signifie qu'une simple députation des Eglises, donnée à un des disciples pour accompagner saint Paul; mais aussi l'apôtre ne parle point là d'une grâce accordée à ce disciple, comme il fait à l'égard de Timothée. Parce que l'*imposition des mains* n'était pas toujours un sacrement, il ne s'ensuit pas qu'elle ne l'ait jamais été.

Les interprètes ne sont pas d'accord sur l'*imposition des mains* dont parle saint Paul, *Hebr.*, c. 6, ℣ 2. Les uns pensent que c'est celle qui précédait ou accompagnait le baptême, d'autres l'entendent de la confirmation, d'autres de la pénitence ou de l'ordination.

Quelques théologiens ont soutenu que l'*imposition des mains* était un rit essentiel à l'absolution, et que c'était la matière du sacrement de pénitence; mais ce sentiment n'est pas le plus suivi. Le plus grand nombre pensent que cette cérémonie, usitée dans l'Eglise primitive pour réconcilier les pénitents, n'a jamais été regardée comme faisant partie du sacrement.

Spanheim, Tribbechovius et Braunius ont fait des traités de l'*imposition des mains*.

Bergier.

IMPOSTEUR. En fait de religion, un *imposteur* est un homme qui enseigne aux autres une doctrine à laquelle il ne croit pas lui-même; qui se donne pour envoyé de Dieu, sans pouvoir en fournir aucune preuve; qui emploie le mensonge pour tromper les ignorants. On ne peut pas donner ce nom à celui qui se trompe lui-même de bonne foi, et qui induit les autres en erreur. Lorsque les incrédules taxent d'*imposture* tous ceux

qui enseignent la religion ou qui la défendent, ils se rendent eux-mêmes coupables de ce crime; ils savent par expérience que l'on peut croire sincèrement à la religion, puisqu'ils ont été croyants avant d'être incrédules.

Plusieurs déistes ont soutenu d'un ton très-affirmatif que toutes les erreurs religieuses, toutes les superstitions et les abus dont le genre humain a été infecté, sont l'ouvrage de la fourberie des *imposteurs* ou des faux inspirés. Ils se trompent; s'ils y avaient refléchi, ils auraient vu que le très-grand nombre des erreurs sont venues de faux raisonnements, et qu'il n'a pas été nécessaire d'employer le mensonge pour égarer les hommes. C'est un point de fait qu'il est important d'établir.

1° Il est est clair que la plupart des erreurs et des superstitions sont des conséquences du polythéisme et de l'idolâtrie : or, le polythéisme a été fondé sur de faux raisonnements, et non sur de fausses révélations. En effet, un instinct naturel a persuadé à tous les hommes que la matière est par elle-même inerte et passsible, incapable de se mouvoir; que tout corps qui a du mouvement est mû par un esprit. De ce principe incontestable Platon conclut que le mouvement régulier de l'univers suppose, ou qu'il y a dans le tout une seule âme qui le conduit, ou une âme particulière dans chacun des corps. *In Epinom.*, pag. 982. Le stoïcien Balbus soutient la même chose dans le second livre de Cicéron, sur la nature des dieux; il dit qu'il y a de la raison et du sentiment dans toutes les parties de la nature; d'où il conclut que les astres, les éléments et tous les corps qui paraissent animés, sont des dieux ou des parties de la Divinité. Mais le peuple, les ignorants, ont imaginé plus aisément que chaque partie qui se meut est un Dieu particulier, qu'ils n'ont conçu la grande âme du monde supposée par les stoïciens. Celse, dans Origène, l. 4, n. 84 et suivants, soutient très-sérieusement que les bêtes sont douées d'une intelligence supérieure à celle de l'homme. Ainsi le monde entier s'est trouvé peuplé de divinités innombrables; le culte des animaux, la plus grossière de toutes les erreurs, a été fondé sur un raisonnement philosophique; on a supposé dans les brutes un esprit supérieur à celui qui anime le corps de l'homme.

Un autre préjugé populaire a été de supposer tous ces dieux semblables à l'homme, de leur attribuer les inclinations, les affections, les passions, les actions naturelles à l'humanité; de là les mariages, les généalogies, les aventures, les crimes des dieux, les rêveries des poëtes et toutes les absurdités de la mythologie. Dès qu'une fois l'erreur fondamentale a été universellement établie, il n'a pas été nécessaire que des *imposteurs* prissent la peine de la propager; elle a passé des pères aux enfants, et a fait chaque jour de nouveaux progrès.

2° L'idolâtrie a dû s'ensuivre. Il est naturel à l'homme de vouloir avoir sous ses yeux les objets de son culte; dès qu'il a cru que les dieux s'intéressaient à lui, étaient sensibles à ses hommages, il s'est persuadé que ces dieux assisteraient aux pratiques de religion qu'il faisait pour eux; habiteraient dans les statues par lesquelles il les représentait, viendraient se repaître de la fumée des sacrifices. De là tout le cérémonial du paganisme copié sur le culte rendu au vrai Dieu par les premiers habitants du monde. Il n'a donc pas été nécessaire que les prêtres en fussent les premiers auteurs; dans l'origine, chaque particulier était le prêtre et le pontife de sa famille.

Comment honorer les dieux, sinon par les mêmes signes qui servent à honorer les hommes? Les présents ou les offrandes, les prières, les postures respectueuses, les parfums, les libations, les attentions de propreté, etc., sont devenus des actes de religion. Quand même Dieu ne les aurait pas prescrits à nos premiers pères, les hommes n'auraient pas eu besoin du ministère des inspirés pour composer le rituel religieux. L'offrande la plus naturelle que l'on puisse faire à la divinité est celle de la nourriture qu'elle nous accorde ;

les peuples agriculteurs lui ont présenté les fruits de la terre ; les peuples chasseurs, pêcheurs ou pasteurs, ont sacrifié les animaux dont ils se nourrissaient. Vainement Porphyre et d'autres ont imaginé que les sacrifices sanglants n'étaient offerts qu'aux génies que l'on supposait malfaisants et amis de la destruction ; dès que l'odeur de ces sacrifices excitait l'appétit des hommes, il a été naturel de supposer qu'elle plaisait aux dieux (1).

Mais les sacrifices de sang humain, quel est l'*imposteur* ou plutôt le démon infernal qui les a suggérés aux idolâtres? le démon de la vengeance. Sans supposer qu'ils ont pu venir de la cruauté des peuples anthropophages, on sent qu'une famille ou une horde d'hommes féroces a regardé les ennemis de ses dieux, a prétendu plaire à ceux-ci en leur immolant ceux que le sort de la guerre avait remis entre ses mains. On sait qu'encore aujourd'hui, chez la plupart des nations sauvages, tout étranger est regardé d'abord comme un ennemi.

3. L'homme, persuadé que ses dieux lui savaient gré de son culte et s'intéressaient à son bonheur, s'est imaginé qu'ils lui révéleraient ce qu'il avait envie de savoir. La fureur de connaître l'avenir lui a fait espérer qu'il en viendrait à bout par leur secours. Il a regardé la plupart des phénomènes naturels comme des pronostics ; pouvait-il manquer de regarder les rêves comme une inspiration des dieux? Les divers aspects des astres annoncent souvent d'avance les changements de température de l'air, le beau temps ou la pluie ; il a conclu : donc ce sont les dieux qui nous parlent ; de là les illusions de l'astrologie judiciaire. Le vol, les cris, les différentes attitudes des oiseaux, présagent le vent, les orages ou le calme : donc ils peuvent prédire les événements futurs ; voilà les *auspices* établis. On voit par l'inspection des entrailles des animaux, si les eaux, l'air, les pâturages, le sol sur lequel ils vivent, sont favorables à l'établissement d'une colonie: donc l'on peut y lire aussi le succès bon ou mauvais de toute autre entreprise. Tel a été le raisonnement des *aruspices*. Nous pourrions découvrir, par la même analogie, le fondement de toutes les autres espèces de *divination*. Les stoïciens y donnaient leur suffrage; Cicéron s'en plaint amèrement dans le livre qu'il a fait sur ce sujet : croirons-nous que les stoïciens étaient tous des *imposteurs* ? ils raisonnaient d'après les principes du polythéisme.

4° La magie, les enchantements, la confiance aux paroles efficaces, les sortiléges, etc., sont nés des premières tentatives de la médecine et des fausses observations des phénomènes de la nature. Tel événement est venu à la suite de tel autre ; donc le premier est la cause de ce qui s'est ensuivi : c'est le raisonnement que font les ignorants sur les rencontres fortuites. Un écrivain moderne très-instruit observe que, dans l'origine, la superstition eut pour principe l'impatience de se délivrer d'un mal présent, qu'elle fut entée sur la médecine et non sur la religion. *Histoire de l'Amérique*, par Robertson, tom. 2. p. 451. Le premier qui a été trompé par une observation fausse, en a séduit vingt autres, sans avoir l'intention de leur en imposer. Rendons assez de justice aux hommes, pour croire que le nombre des ignorants crédules est beaucoup plus grand que celui des *imposteurs* malicieux.

5° Nous ne voyons de même aucun vestige de la fourberie des *imposteurs* dans la pratique des austérités excessives, des mutilations, des pénitences destructives, des abstinences forcées, etc. Non-seulement les pythagoriciens, les orphiques, les stoïciens, les nouveaux platoniciens, prêchaient l'abstinence, mais plusieurs épicuriens la pratiquaient, sans avoir été trompés par aucune révélation. Les Orientaux poussent le jeûne à une austérité qui nous étonne ; les peuples errants et sauvages font souvent de même par nécessité. Si l'on veut se donner la peine de consulter l'*Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*,

(1) Voyez es articles DIEU, FABLES, IDOLATRIE.
GOUSSET.

t. 2, p. 213 et suiv., l'on verra que plusieurs nations se tourmentent, se mutilent, se rendent difformes, sans aucun motif de religion. L'ignorance, la paresse, l'intérêt sordide, une fausse politique, la crainte de maux imaginaires, et d'autres passions plus honteuses, suffisent, dans le ministère des *imposteurs*, pour suggérer aux hommes tous les travers et toutes les absurdités possibles.

Rien n'est donc plus mal fondé que la prévention des déistes, qui attribuent aux fausses révélations, aux prétendus inspirés, aux prêtres intéressés et fourbes, toutes les erreurs religieuses et tous les crimes de l'humanité. S'ils étaient meilleurs philosophes, ils verraient mieux les vraies causes du mal, et loin de s'en prendre à la révélation, ils n'en accuseraient que la faiblesse et les vues étroites de la raison subjuguée par les passions. La révélation primitive avait suffisamment prévenu toutes les erreurs; si les hommes avaient été fidèles à en suivre les leçons, ils ne se seraient jamais égarés.

Nous ne prétendons pas nier qu'il y ait eu des *imposteurs* au monde : la vanité, l'intérêt, l'ambition de gagner la confiance, ont suffi, sans doute, pour en susciter. Ils ont pu accréditer et confirmer les erreurs, mais ils n'en sont pas les premiers auteurs ; ils ont profité des préjugés déjà établis, mais ils ne les ont pas fait naître. La plupart ont été des législateurs qui voulaient fonder une police plutôt qu'établir une religion nouvelle. Les philosophes mêmes ont été plus coupables sur ce point que les autres hommes; ce sont eux qui ont égaré les Indiens, ou du moins qui les ont confirmés dans l'erreur : nulle part ils n'ont eu le courage de l'attaquer et de la dissiper.

Nous n'ignorons pas non plus que les auteurs sacrés, les Pères de l'Eglise et de grands théologiens ont regardé l'idolâtrie et ses suites comme un effet de la malice du démon, et nous n'avons aucun dessein de combattre cette vérité; mais nos adversaires ne croient point aux opérations du démon, ils n'accusent que les hommes, et c'est à nous de démontrer leur injustice. Pour causer tout le mal, le démon n'a pas eu besoin d'inspirer des *imposteurs*; il lui a suffi de mettre en jeu les passions des particuliers les plus ignorants.

Un paradoxe des déistes, encore plus insoutenable, est de supposer qu'un *imposteur* peut être dupe de ses propres fictions ; qu'après avoir commencé par la fourberie, il peut se persuader enfin qu'il est inspiré de Dieu et que ses desseins sont favorisés du ciel. A moins qu'un homme n'ait l'esprit entièrement aliéné, il n'imaginera jamais que Dieu approuve la fourberie et la fait réussir par des moyens surnaturels : un insensé, parvenu à ce degré de démence, ne pourrait séduire personne.

Lorsqu'un homme qui se donne pour envoyé de Dieu ne montre dans toute sa conduite aucun signe d'orgueil, d'ambition, d'intérêt, de dureté envers ses semblables ; lorsqu'il condamne et défend sans restriction toute espèce de mensonge et toute mauvaise action, même faite à bonne intention, qu'il pratique lui-même tout ce qu'il enseigne aux autres, qu'il se livre sans résistance à la mort pour confirmer la vérité de sa mission, l'accuser d'*imposture* est un blasphème absurde. Lorsque la religion qu'il établit porte d'ailleurs tous les caractères de la divinité, c'est un autre blasphème de supposer que Dieu s'est servi d'un *imposteur* pour l'établir. Un athée seul peut calomnier l'auteur de cette religion.

Cependant de nos jours on a trouvé bon de publier un *Traité des trois Imposteurs*, et l'on a voulu désigner par là Moïse, Jésus-Christ et Mahomet. Nous ignorons pourquoi l'auteur a oublié Zoroastre : il mérite autant, pour le moins, d'être taxé d'*imposture* que le législateur des Arabes ; il pouvait même y joindre les philosophes indiens, auteurs ou protecteurs de l'idolâtrie de leurs compatriotes ; mais il avait sans doute ses raisons pour n'en pas parler. Il commence par nier la Providence, et soutient qu'il n'y a point d'autre Dieu que l'univers : on ne doit pas être étonné qu'en parlant ainsi de l'athéisme, il juge que toute religion est absurde,

et que tout fondateur de religion est un *imposteur*. Mais s'il fallait compter les *imposteurs* qu'il affirme lui-même à ses lecteurs, on ferait un volume entier.

Aux articles JÉSUS-CHRIST et MOÏSE, nous faisons voir que ces deux envoyés de Dieu ont porté un caractère tout différent de celui des *imposteurs*. Aux mots MAHOMÉTISME, PARSIS, ZOROASTRE, nous prouvons que le législateur des Perses et celui des Arabes ont montré en eux des signes d'*imposture* qu'il est impossible de méconnaître. BERGIER.

IMPOSTEURS (le livre des trois) (*Théol. hist. bibliog.*) — Ce livre dont on a tant parlé, sur lequel on a fait courir tant de fables et dont Bergier vient de dire un mot, est sans nom d'auteur ; c'est un ouvrage athée qui a été imprimé avec le millésime de 1598, mais qui, d'après M. J. G. Muller est du milieu du XVI[e] siècle. Il en existe deux manuscrits, l'un plus court sous le titre : *De imposturis religionum breve compendium*, l'autre plus long sous le titre : *De tribus impostoribus*. Voici le résumé qu'en donne M. Muller dans le *Dictionnaire encycl. de le théol. cathol.*

« D'abord il établit que les motifs allégués contre l'athéisme ne peuvent être maintenus ; que les preuves de l'existence de Dieu sont insuffisantes ; il critique notamment la preuve *ex consensu gentium*, à peu près dans le ton des Fragments de Wolfenbüttel (1), et démontre, dans l'esprit des matérialistes, l'inutilité du culte. Mais, en supposant l'existence de Dieu, comment pouvons-nous en acquérir la certitude? demande le livre. Si c'est par le témoignage de notre cœur et de notre intelligence, nous sommes et devons être déistes ; si c'est par la Révélation, nous avons le choix entre beaucoup de prétendues révélations, mais surtout entre le mosaïsme, le Christianisme et l'islamisme, qui tous trois s'accusent réciproquement de fraude et affichent chacun la prétention d'être seul vrai. Il faudrait donc avant tout examiner ces prétendues religions et ces soi-disant révélations, qui toutes portent de nombreuses traces de fraude. Or, d'une part, cet examen est impossible, à cause des obscurités qui enveloppent l'histoire de leur origine ; d'autre part, dans les circonstances les plus favorables, cet examen suppose un jugement et des connaissances que personne ne possède au degré requis, et qui sont absolument insuffisants parmi l'immense majorité des hommes.

« La traduction française *des Trois Imposteurs*, la seule connue, la seule qui, sauf le texte latin, porte le fameux titre, traite en six chapitres les sujets suivants :

« 1. Des fausses notions de Dieu. Au lieu d'interroger sa raison, on ajoute foi aux opinions, aux imaginations, aux préjugés, aux *impostures* d'autrui.

« 2. Des motifs pour lesquels les hommes se représentent un être invisible ou un Dieu. On compte parmi ces motifs l'ignorance des causes physiques, la crainte des accidents naturels, dont la politique et la fraude ont tiré parti. La doctrine des causes finales est absurde.

« 3. On expose le sens du mot religion, et on répond à la question de savoir pourquoi il y a tant de religions dans le monde. Toutes ces religions sont l'œuvre de la politique, et les trois principaux fondateurs de religions n'ont agi que dans un but politique.

« 4. Les attributs de Dieu sont inconciliables entre eux et avec la nature de Dieu même, et ne sont que le reflet des facultés humaines transportées en Dieu. Le dogme d'une vie future et de l'existence des esprits est insoutenable.

« 5. On parcourt les diverses opinions de la philosophie sur l'âme humaine ; la doctrine de Descartes est réfutée, tandis que l'auteur se prononce en faveur de l'identité de l'âme avec un éther lumineux.

« 6. Enfin le sixième chapitre traite de l'origine et de la fausseté de la croyance aux esprits et aux démons. »

LE NOIR.

(1) *Voy* WOLFENBUTTEL.

IMPOTS CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. (*Théol. hist. génér.*) — Les Hébreux n'eurent d'abord à payer qu'une espèce d'*impôts*, l'*impôt* ecclésiastique; mais, quand ils s'établirent en monarchie, vinrent aussitôt, ainsi que le leur avait prédit Samuel d'une manière saisissante, les *impôts* civils qui n'empêchaient pas l'*impôt* ecclésiastique de subsister toujours ; mais cet *impôt* n'en était pas un à proprement parler, du moins dans sa partie principale qui était la dîme, puisque cette part des récoltes allait à nourrir à peu près un dixième de la nation, toute la tribu de Lévi.

Voici le sommaire que donne M. Buss des deux catégories d'*impôts* chez les Juifs :

« I. Les *impôts ecclésiastiques* consistaient soit dans le payement de la dîme, des prémices des récoltes et des premiers-nés, fait aux prêtres et aux lévites, soit dans le payement annuel d'un demi sicle pour l'entretien du sanctuaire, par chaque Israélite âgé de plus de vingt ans (1).

« Le Pentateuque, il est vrai, ne dit pas expressément que cette contribution était annuelle, et il ne parle de l'acquittement de cet *impôt* qu'une fois pendant le pèlerinage à travers le désert (2); mais le texte du livre deuxième des Paralip., 24, 6, où le roi Joas réclame le payement de l'*impôt* du temple, en rappelant simplement la loi mosaïque, prouve que la prescription entendait bien parler d'une contribution annuelle.

« II. Les *impôts civils* ne paraissent pas chez les Hébreux avant l'introduction de la royauté. Les rois se firent payer des *impôts* en nature (3), demandèrent des dons volontaires (4), exigèrent, dans des cas extraordinaires, des capitations (5), ou *impôts* personnels, des octrois (6), des régales (1) et des corvées (2). tout en laissant naturellement subsister les *impôts* ecclésiastiques.

« Pendant l'exil, ceux qui étaient restés dans le pays eurent à payer au roi de Babylone un tribut, qui n'est d'ailleurs pas plus nettement déterminé, φόρον ὡρισμένον, dit Josephe (3). Après l'exil, ceux qui revinrent furent obligés de payer à la cour de Perse divers *impôts* dont les noms ne sont pas intelligibles pour nous, que la Vulgate traduit simplement par *vectigal tributum* et *reditus* (4), et dont les fonctionnaires ne firent pas toujours la rentrée sans les alourdir par de coupables exactions (5).

« Plus tard, lorsque la Palestine fut soumise aux rois d'Égypte et de Syrie, ceux-ci exigèrent aussi des *impôts* considérables des Juifs. Le tribut annuel du traité fait, par exemple, sous Ptolémée Évergète, s'élevait à seize talents d'argent, somme que le mode de perception devait considérablement augmenter, puisque les traitants et sous-traitants devaient encore avoir leur profit dans la perception (6). Les Juifs payaient aux rois de Syrie des octrois, des capitations, l'*impôt* du sel, de la couronne, le tiers de la moisson, la moitié des récoltes de fruit (7), et ces contributions étaient fréquemment affermées (8). Lorsqu'ils eurent secoué le joug syrien, les *impôts* qu'ils payèrent aux princes indigènes consistèrent surtout en *impôts* fonciers et industriels (9), en octrois (10), accises (11), et souvent en contributions de guerre (12). Ces *impôts* subsistèrent la plupart lorsque la Judée passa sous la domination des Romains. (13). »

(1) *Exode*, 30, 12, 13. Le sicle = 4 drachmes, la drachme = 91 centimes; donc 1/2 sicle = 1 fr. 82 c. Bécherelle, art. *Sicle*. D'antres prétendent que le sicle, valant toujours 4 drachmes, ne faisait que 2 fr. 6 c. ou même que 1 fr. 26 c. *Voir* Bouillet, *Dict. des Sciences*, art. *Sicle*.
(2) *Exode*, 38, 25.
(3) I *Rois*, 8. 15; 17, 25. IV *Rois*, 3, 4.
(4) I *Rois*, 10, 27; 16, 20. III *Rois*, 10, 25. II *Paracl.*, 17, 5.
(5) IV *Rois*, 15, 20, 23, 35.
(6) III *Rois*, 10, 15.

(1) I *Amos*, 7, 1.
(2) I *Rois*, 8, 12, 16.
(3) *Antiq.*, X, 9, 1.
(4) *Esdras*, 4, 13, 20 ; 7, 24.
(5) *Néhém.*, 5, 15.
(6) Jos., *Antiq.*, XII, 4, 5.
(7) I *Mach.*, 10, 29; 11, 35; 3, 39. Jos., *Antiq.*, XII, 3, 3; XIII, 8, 3.
(8) I *Mach.*, 11, 28; 13, 15.
(9) Jos., *Antiq.*, XV, 9, 1 ; 10, 4 ; XVII, 2, 1 ; 8, 4.
(10) *Ibid.*, XIV, 10, 6, 22.
(11) *Ibid.*, XVII, 8, 4.
(12) *Ibid.*, XIV, 11, 12.
(13) *Matth.*, 22, 17, Jos., *Antiq.*, XVI, III, 1; 3.

IMPOTS MODERNES. (*Théol. mixt. écon. sociale.*) — V. BUDGET.

IMPOTS ROMAINS, DENIER DE SAINT-PIERRE, etc. (*Théol. hist. Eglis. et Etat.*) — Durant le moyen-âge, le Saint-Siége recevait des revenus soit de contrées, soit de villes, soit de couvents, soit de chapitres, etc. Ceux qu'il recevait d'états entiers provenaient d'offrandes volontaires et formaient ce qu'on appelait le *denier de saint Pierre*. Ces *impôts* avaient des origines diverses parmi lesquelles figurait assez souvent la simple reconnaissance envers la papauté de ce qu'elle avait favorisé avec succès chez le peuple qui payait ces redevances, l'introduction du Christianisme.

« Le montant de ces *impôts*, dit M. Éberl, était, dans beaucoup de cas, très-insignifiant, et n'était qu'un signe de reconnaissance pour un service autrefois rendu ou un simple témoignage de fidélité. Ainsi il y avait dans le diocèse de Munich-Freysing un couvent qui donnait tous les trois ans un amict et une aube à l'église de Saint-Jean de Latran ; chaque abbé de Reichenau, lors de sa consécration, offrait deux chevaux blancs, un livre des Évangiles et un livre des Épîtres pour la messe ; l'évêque de Bamberg envoyait annuellement un mulet caparaçonné. Les villes d'Italie tenues à des contributions les remettaient souvent en nature ; celles d'au delà des monts expédiaient un tribut annuel en argent. Le premier tribut de ce genre qui fut payé par tout un pays est le fameux *denier de saint Pierre* d'Angleterre. Plusieurs États d'Europe payaient un tribut en argent, comme l'Angleterre......

« Malgré ces revenus, nombreux en apparence, les énormes dépenses dans lesquelles sa position politique l'entraînait alors mirent souvent Rome dans l'embarras. Ainsi le pape Pascal II écrit à Anselme de Cantorbéry, par rapport à l'envoi du *denier de saint Pierre* : *Scis enim quantis inopiæ circumvallemur angustiis.*

« Les fréquentes révoltes des Romains, les difficultés que créaient les Hohenstaufen au Saint-Siége, et la retenue de l'*impôt* habituel, furent autant de causes de ces tristes embarras. Guillaume d'Angleterre avoua à Grégoire VII que, durant son séjour de trois années en France, le *denier de saint Pierre* avait été levé très-négligemment. Pascal se plaint à Henri Ier en ces termes : *Eleemosyna S. Petri ita perperam doloseque collecta est ut neque mediam ejus partem hactenus Ecclesia Romana susceperit*. La Suède, au temps d'Honorius, était en retard de cinq ans pour le *denier de saint Pierre*. Innocent se plaignit de ce que la Pologne lui envoyait son tribut en mauvaises monnaies. Ces circonstances expliquent pourquoi les Papes envoyèrent des questeurs dans les pays soumis au tribut. »

LE NOIR.

IMPRÉCATION, discours par lequel on souhaite du mal à quelqu'un.

Certains critiques, plus appliqués à blâmer les livres saints qu'à en acquérir l'intelligence, se sont récriés sur les *imprécations* qu'ils ont cru voir dans les psaumes et dans les prophètes ; ils n'ont pas compris que ce sont des prédictions, et rien de plus.

Le psaume 108 paraît être une *imprécation* continuelle que David fait contre ses ennemis ; mais on voit, par le ℣ 18 et les suivants, que c'est une prédiction des châtiments que Dieu fera tomber sur eux, et non une prière que David fait à Dieu de les punir. Si on prenait ses paroles dans ce dernier sens, la plupart des souhaits qu'il forme seraient non-seulement impies, mais absurdes. Un homme de bon sens peut-il demander à Dieu que la prière de ses ennemis soit un péché, que leurs fautes en soient jamais oubliées, etc., pendant qu'il implore pour lui-même la miséricorde de Dieu ? Quand on veut faire paraître coupables les auteurs sacrés, il faut du moins ne pas supposer qu'ils ont eu l'esprit aliéné.

Psaume 136, ℣ 9, il est dit, en parlant de Babylone : « Heureux celui qui prendra tes enfants et les » brisera contre les pierres ! » C'est une prophétie répétée mot pour mot

dans Isaïe, c. 13, ℣ 16; c. 14, ℣ 21, lorsqu'il prédit la ruine de cette ville célèbre. Ainsi, ces paroles signifient seulement : Celui qui massacrera tes enfants se croira heureux de pouvoir assouvir sa vengeance.

Dans le prophète Osée, c. 14, ℣ 1, nous lisons : « Périsse Samarie, parce » qu'elle a excité la colère du Sei» gneur; que ses habitants périssent » par l'épée, que ses petits enfants » soient écrasés, etc. » Mais le prophète ajoute : « Convertissez-vous, » Israël, au Seigneur votre Dieu. » Or, Samarie était la capitale du royaume d'Israël. Il serait absurde de prétendre qu'Osée fait des *imprécations* contre un peuple qu'il exhorte à se convertir, et auquel il promet les miséricordes de Dieu.

On prend aisément le vrai sens de ces passages, quand on sait qu'en hébreu les temps des verbes ne sont pas distingués par des signes aussi marqués que dans les autres langues, que l'impératif ou l'optatif ne désignent souvent que le futur. Dans notre langue, au contraire, le futur tient souvent lieu de l'impératif, parce que nous n'avons pas, comme les Latins, un futur de ce mode ; au lieu de *ritus patrios colunto*, nous disons, les rites nationaux *seront* observés.

Lorsque l'Eglise chrétienne répète dans ses prières les expressions des psaumes et des prophètes, elle applique à ses ennemis ce que les auteurs sacrés disaient des ennemis du peuple de Dieu ; mais son intention n'est jamais de faire des *imprécations* contre eux : en prédisant leur châtiment, elle prie Dieu de les éclairer et de les convertir, afin qu'ils puissent éviter les maux dont ils sont menacés. *Voyez* Malédiction.

Il y a dans l'*Histoire de l'Acad. des Inscript.*, t. 3. *in*-12, pag. 31, et tom. 8, pag. 64, les extraits de deux dissertations, l'une sur les *imprécations* des pères contre leurs enfants, l'autre sur celles que l'on prononçait en public contre un citoyen coupable, où l'on voit l'origine de cet usage, et l'idée qu'en avaient les anciens. Il est prouvé que c'est une conséquence des notions que tous les peuples ont eues de la justine divine. Bergier.

IMPRIMERIE (l'). (*Théol. hist génér.*) — *V.* Coster et Guttenberg pour l'histoire de l'invention de l'*imprimerie*. Nous ajouterons seulement ici, d'après M. Brunner, la liste des premières éditions de la Bible en impression.

« La première Bible latine (la célèbre Bible à quarante-deux lignes tantôt en deux, tantôt en trois volumes, sans division marquée) fut imprimée à Mayence par Guttenberg, qui fit les types et les presses, et par Fust, qui fournit l'argent, dans les années 1451-1455.

« 2. La seconde fut celle, plus rare encore, à trente-six lignes, d'Albert Pfister, élève de Guttenberg, en 1458, à peu près à la même époque que le magnifique Psautier *Psalterium*, qui sortit des presses de Fust et de Schöffer (lequel se servit pour la première fois de matrices pour cet ouvrage), en 1457, une seconde fois, en 1459, avec l'indication de l'année, du lieu d'impression et de l'imprimeur.

« 3. En 1442 parut, en deux volumes, la Bible latine à quarante-huit lignes, de Fust et Schöffer, réimprimée en 1472, puis plus souvent.

« 4. La Bible latine de Mentel et d'Eggestein, trois éditions successives, à Strasbourg, entre 1466 et 1469.

« 5. Puis furent imprimées de nombreuses éditions latines de la Bible, par exemple à Augsbourg, 1469, Bâle, 1470, Rome, 1471, Nurenberg, 1475, Paris, 1476, Venise, 1475, Naples, 1476, etc.

« Dès 1466 des Bibles *allemandes* furent imprimées à Strasbourg par Eggestein et par Mentel, depuis 1469 à Augsbourg (Pflanzmann), 1471 à Nurenberg (Prisener et Sensenschmidt), puis ailleurs, généralement ornées de gravures sur bois, et elles eurent un tel débit que, dès 1499, on fut obligé d'imprimer la douzième édition de cette dernière.

« Alors Fister y ajouta, à Ramberg, une *Bible des pauvres*, latine et allemande. Elle n'est, comme la Bible des pauvres xylographique, qu'un extrait de la sainte Ecriture.

« Il parut des Bibles en plat alle-

mand à Cologne, en 1483, et, en 1494, chez Etienne Arnds, à Lubeck.

« En 1473 on imprima des Bibles *françaises*, à Paris et Lyon ; depuis 1473 des Bibles *italiennes*, à Venise, chez Vendelin de Spira (Wencklin de Spire), 1471, un grand nombre d'éditions ; *espagnoles*, à Valence, 1477 et 1478 ; *hollandaises*, à Delft, 1477 ; *bohémiennes*, 1484 et 1489, à Prague et à Kuttenberg ; *anglaises*, *danoises*, *suédoises* et *polonaises*, depuis le commencement du seizième siècle.

« Ainsi la lecture des saintes Ecritures avait pris un essor immense bien avant la traduction de la Bible de Luther. » LE NOIR.

IMPUDICITÉ. C'est l'amour des voluptés sensuelles contraires à la pudeur et à la chasteté. Il n'est point de religion qui condamne cette passion avec plus de sévérité que le Christianisme, et l'on sent la nécessité de cette rigueur, lorsqu'on se rappelle à quels excès l'*impudicité* était portée chez les nations païennes. On avait poussé l'aveuglement jusqu'à la diviniser sous le nom de Vénus, et à s'y livrer, dans certaines occasions, par motif de religion. Le tableau que saint Paul a tracé des déréglements auxquels se sont abandonnés même les philosophes, fait frémir. *Rom.*, c. 1, ℣ 16. Il n'est que trop confirmé par le témoignage des auteurs profanes.

Quelques incrédules de nos jours, appliqués à contredire les auteurs sacrés, ont osé nier qu'aucun peuple se soit jamais livré à l'*impudicité* par motif de religion ; mais on leur a opposé tant de témoignages des écrivains profanes, qu'ils n'ont eu rien à répliquer.

Jésus-Christ, en condamnant, non-seulement les actions, mais les désirs et les pensées contraires à la pudeur, a porté le remède à la racine du mal. Un homme ne se livre à ces sortes de pensées que parce qu'il y cherche une partie du plaisir qu'il goûterait dans la consommation du crime, il ne lui manque que l'occasion pour s'en rendre coupable. C'est avec raison que ce divin maître a dit : « Celui « qui regarde une femme dans le » dessein d'exciter en lui de mauvais » désirs, a déjà commis l'adultère » dans son cœur. *Matth.*, c. 5, ℣ 28. »

Mais il est étonnant qu'une morale aussi sainte et aussi austère ait pu s'établir chez des peuples et dans des climats où avaient régné les plus affreux déréglements, que l'on ait élevé des sanctuaires à la virginité dans des lieux où l'*impudicité* avait eu des autels. Quand on suppose que cette révolution a pu se faire sans miracle, on connaît bien peu l'humanité.

Lorsque nos philosophes modernes ont osé faire l'apologie de cette même passion, enseigner dans leurs livres une morale aussi scandaleuse que celle des païens, ils ont achevé de démontrer le pouvoir surnaturel du Christianisme. Ils ont fait voir de quoi la raison et la philosophie sont capables, lorsqu'elles ne sont plus éclairées et retenues par une religion descendue du ciel, et combien la sainteté des maximes de l'Evangile était nécessaire pour réformer tous les hommes.

C'est par la même raison que les Pères de l'Eglise des quatre premiers siècles ont tant relevé le mérite de la virginité, et ont posé des maximes si austères sur la chasteté du mariage. Les critiques modernes qui se sont élevés contre cette morale, ont manqué de discernement et d'équité. *Voyez* CHASTETÉ, CONTINENCE, VIRGINITÉ, etc. BERGIER.

IMPURETÉ, action contraire à la chasteté. Toute espèce d'*impureté* est défendue par le sixième et par le neuvième commandement du Décalogue. Il est certain d'ailleurs que l'habitude de l'*impureté* est très-nuisible à la santé, énerve le corps et abrutit l'âme. BERGIER.

IMPURETÉ LÉGALE, souillure corporelle, pour laquelle il était défendu à un Juif de remplir les devoirs publics de religion, et de se tenir avec les autres hommes. En lisant les lois de Moïse, on est étonné de ce qu'il a déclaré *impures* tant de choses qui nous paraissent indifférentes ; qu'il ait regardé comme souillé celui qui aurait touché le cadavre d'un homme ou d'un animal, un reptile, un lé-

preux; une femme attaquée de ses maladies, etc. Il lui interdit l'entrée du tabernacle, et tout exercice public du culte divin; il lui ordonne de laver son corps et ses habits, de se tenir à l'écart le reste de la journée, etc.

Ces règlements étaient sages, soit comme religieux, soit comme politiques.

1° Les purifications religieuses ont été en usage chez tous les peuples du monde, et nous en voyons des exemples chez les patriarches. *Gen.*, c. 35, ỳ 2. C'est un symbole de la pureté de l'âme, et un témoignage du désir que nous avons de nous la procurer. Il est fondé sur la persuasion dans laquelle ont été tous les hommes, que, quand nous avons perdu la grâce de Dieu par le péché, nous pouvons la récupérer par la pénitence, et que Dieu pardonne au repentir. Sans cette croyance juste et vraie, l'homme, une fois coupable, persévérerait dans le crime par désespoir.

2° Dans les climats plus chauds que le nôtre, la propreté est beaucoup plus nécessaire, parce que la fermentation des humeurs et de tous les corps infects est plus à craindre. C'est sur cette expérience qu'était fondée la sévérité du régime diététique des Egyptiens, dont une partie est encore observée dans les Indes. Depuis que ces précautions ont été négligées par les mahométans, l'Egypte et l'Asie sont devenues le foyer de la peste. Le danger était le même, non-seulement dans le désert où étaient les Israélites, mais encore dans la Palestine : la lèpre, qui en fut rapportée par les croisés, ne le prouve que trop ; Moïse n'avait donc pas tort d'y veiller de très-près.

Il fallait faire de la propreté un point de religion, parce qu'un peuple qui n'est pas encore policé n'est pas capable d'agir par un autre motif. La conduite de Moïse est justifiée par le succès, puisque, selon l'aveu des auteurs profanes, les Juifs en général étaient sains, robustes, capables de supporter le travail : *Corpora hominum salubria et ferentia laborum.* TACITE.

Nous convenons que, dans la suite, les Juifs pervertis par la fréquentation de leurs voisins, attachèrent trop d'importance aux pratiques extérieures de leur loi, et en firent plus de cas que des vertus intérieures : les prophètes le leur ont souvent reproché; mais il ne s'ensuit rien contre la sagesse du législateur. Nous avouons encore que les Grecs et les Romains, qui n'avaient pas besoin des mêmes précautions dans leur pays, jugèrent que tous les usages des Juifs étaient superstitieux et absurdes; mais leur ignorance forme-t-elle un préjugé contre l'expérience de Moïse? Nous ne sommes pas encore parfaitement guéris de cette prévention : souvent l'on a blâmé des coutumes des nations étrangères, parce que l'on n'en connaissait ni les motifs ni l'utilité. *Voyez* LOIS CÉRÉMONIELLES, PURIFICATION, SAINTETÉ.

BERGIER.

IMPUTATION, terme dogmatique, dont l'usage est fréquent chez les théologiens; il se dit du péché et de la justice.

L'*imputation* du péché d'Adam est faite à sa postérité, puisque, par sa chute, tous ses descendants sont devenus criminels (1) devant Dieu, et qu'ils portent tous la peine de ce premier crime. Ce n'est pas ici le lieu de prouver qu'il n'y a rien d'injuste dans cette conduite de Dieu à l'égard du genre humain. *Voyez* PÉCHÉ ORIGINEL.

Selon la doctrine des protestants, le pécheur est justifié par l'*imputation* qui lui est faite de la justice de Jésus-

(1) Le mot *criminel*, ne s'appliquant, dans le langage ordinaire, qu'à celui qui s'est rendu coupable d'un péché actuel, ne doit point être employé ici par un théologien qui cherche à se faire comprendre et à faire comprendre comme n'étant point injuste et déraisonnable l'effet dont il s'agit. Pour expliquer les résultats du péché originel, le molinisme est plus rationnel et plus à la portée de tout le monde que le thomisme; et Bergier dans ces sortes d'articles est même plus que thomiste, il flaire le jansénisme. La coulpe ou tache originelle avec ses conséquences n'est point une *imputation* comme le veulent les protestants ; une telle imputation serait entachée d'injustice, et ce n'est point, non plus, une criminalité; c'est un état constitutionnel moral et physique, très-réel en soi, qui établit l'individu dans une infériorité sous tout rapport entre ce qu'il est et ce qu'il aurait été si la déchéance n'avait pas eu lieu.

LE NOIR.

Christ, et cette *imputation* se fait par la foi par laquelle il croit fermement que les mérites de Jésus-Christ lui deviennent propres et personnels ; conséquemment les protestants n'admettent, dans le pécheur réconcilié avec Dieu, qu'une justice extrinsèque, qui ne le rend pas formellement et intérieurement juste, mais qui le fait réputer tel ; qui cache ses péchés, mais qui ne les efface pas.

Ce qui nous justifie, disait Luther, ce qui nous rend agréables à Dieu, n'est rien en nous, n'opère aucun changement dans notre âme ; mais Dieu nous tient pour justes, lorsque par la foi nous nous approprions la justice et la sainteté de Jésus-Christ. Il ajoutait conséquemment, que l'homme est juste dès qu'il croit l'être avec une certitude entière. Il abusait des passages dans lesquels saint Paul dit que la foi d'Abraham *lui fut réputée à justice*, et qu'il en est de même de la foi de ceux qui croient en Jésus-Christ. *Rom.*, c. 4, ỳ 3, 24, etc. De cette doctrine de Luther il s'ensuivait que le repentir de nos péchés, l'aveu que nous en faisons, la résolution de nous corriger et de satisfaire à la justice divine par de bonnes œuvres, ne sont pas nécessaires à la justification, n'y entrent pour rien, et que les sacrements n'y contribuent en rien.

Les catholiques soutiennent, au contraire, que la grâce justifiante, qui est l'application des mérites de Jésus-Christ, est intrinsèque et inhérente à notre âme ; que non-seulement elle couvre nos péchés, mais les efface ; qu'elle renouvelle et change véritablement l'intérieur de l'homme ; qu'alors il est non-seulement réputé juste, saint, innocent et sans tache devant Dieu, mais qu'il l'est en effet. Cette justice, sans doute, nous est donnée par les mérites de Jésus-Christ, en vertu de sa mort et de sa passion ; ainsi la justice de ce divin Sauveur est la cause méritoire de notre justification, mais elle n'en est pas la cause formelle.

Lorsque saint Paul parle de la foi d'Abraham, entend-il une foi par laquelle Abraham se persuadait que la justice de Dieu lui était imputée ? Rien moins. Il entend la *confiance* qu'Abraham eut aux promesses de Dieu, à sa bonté, à sa puissance : promesses qui ne pouvaient être accomplies que par des miracles, et auxquelles Dieu semblait déroger, en lui ordonnant d'immoler son fils unique. C'est ainsi que l'apôtre lui-même explique la foi d'Abraham, *Hebr.*, c. 11. Donc, lorsqu'il parle de la foi de Jésus-Christ, il entend la confiance aux mérites, à la bonté, à la miséricorde de ce divin Sauveur ; confiance qui serait vaine, si elle n'était pas accompagnée du regret d'avoir offensé Dieu, de l'humble aveu de nos fautes, de la volonté de nous corriger et de satisfaire à la justice divine, puisque Dieu commande au pécheur toutes ces dispositions et les exige de lui.

De même, ce n'est pas la désobéissance d'Adam qui nous rend formellement pécheurs, quoique ce soit elle qui est la cause première du péché et de la punition ; mais nous naissons pécheurs ou souillés du péché, parce que nous naissons privés de la grâce sanctifiante qui devrait être en nous, dépouillés du droit au bonheur éternel que nous devrions avoir, infectés par la concupiscence, qui ne serait pas dans l'homme innocent. Ainsi le péché est aussi réellement en nous qu'il était dans Adam après sa chute (1). Donc il en est de même de la justice, lorsque nous l'avons récupérée.

Les protestants disent que le péché du premier homme nous est *imputé*, puisque nous sommes regardés comme coupables et punis à cause du péché d'Adam. Les catholiques

(1) Cela est faux selon le langage ordinaire, puisque, selon ce langage, on entend par péché l'acte coupable avec ses conséquences. Il y avait dans Adam, lors de sa chute, cet acte coupable, et dans Adam, après sa chute, les conséquences de cet acte qui étaient, avant tout, une véritable criminalité morale ; mais il n'y a rien de tout cela dans ses descendants ; il y a seulement, dans ces derniers, l'état moral et physique, qui résulte, dans un sujet qui n'a commis aucun acte mauvais, de sa génération par un père déchu ; or cet état ne prend le nom de péché originel que par sa relation à l'acte primitif du père qui est sa première cause, et il s'appelle plus proprement *tache originelle*, parceque ce dernier mot indique une privation de la couleur ou de la beauté primordiale. Il se cache sous l'insistance de Bergier à s'abstenir d'explications claires comme les nôtres, un gallicanisme janséniste

prétendent que ce n'est pas assez dire ; que non-seulement nous sommes réputés coupables, mais que nous sommes coupables en effet par le péché originel, et justement punis par cette raison (1). Conséquemment ils soutiennent que la justice de Jésus-Christ nous est non-seulement *imputée*, mais réellement communiquée par l'opération du Saint-Esprit, en sorte que, par sa justification, nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais rendus tels en effet par la grâce. C'est la doctrine du concile de Trente, sess. 6, *de justif.*, can. 10 et suiv.

Il ne faut pas se persuader que cette dispute entre les catholiques et les protestants ne soit qu'une subtilité scolastique, ou une pure distinction métaphysique, entre la cause efficiente et la cause formelle de la justification ; outre qu'il est absurde de dire : Je suis justifié et mes péchés me sont pardonnés, puisque je le crois fermement, il s'agit principalement des conséquences. De la doctrine des protestants il s'ensuit que la contrition, la confession, la satisfaction et les bonnes œuvres n'entrent pour rien dans la pénitence et dans la conversion ; que les sacrements n'opèrent aucun effet réel dans notre âme, que toute leur efficacité consiste à exciter la foi ; qu'ainsi le baptême ne produit rien à l'égard d'un enfant qui est incapable d'avoir la foi. Il s'ensuit que, malgré tous les crimes possibles, un pécheur ne cesse pas d'être réputé juste aux yeux de Dieu, dès qu'il se persuade que la justice de Jésus-Christ lui est imputée ; de là est né le dogme absurde et pernicieux de l'inamissibilité de la justice. *Voyez* Inamissible. Les protestants sont forcés d'admettre toutes ces erreurs, s'ils veulent raisonner conséquemment. *Voyez l'Hist. des Variat.*, tom. 1, l. 1, c. 10 et suivants. Grotius même leur a reproché que leur doctrine sur l'*imputation* de la justice a refroidi parmi eux le zèle des bonnes œuvres. *In Riveti Apol. Discuss.* Et le docteur Arnaud leur a prouvé, par l'aveu des réformateurs mêmes, qu'elle a corrompu les mœurs parmi eux. *Voy. Renversement de la Morale*, etc., p. 43 et suiv., et l'article Justification.

Bergier.

(1) Nous ne sommes, d'après le catholicisme, ni *réputés* coupables, ni *coupables en effet ;* le premier mot, qui est celui de Luther, exprimerait une injustice évidente contraire aux attributs du créateur ; le second, qui est propre aux Baïus et aux Jansénius, exprimerait, selon le langage ordinaire, une contradiction, attendu que, selon ce langage il n'y a culpabilité que par suite d'un acte coupable du sujet coupable, et qu'ici l'acte manque dans ce sujet lui-même. Pourquoi aussi, ce mot *punis ?* Il n'y a punition proprement dite que dans le père ; dans la postérité ce n'est qu'une conséquence. Renonçons à ces mots *coupables* et *punis*, et à leur place mettons *déchus* et *privés de la gloire originelle.* Alors tout s'explique. Je sais bien que je suis moliniste en parlant de la sorte ; mais plus de la moitié des théologiens le sont aussi sur cette question, et par conséquent j'ai droit de l'être en théologie ; en philosophie je suis obligé de l'être par la raison seule. Le Noir.

INACTION, cessation d'agir. Les mystiques entendent par là une privation de mouvement, une espèce d'anéantissement de toutes les facultés de l'âme, par lequel on ferme la porte à tous les objets extérieurs, une extase dans laquelle Dieu parle immédiatement au cœur de ses serviteurs. Cet état d'*inaction* est, selon leurs idées, le plus propre à recevoir les lumières du Saint-Esprit. Dans ce repos et cet assoupisssment de l'âme, Dieu, disent-ils, lui communique des grâces sublimes et ineffables.

Quelques-uns cependant ne font pas consister l'*inaction* dans une indolence stupide ou dans une suspension générale de tout sentiment ; ils entendent seulement que l'âme ne se livre point à des méditations stériles ni aux vaines spéculations de la raison, mais qu'elle demande en général ce qui peut plaire à Dieu sans lui rien prescrire et sans former aucun désir particulier.

Cette dernière doctrine est celle des anciens mystiques ; la première est celle des quiétistes.

En général, l'*inaction* ne paraît pas un fort bon moyen de plaire à Dieu et d'avancer dans la perfection ; ce sont les actes de vertus, les bonnes œuvres, la fidélité à remplir tous nos devoirs, qui nous attirent les faveurs divines : le plus grand dans le royaume des cieux est celui qui pratiquera et enseignera les commande-

ments de Jésus-Christ. *Matt.*, c. 5, ℣. 19. Il veut qu'avec sa grâce nous désirions et nous fassions le bien ; la prière qu'il nous a enseignée n'est pas une oraison de quiétude, mais une suite de demandes qui tendent à nous faire agir.

Dieu, sans doute, peut inspirer à une âme un attrait particulier pour la méditation ; elle peut acquérir, par l'habitude, une grande facilité, de suspendre toute sensation, et cet état de repos peut paraître fort doux. Mais puisque les extases peuvent venir du tempérament et de la chaleur de l'imagination, il faut y regarder de près avant de décider que c'est un don surnaturel ; et l'on doit toujours se défier de ce que l'on appelle *voies extraordinaires*. *Voy*. Extase.

Bergier.

INAMISSIBLE, ce qu'on ne peut pas perdre. Un point capital de la doctrine des calvinistes, est que la justice ou la sainteté du vrai chrétien est *inamissible* ; qu'un fidèle, une fois justifié par la foi en Jésus-Christ, c'est-à-dire qui croit fermement que la justice de Jésus-Christ lui est imputée, ne peut plus déchoir de cet état, lors même qu'il tombe dans des crimes griefs, tels que l'adultère, le vol, le meurtre, etc. Cela est ainsi décidé dans le synode de Dordrecht, auquel tous les ministres sont obligés de souscrire.

Il n'a pas été difficile aux théologiens catholiques de démontrer la fausseté, l'impiété, les pernicieuses conséquences de cette doctrine. Ils ont prouvé qu'elle est formellement contraire à plusieurs passages de l'Ecriture sainte, par lesquels il est décidé qu'un juste peut pécher grièvement, perdre la grâce et être damné, que les plus justes doivent craindre ce malheur ; que nous sommes obligés de conserver et d'affermir en nous la grâce par de bonnes œuvres, etc. Par là même ils ont fait voir que la prétendue foi justifiante des calvinistes n'est qu'un enthousiasme et une illusion, qui anéantit dans le chrétien la crainte d'offenser Dieu, lui inspire la présomption et la témérité, le détourne des bonnes œuvres. *Voyez Histoire des Variat.*, l. 14. n. 71. et suiv.

Le docteur Arnaud a fait sur ce sujet un ouvrage très-solide, intitulé : *Le renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification*. 1. Il prouve non-seulement par les passages formels de Calvin et des principaux ministres, mais par la discussion des décrets du synode de Dordrecht, et par l'état de la dispute entre les arminiens et les gomaristes, que la doctrine des calvinistes est véritablement telle que l'on vient de l'exposer ; qu'inutilement ils ont eu recours à divers palliatifs, pour la déguiser et la faire paraître moins odieuse.

2. Il montre l'opposition de cette doctrine avec celle de l'Ecriture sainte, soit de l'ancien, soit du nouveau Testament. Il est dit formellement dans Ezéchiel, que si le juste se détourne de sa justice, il mourra dans son péché, et que Dieu ne se souviendra plus de ses bonnes œuvres ; cette sentence est répétée trois fois, ch. 3, ℣ 20 ; c. 18, ℣ 24 ; c. 33, ℣ 12. Saint Paul déclare aux fidèles qu'ils sont le temple de Dieu ; mais que si quelqu'un profane ce temple, Dieu le perdra. *I. Cor.*, cap. 3, ℣ 17. En les avertissant qu'ils ont été purifiés de leurs crimes, il ajoute que les fornicateurs, les idolâtres, les adultères, les voleurs, ne seront point héritiers du royaume de Dieu. *I. Cor.*, c. 6, ℣ 9 ; *Galat.*, c. ℣ 21 ; *Ephes.*, c. 6, ℣ 5. Il dit que, par la fornication, l'on fait des membres de Jésus-Christ ceux d'une prostituée. *I. Cor.*, cap. 6, ℣. 17. Il assure qu'il n'y a plus rien de damnable dans ceux qui sont en Jésus-Christ, et qui ne vivent point selon la chair ; mais il ajoute : Si vous vivez selon la chair, vous mourrez, *Rom.*, cap. 8, ℣ 1 et 13. etc. Il est absurde de supposer que dans tous ces passages, saint Paul parle d'un cas impossible. La manière dont les calvinistes en abusent et en tordent le sens, démontre le ridicule de leur méthode, et l'illusion de la protestation qu'ils font de fonder uniquement leur doctrine sur l'Ecriture.

3° Ils n'abusent pas moins de ceux qu'ils allèguent en preuve. Celui sur

lequel ils insistent le plus est tiré de la *première Epitre de saint Jean*, chap. 5. ℣ 17 et 18. « Toute iniquité, dit l'a- » pôtre, est un péché, et c'est un » péché à mort; nous savons que » quiconque est né de Dieu ne pèche » point, mais la naissance qu'il a re- » çue de Dieu le conserve, et l'esprit » malin ne le touche point. » Peut-on supposer sans absurdité qu'un fidèle régénéré, qui commet un adultère ou un meurtre, ne pèche point mortellement, et que tel est le sens de l'apôtre ? Quand on dit : Un homme sage ne commet point telle action, cela ne signifie point qu'il ne peut pas absolument la commettre, et cesser ainsi d'être sage. Le fidèle qui pèche, cesse dès lors d'être né de Dieu ou enfant de Dieu, puisqu'il renonce à la grâce sanctifiante qu'il a reçue de Dieu.

4° Ce théologien développe la chaîne des erreurs qui se trouvent liées au dogme de l'*inamissibilité* de la justice. Pour le soutenir, les calvinistes sont forcés d'enseigner que leur prétendue foi justifiante est inséparable de la charité et de l'habitude de toutes les vertus; qu'ainsi la charité et l'habitude des vertus demeurent dans ceux mêmes qui commettent les plus grands crimes; que Dieu n'impute point ces crimes au vrai fidèle, quand même il ne s'en repentirait pas ; qu'il n'y a point de péché mortel que le péché contre le Saint-Esprit, ou l'impénitence finale. Ils sont forcés d'enseigner qu'il n'y a point de vrais justes que les prédestinés ; que si un enfant qui vient d'être baptisé n'est pas prédestiné, il n'est pas véritablement justifié ; qu'ainsi le baptême n'a produit en lui aucun effet.

5° L'on voit, au premier coup d'œil, les pernicieuses conséquences qui, dans la pratique, doivent s'ensuivre du dogme des calvinistes. Lorsque l'Evangile nous dit que celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé, *Matth.*, c. 10, ℣ 22, il nous fait assez entendre qu'il n'en sera pas de même de celui qui ne persévérera point; qu'ainsi nous devons nous abstenir du péché, si nous voulons être sauvés. Quel sens peut avoir cette doctrine dans la croyance des calvinistes? Vainement saint Paul dit aux fidèles : « Ne vous enorgueillissez pas, mais » craignez ; si Dieu n'a pas épargné » son ancien peuple, il peut bien » aussi ne pas vous épargner... ; per- » sévérez dans la sainteté, autrement » vous serez retranché. » *Rom.*, c. 11, ℣ 20. Un calviniste constant dans ses principes doit regarder toute crainte comme un péché contre la foi. Vainement saint Pierre nous avertit de rendre certaine, par de bonnes œuvres, notre vocation et le choix que Dieu a fait de nous, *II. Petri*, c. 1, ℣ 10 : la vocation d'un calviniste est si certaine pour lui, qu'il ne peut en déchoir, même par des crimes. Qu'a-t-il besoin de bonnes œuvres ?

6° Arnaud ne réfute pas avec moins de force les subtilités, les sophismes, les contradictions par lesquels les théologiens réformés ont tâché d'esquiver les conséquences de leurs principes, les passages de saint Augustin qu'ils ont voulu tirer à eux. Il fait voir que le saint docteur, en soutenant la certitude et l'infaillibilité de la prédestination, a constamment enseigné qu'aucun fidèle n'est assuré d'être prédestiné; que, selon lui, la persévérance finale est un don de Dieu purement gratuit, qu'aucun juste ne peut le mériter en rigueur, à plus forte raison ne peut se promettre certainement de l'obtenir.

Les calvinistes ont beau dire que le dogme de l'*inamissibilité* de la justice ne produit point chez eux les pernicieux effets que nous lui attribuons, qu'à tout prendre il y a autant de gens de bien parmi eux que parmi nous. Sans convenir du fait, nous répondons qu'il ne faut jamais établir une doctrine que l'on est forcé de contredire dans la pratique, surtout lorsqu'elle est évidemment contraire à l'Ecriture sainte et à la croyance de l'Eglise de tous les siècles.

BERGIER.

INCARNATION, union du Verbe divin avec la nature humaine, ou action divine par laquelle le Verbe éternel s'est fait homme, afin d'opérer notre rédemption. Saint Jean l'Evangéliste a exprimé ce mystère par deux mots, en disant : *Le Verbe s'est fait*

chair; par là il n'a pas entendu que le Verbe divin s'est changé en chair, mais qu'il s'est uni à l'humanité. En vertu de cette union, Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, réunit dans sa personne toutes les propriétés de la nature divine et de la nature humaine.

Il serait à souhaiter, sans doute, que l'on n'eût jamais entrepris d'expliquer un mystère qui est essentiellement inexplicable, puisqu'il est incompréhensible ; mais l'opiniâtreté avec laquelle les hérétiques l'ont attaqué, a forcé l'Eglise de proscrire et de réfuter leurs fausses explications et le sens erroné qu'ils donnaient aux paroles de l'Ecriture, et de fixer le langage dont les théologiens doivent se servir en parlant de l'*incarnation.*

Dès l'origine du christianisme quelques juifs mal convertis se persuadèrent que Jésus-Christ était un pur homme, né, comme les autres, du commerce conjugal de Joseph et de Marie : ils ne reconnaissaient point sa divinité. Quelques philosophes qui se firent chrétiens, comme Cérinthe et ses disciples, en eurent la même idée. Mais cette hérésie fut renouvelée avec beaucoup plus d'éclat par Arius, au commencement du quatrième siècle ; il soutint que le Verbe divin était une créature ; il forma une secte nombreuse et divisa l'Eglise. Sa condamnation au concile général de Nicée n'arrêta point le cours de l'erreur ; il eut pour sectateurs un grand nombre d'évêques savants et respectables d'ailleurs ; plusieurs empereurs protégèrent cette doctrine, et firent les plus grands efforts pour anéantir la foi de la divinité de Jésus-Christ : jamais l'Eglise n'a couru un plus grand danger. Heureusement la division qui se mit parmi les ariens les rendit moins puissants ; insensiblement leur fureur se ralentit ; l'on en revint à la doctrine du concile de Nicée, qui a décidé que le Fils unique de Dieu né du Père avant tous les siècles, consubstantiel au Père, et vrai Dieu comme lui, est descendu du ciel, s'est incarné dans le sein de la vierge Marie, par l'opération du Saint-Esprit , et s'est fait homme. Dans ces derniers siècles, les sociniens ont ressuscité l'arianisme ; ils font profession de croire que Jésus-Christ n'est appelé *Dieu* que dans un sens abusif et métaphorique.

D'autres hérétiques aussi anciens que les précédents, sans attaquer la divinité du Verbe, prétendirent qu'il ne s'était uni à l'humanité qu'en apparence ; que Jésus-Christ n'avait qu'une chair fantastique , par conséquent n'était pas véritablement homme ; qu'il n'était né, mort et ressuscité qu'en apparence. Ces sectaires furent désignés sous le nom général de gnostiques et de docètes, et se divisèrent en plusieurs branches. Le concile de Nicée a proscrit leur erreur aussi bien que celle des ariens, en décidant que le Fils de Dieu s'est fait homme, est né de la vierge Marie, a été crucifié, est ressuscité et monté au ciel.

En général, tous ceux qui ne professaient pas distinctement le mystère de la sainte Trinité, ne pouvaient admettre celui de l'*incarnation* dans un sens orthodoxe. Ainsi les sabelliens, qui réduisaient les trois personnes divines à une seule, furent obligés de soutenir que Dieu le Père s'était incarné, avait souffert, était mort, et de lui attribuer tout ce qui est dit de Jésus-Christ.

Au cinquième siècle, Nestorius, patriarche de Constantinople, ennemi déclaré des ariens, et défenseur zélé de la divinité du Verbe, crut qu'en le supposant uni personnellement et substantiellement à l'humanité, on dégradait la Divinité ; qu'il y avait de l'indécence à dire qu'un Dieu est né, a souffert, est mort, qu'une vierge est *Mère de Dieu.* Il ne voyait pas que c'était la doctrine formelle du concile de Nicée. Conséquemment, entre la divinité et l'humanité il ne voulut admettre qu'une union morale, un concert de volontés et d'opérations ; d'où il résultait qu'il y avait en Jésus-Christ deux personnes, et que Jésus-Christ n'était pas personnellement Dieu. Il fut condamné au concile général d'Ephèse, tenu l'an 431.

Peu d'années après, Eutychès, abbé d'un monastère près de Constantinople, pour éviter le nestorianisme,

donna dans l'excès opposé. Il prétendit qu'en vertu de l'*incarnation* la nature divine et la nature humaine étaient confondues en Jésus-Christ; et réduites à une seule; que l'humanité, en lui, était entièrement absorbée par la divinité. Cette erreur fut proscrite au concile général de Chalcédoine, en 451. Quelques-uns de ceux qui l'abjurèrent en retinrent cependant une conséquence; ils soutinrent que si les deux natures subsistaient distinctement et sans confusion en Jésus-Christ, du moins elles n'avaient qu'une seule volonté, une seule opération. Ils furent nommés *monothélites* et furent condamnés dans un concile général de Constantinople l'an 680. La secte des nestoriens et celle des eutychiens subsistent encore dans l'Orient. *Voyez* EUTYCHIENS, NESTORIENS, etc.

Il est clair que toutes ces erreurs sont proscrites d'avance par les paroles de saint Jean, qui dit qu'*au commencement le Verbe était Dieu*, et qu'*il s'est fait chair*; le concile de Nicée n'a fait que les rendre à la lettre, lorsqu'il a décidé que le *Fils de Dieu, consubstantiel au Père, s'est fait homme*. Jésus-Christ lui-même s'est nommé *Fils de Dieu et Fils de l'homme* : il est donc véritablement et rigoureusement l'un et l'autre.

De là il resulte que ce n'est point l'homme qui s'est uni à Dieu, mais Dieu qui s'est uni à l'homme : c'est donc la personne divine qui subsiste en Jésus-Christ, et non la personne humaine; il n'y a pas en lui deux personnes, mais une seule. Ce n'est point Dieu le Père qui s'est incarné, mais Dieu le Fils, ou le Verbe; l'union des deux natures en Jésus-Christ n'est pas seulement morale, mais *hypostatique*, c'est-à-dire substantielle et personnelle : puisqu'il est Dieu et homme, ces deux natures subsistent en lui dans leur entier, avec toutes leurs propriétés et leurs opérations, sans séparation et sans confusion. Puisque la nature humaine n'est pas seulement un corps, mais une âme unie à un corps, il y a certainement en Jésus-Christ un corps et une âme distingués de la divinité; ce n'est point le Verbe qui tient lieu d'âme en Jésus-Christ, comme l'avaient rêvé quelques hérétiques; il y a en lui deux entendements, deux volontés, deux opérations, et toutes ses actions sont *théandriques*, ou *dei-viriles*, c'est-à-dire divines et humaines.

Mais comme toutes les opérations d'un être intelligent et libre doivent être attribuées à la personne, on doit adapter à la personne de Jésus-Christ tout ce que l'on peut dire de l'humanité aussi bien que de la divinité, tous les attributs et les propriétés qui appartiennent à l'une et à l'autre, ce que les théologiens appellent *communication des idiomes* ou des propriétés. Ainsi, en Jésus-Christ, *Dieu est homme*, et *l'homme est Dieu;* Jésus-Christ, en tant que Dieu, est éternel, tout-puissant, doué d'une connaissance infinie, souverainement parfait : en tant qu'homme, il est faible, passible, mortel, sujet aux besoins de l'humanité, On ne doit lui refuser que les défauts de la nature humaine, qui renfermeraient une indécence et une espèce d'injure faite à la divinité, parce que le Fils de Dieu a daigné s'en revêtir par le motif d'une bonté infinie, pour opérer par ce moyen la rédemption et le salut de l'homme. Cette humiliation, que saint Paul n'hésite point de nommer *anéantissement*, loin de diminuer notre respect, l'augmente, nous inspire la reconnaissance et l'amour. C'est ce qu'auraient dû voir les hérétiques, qui craignaient d'avilir la divinité, en attribuant au Fils de Dieu fait homme les misères de l'humanité; et c'est ce qu'ont soutenu les Pères de l'Eglise qui les ont réfutés, saint Irénée et Tertullien contre les gnostiques; saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, contre les ariens; saint Cyrille d'Alexandrie contre les nestoriens; saint Léon contre les eutychiens, etc.

Comme Jésus-Christ Dieu est essentiellement inpeccable, on demande en quoi consistait sa liberté, et comment il pouvait mériter? Les théologiens répondent que cette liberté consistait à pouvoir choisir entre plusieurs bonnes actions différentes, et entre différents motifs tous agréables à Dieu.

Nous ne pouvons savoir de quelle manière l'*incarnation* a été opérée, qu'autant qu'il a plu à Dieu de le révéler. L'ange dit à Marie : « Le » Saint-Esprit surviendra en vous, » et la puissance du Très-Haut vous » couvrira de son ombre ; c'est » pourquoi le Saint qui naîtra de » vous sera appelé (ou plutôt sera) » le Fils de Dieu. » *Luc.*, c. 1, ℣ 35. Et il dit à Joseph : « Ce qui est né » en elle est du Saint-Esprit. » *Matth.* c. 1, ℣ 20. C'est donc la puissance divine qui a formé dans le sein de Marie le corps et l'âme de Jésus-Christ, auxquels le Verbe divin s'est uni personnellement ; nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage.

Vainement les sociniens concluent de ces paroles que Jésus-Christ est appelé *Fils de Dieu*, seulement parce que Dieu, sans le concours d'aucun homme, l'a formé dans le sein de la sainte Vierge ; cela ne suffirait pas pour que l'on pût dire que *le Verbe s'est fait chair*, et pour que les écrivains sacrés aient pu le nommer Dieu. Sur un objet aussi essentiel, nous ne devons pas supposer que ces auteurs inspirés ont abusé des termes d'une manière aussi grossière.

En effet, le mystère de l'*incarnation* est la base du christianisme : il tient à tous les autres mystères. Il suppose celui de la sainte Trinité, comme nous l'avons déjà remarqué ; il suppose la nécessité d'une rédemption, par conséquent la chute et la dégradation de la nature humaine par le péché d'Adam. Les Pères de l'Eglise ont constamment soutenu contre les hérétiques, que pour racheter et sauver les hommes il fallait un Dieu, et les sociniens, qui nient la divinité de Jésus-Christ, ont été forcés de nier aussi la *rédemption* prise en rigueur, et la propagation du péché originel. Ajoutons que la foi de l'*incarnation* nous dispose à croire de même la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, qui est une espèce d'*incarnation* : aussi ceux qui ont nié l'une n'ont pas persisté longtemps dans la croyance de l'autre. Pour être chrétien, ce n'est pas assez de croire en Jésus-Christ comme envoyé de Dieu, mais il faut croire en Jésus-Christ Dieu, Sauveur et Rédempteur du monde. Nous ne devons donc pas être surpris si, dès l'origine du christianisme, ce mystère a été professé clairement dans le symbole des apôtres, et si cette croyance a toujours été regardée comme un préliminaire indispensable à la réception du baptême.

Il ne sert à rien d'objecter que ce mystère est inconcevable, la seule question est de savoir si Dieu a véritablement opéré ce prodige et s'il l'a révélé. Or, nous prouvons ce fait 1° par les prophéties qui depuis le commencement du monde, ont annoncé aux hommes un Rédempteur, un Sauveur, un Messie qui serait Dieu, qui aurait néanmoins les faiblesses et supporterait les souffrances de l'humanité ; 2° par tous les passages de l'Evangile dans lesquels Jésus-Christ s'est appliqué ces prophéties, s'est nommé tout à la fois *Fils de Dieu* et *Fils de l'homme* ; si le premier de ces titres ne devait pas être pris dans un sens aussi propre et aussi littéral que le second, Jésus-Christ serait coupable d'imposture, il aurait usurpé les honneurs de la divinité, il aurait jeté son Eglise dans une erreur inévitable ; 3° par les leçons des apôtres, qui ont constamment attribué à Jésus-Christ la divinité, les honneurs et les titres qui ne conviennent qu'à Dieu, en avouant néanmoins qu'il a éprouvé et souffert tout ce que la nature humaine peut supporter, qui l'ont appelé Dieu manifesté en chair, revêtu de notre chair, vrai Dieu et vrai homme ; 4° par la croyance constante de l'Eglise chrétienne, depuis sa naissance jusqu'à nous, et par la rigueur avec laquelle elle a condamné tous les hérétiques qui ont attaqué directement ou indirectement le mystère de l'*incarnation* : si ce mystère n'était pas réel, le christianisme, qui paraît la plus sainte de toutes les religions, serait la plus fausse et la plus absurde ; 5° par l'excès des erreurs, des impiétés et des blasphèmes dans lesquels sont tombés les sociniens et les autres hérétiques qui se sont obstinés à nier l'*incarnation*. Nous indiquons

ces preuves dans les articles Ariens, Fils de Dieu, Jésus-Christ, etc.

Nous nous abstenons d'examiner si Dieu avait révélé ce mystère aux patriarches, aux Juifs, ou du moins aux justes de l'ancienne loi, et jusqu'à quel point ils ont pu en avoir la connaissance. « Il vaut mieux, dit saint » Augustin, douter de ce qui est in» connu, que disputer sur des choses » incertaines. » *De Genesi ad litter.*, lib. 8, c. 5. « Lorsqu'on dispute sur » une question très-obscure, sans » être guidé par des passages clairs » et formels de l'Ecriture sainte, la » présomption humaine doit s'arrêter, » et ne pencher ni d'un côté ni d'un » autre. » *De peccatis, meritis et remiss.*, l. 2, à la fin. Tertullien avait déjà dit que l'ignorance qui vient de Dieu et du défaut de révélation, est préférable à la science qui vient de l'homme et de sa présomption. Saint Paul, parlant de l'*incarnation*, dit que ce mystère a été caché en Dieu, inconnu aux siècles et aux générations précédentes. *Ephes.*, c. 3, ℣ 9; *Coloss.*, c. 1, ℣ 26. Jusqu'à quel point a-t-il été caché ? On ne peut pas le définir.

Il vaut donc mieux réfléchir sur la grandeur du bienfait de l'*incarnation*, et sur les conséquences morales que les Pères de l'Eglise ont su en tirer; aucun n'en a parlé avec plus d'énergie que saint Léon. L'on nous permettra d'en copier quelques endroits, quoique un peu longs.

« Dieu, qui a eu pitié de nous, lors« que nous étions morts par le pé» ché, nous a rendu la vie par Jé» sus-Christ, afin que nous fussions » en lui de nouvelles créatures et » un nouvel ouvrage de ses mains. » Dépouillons-nous donc du vieil » homme et de ses actions, et, asso» ciés à la naissance de Jésus-Christ, » renonçons aux œuvres de la chair. » Reconnaissez, ô chrétien, votre di» gnité, et devenu participant de la » nature divine, ne retombez plus » dans votre ancienne bassesse par » une conduite indigne de votre ca» ractère. Souvenez-vous de quel chef » et de quel corps vous êtes membre; » pensez toujours que, tiré de la » puissance des ténèbres, vous êtes » placé dans la région de la lumière » divine. Par le baptême, vous êtes » devenu le temple du Saint-Esprit; » gardez-vous de bannir de votre » cœur, par des affections criminelles, » un hôte aussi auguste, et de vous » remettre sous l'esclavage du dé» mon; le prix de votre rédemption » est le sang de Jésus-Christ, qui » doit vous juger dans sa justice, » après vous avoir racheté par sa » miséricorde. » *Serm.* 1, *de Nat. Domini*, c. 2.

« Dieu infiniment puissant et bon, » dont la nature est de faire du bien, » dont la volonté peut tout, dont » toutes les œuvres viennent de sa » miséricorde, a, dès le commence» ment du monde, et au moment » même que le démon nous a infec» tés du venin de sa jalousie, pré» paré et indiqué le remède qu'il » destinait à réparer la nature hu» maine, en prédisant au serpent que » le fils de la femme lui écraserait » la tête. Par là il désignait Jésus» Christ, qui revêtu de notre chair, » homme comme nous, et né d'une » Vierge, devait, par cette naissance » pure et sans tache, confondre l'en» nemi du genre humain... Par Jé» sus-Christ est anéantie l'espèce de » contrat que l'homme trompé avait » fait avec le tentateur; toute la dette » est acquittée par un Rédempteur » qui a droit d'exiger davantage. Le » fort armé est garrotté par ses propres » liens, et les artifices de sa mali» gnité retombent sur sa tête; tout » ce qu'il nous avait ravi nous est » rendu; la nature humaine, puri» fiée de ses taches, récupère son » ancienne dignité; la mort est dé» truite par la mort, la naissance est » réparée par une naissance nouvelle. » Puisque la rédemption nous tire de « l'esclavage, la régénération change » notre origine, et la foi justifie les » pécheurs. » *Serm.* 2, c. 4.

Mais, disent les incrédules, si l'*incarnation* était si nécessaire et devait être si utile au monde, pourquoi Dieu en a-t-il retardé l'exécution pendant quatre mille ans? Saint Léon leur répond avec la même éloquence : « Il fallait, pour nous réconcilier avec

» Dieu, une victime qui eût notre
» nature sans avoir nos taches, afin
» que le dessein que Dieu avait formé
» d'effacer le péché du monde par
» la naissance et par la passion de
» Jésus-Christ, s'étendît à toutes les
» générations et à tous les siècles,
» que nous fussions rassurés et non
» troublés par des mystères dont l'as-
» pect a varié suivant les temps, mais
» dont la foi a toujours été la même.
» Imposons donc silence aux impies
» qui osent murmurer contre la Pro-
» vidence divine, et se plaindre du
» retard de la naissance du Sauveur,
» comme si les siècles passés n'a-
» vaient eu aucune part au mystère
» accompli dans les derniers jours.
» L'*incarnation* du Verbe a produit
» les mêmes effets avant son accom-
» plissement qu'après, et le plan du
» salut des hommes n'a été inter-
» rompu dans aucun temps. Les pro-
» phètes ont annoncé ce que les apô-
» tres ont prêché, et ce qui a toujours
» été cru ne peut pas avoir été ac-
» compli trop tard. La sagesse et la
» bonté de Dieu, en retardant ainsi
» la perfection de son ouvrage, nous
» a rendus plus capables d'être ap-
» pelés à le croire : ce qui avait été
» annoncé pendant tant de siècles,
» par tant de signes, de prophéties,
» de figures, ne pouvait plus paraître
» équivoque ou incertain, lorsque
» l'Évangile a été prêché. Une nais-
» sance qui devait être au-dessus de
» tous les miracles et de toute intel-
» ligence humaine, devait aussi trou-
» ver en nous une bonne foi d'autant
» plus ferme, qu'elle avait été plus
» longtemps et plus souvent annon-
» cée. Ce n'est donc ni par un nou-
» veau dessein, ni par une miséri-
» corde tardive, que Dieu a pourvu
» aux intérêts du genre humain ; de-
» puis la création, il a établi la même
source de salut pour tous les hommes.
La grâce de Dieu, par laquelle les
» saints de tous les siècles ont été
» justifiés, a augmenté et non com-
» mencé à la naissance du Sauveur.
» Ce grand mystère de la bonté di-
» vine, dont le monde est actuelle-
» ment rempli, a été tellement puis-
» sant, même dans les figures qui le
» désignaient, que ceux qui ont cru aux
» promesses n'en ont pas moins res-
» senti de fruit que ceux qui l'ont vu
» accompli. » *Serm.* 3, c. 3.

Il était bien juste qu'un événement aussi intéressant pour le monde entier, et duquel toutes les nations ont pu avoir quelque connaissance, servît d'époque pour compter les années. Depuis plusieurs siècles, les chrétiens ont introduit l'usage de supputer les temps et de les dater de l'*incarnation* ou plutôt de la naissance de Jésus-Christ : c'est ce que l'on nomme l'*ère chrétienne*.

Denis le Petit, abbé d'un monastère de Rome, personnage recommandable par son savoir et sa piété, commença le premier à dater les années de la naissance de Jésus-Christ, dans son cycle pascal, vers l'an 541, et cette manière fut bientôt adoptée partout. Jusqu'alors on avait compté les années, ou, par l'ère de Dioclétien ou, comme les Romains, par les fastes consulaires. Lorsque l'on date de l'*incarnation*, l'on n'entend pas le moment auquel Jésus-Christ a été conçu dans le sein de sa mère, mais le jour auquel il est né, qui est le 25 de décembre.

Cependant plusieurs chronologistes pensent que Denis le Petit s'est trompé, quand il a placé la naissance de Jésus-Christ plus tard qu'il n'aurait dû le faire, savoir, à l'année 753 depuis la fondation de Rome, au lieu de mettre à l'année 749 : conséquemment ils disent que le Sauveur, lorsqu'il mourut, était âgé de trente-six ans et trois mois. Ce n'est point ici le lieu de détailler les raisons sur lesquelles ils se fondent. Il nous suffit d'observer que l'ère chrétienne est très-commode à tous égards, qu'il est aussi aisé de fixer la date d'un événement de l'histoire ancienne à tant d'années avant la naissance de Jésus-Christ, que de rapporter un fait de l'histoire moderne à telle année depuis cette même naissance.

BERGIER.

INCESTE, mariage, ou commerce illicite entre des personnes qui sont parentes ou alliées dans les degrés prohibés par les lois de Dieu ou de l'Eglise.

Cette union n'a pas toujours été incestueuse ni criminelle. Au commencement du monde, les fils d'Adam et d'Eve n'ont pu épouser que leurs sœurs. Après le déluge, les petits-fils de Noé ne pouvaient prendre pour femmes que leurs cousines germaines. Au siècle d'Abraham, les mariages entre cousins germains, entre un oncle et une nièce, étaient encore permis. Il paraît que Sara, qui est nommée sœur d'Abraham, n'était que sa nièce. Jacob épousa les deux sœurs qui étaient ses cousines germaines, et nous ne savons pas si elles étaient nées de la même mère. On était encore alors dans les termes de la société purement domestique.

Lorsque la société civile a été établie, la décence et le bien commun exigeaient que les mariages entre proches parents fussent défendus, non-seulement afin de procurer des alliances entre les différentes familles, et de multiplier ainsi les liens de société, mais parce que la familiarité qui règne entre proches parents deviendrait dangereuse, s'ils pouvaient espérer de contracter mariage ensemble. Cette défense est donc fondée sur la loi naturelle, puisqu'elle est conforme à l'intérêt général.

Les historiens nous apprennent que chez les anciens Perses un frère pouvait épouser sa sœur, et il paraît que cet usage abusif y a duré longtemps ; mais les écrivains qui ont cru qu'il régnait encore chez les Guèbres, qui sont un reste des anciens Perses, paraissent s'être trompés. M. Anquetil, qui a fait le détail de leurs mœurs et de leurs coutumes, ne parle que du mariage entre cousins germains. *Zend-Avesta,* t. 2, pag. 556 et 612.

Nous ne sommes pas non plus de l'avis de quelques auteurs, qui ont écrit que les mariages entre frères et sœurs et autres proches parents ont été permis ou du moins tolérés jusqu'au temps de la loi de Moïse ; que ce législateur est le premier qui les ait défendus aux Hébreux. Depuis Adam l'Ecriture sainte ne nous montre point d'exemple de mariage entre frère et sœur. A mesure que les familles se sont multipliées et que les nations sont devenues plus nombreuses, il a été de la sagesse d'un législateur d'empêcher les mariages entre proches parents. Ce qui pouvait être permis dans l'état de société purement domestique, ne convenait plus dans l'état de société civile. C'est ce qui prouve contre les philosophes que le droit naturel n'est pas absolument le même dans les divers états de la société, parce que l'intérêt et la liberté des particuliers doivent toujours être subordonnés à l'intérêt général.

Les mariages défendus par la loi de Moïse, sont : 1° entre le fils et sa mère, entre le père et sa fille, entre le fils et la belle-mère ; 2° entre les frères et sœurs, soit qu'ils soient frères de père et de mère, ou seulement de l'un des deux ; 3° entre l'aïeul ou l'aïeule, et leur petit-fils ou petite-fille ; 4° entre la fille de la femme du père et le fils du même père ; 5° entre la tante et le neveu : mais les rabbins prétendent qu'il était permis à l'oncle d'épouser sa nièce ; 6° entre le beau-père et la belle-mère ; 7° entre le beau-frère et la belle-sœur. Il y avait cependant une exception à cette loi, savoir, lorsqu'un homme était mort sans enfants, son frère encore non marié était obligé d'épouser la veuve, afin de susciter des héritiers au mari défunt. Cet usage était plus ancien que la loi de Moïse, puisqu'il y en a un exemple dans la famille de Jacob, *Gen.*, c. 38, ℣ 11. 8° Il était défendu au même homme d'épouser la mère et la fille, ni la fille du fils de sa propre femme, ni la fille de sa fille, ni la sœur de sa femme ; au lieu que chez les patriarches, Jacob n'est point blâmé dans l'Ecriture sainte d'avoir épousé les deux sœurs. *Voy.* Jacob.

Tous ces degrés de parenté dans lesquels il n'était pas permis de contracter mariage, sont exprimés dans ces quatre vers :

Nata, soror, neptis, matertera, fratris et uxor,
Et patrui conjux, mater, privigna, noverca,
Uxorisque soror, privigni nata, nurusque,
Atque soror patris, conjungi lege vetantur.

Moïse défend tous ces mariages incestueux, sous peine de mort : « Quiconque, dit-il, aura commis quelqu'une de ces abominations, périra

» au milieu de son peuple. » La plupart des nations policées ont regardé les *incestes* comme des crimes détestables ; plusieurs les ont punis de mort; il n'y a que des Barbares qui les aient permis. Les auteurs même païens ont parlé avec horreur des mœurs des Perses, chez lesquels on tolérait ces sortes de mariages.

On appelle *inceste spirituel* le crime que commet un homme avec une religieuse, ou un confesseur avec sa pénitente. On donne encore le même nom au commerce impur entre les personnes qui ont contracté ensemble une affinité spirituelle. Cette affinité se contracte entre la personne baptisée et le parrain et la marraine qui l'ont tenue sur les fonts, de même qu'entre le parrain et la mère, la marraine et le père de l'enfant baptisé, entre celui qui baptise et le baptisé, de même qu'avec son père et sa mère. Cette alliance spirituelle rend nul le mariage célébré sans dispense, et donne lieu à une espèce d'*inceste* spirituel, mais qui n'est ni prohibé ni puni par les lois civiles. BERGIER.

INCESTUEUX, nom donné à quelques écrivains qui firent du bruit en Italie, vers l'an 1063. Les jurisconsultes de la ville de Ravenne, consultés par les Florentins sur les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage, répondirent que la septième génération marquée par les canons devait se prendre des deux côtés joints ensemble, en sorte que l'on comptât quatre générations d'un côté seulement, et trois de l'autre.

Ils prétendaient prouver cette opinion par un endroit du *Code Justinien*, où il est dit que l'on peut épouser la petite-fille de son frère ou de sa sœur, quoiqu'elle soit au quatrième degré. De là ils concluaient : Si la petite-fille de mon frère est à mon égard au quatrième degré, elle est au cinquième pour mon fils, au sixième pour mon petit-fils, et au septième pour mon arrière-petit-fils. Mais c'était une erreur. Il est évident que la petite-fille de mon frère n'est à mon égard qu'au troisième degré. Le B. Pierre Damien écrivit contre l'erreur de ces jurisconsultes. Alexandre II la condamna dans un concile tenu à Rome l'an 1065, et lança l'excommunication contre ceux qui oseraient contracter mariage dans les degrés prohibés par les canons. *Dictionn. des Conciles.*

BERGIER.

INCHOFER (Melchior). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce Jésuite, longtemps professeur de philosophie, de théologie et de mathématiques, à Messine, naquit en Hongrie en 1584, et mourut à Milan en 1648. « Il publia, dit M. Schrödl, en 1630, à Messine son écrit : *Epistolæ B. Mariæ V. ad Messinenses veritas vindicta*, qui lui attira des désagréments à Rome... Outre cet opuscule, il composa plusieurs ouvrages, dont le plus important est celui des *Annales de l'Eglise de Hongrie;* malheureusement il n'en parut qu'un volume, Rome, 1644. On doit encore citer son écrit contre la coutume de faire des castrats des chantres, et son *Historia sacræ Latinitatis*. Mais ce qui a surtout fait connaître le nom d'*Inchofer*, c'est le livre qu'on lui a attribué, intitulé *Monarchia solipsorum*, qui parut d'abord à Venise (1645) et qui fut ensuite traduit en allemand et en français. Ce livre contient, sur la politique des Jésuites, les fables que leurs adversaires ont inventées et débitées, et il obtint d'autant plus de succès que, dès son apparition, le bruit se répandit que c'était le P. *Inchofer*, Jésuite, qui en était l'auteur. Au commencement on avait cru que le véritable auteur était Gaspard Scioppius, ennemi déclaré des Jésuites; mais les soupçons se concentrèrent bientôt tous sur *Inchofer*. Le fameux Antoine Arnaud ne doutait pas que ce religieux ne fût l'auteur anonyme, et Bayle suivit aveuglément et sans autres recherches les données d'Arnaud ; mais les sentiments connus et la vie d'*Inchofer* ne permettent pas de le croire l'auteur de ce pamphlet, et un bruit sans fondement, répandu par les adversaires des Jésuites, n'est pas une preuve. Aussi, remarque Schröckh (1), a-t-on,

(1) *Hist. de l'Eglise depuis la réforme*, p. III, p. 640.

dans les temps plus modernes, adopté l'opinion de Nicéron, qui a établi, avec assez de vraisemblance (1), que c'est Jules-Clément Scotti, né à Plaisance, sorti de l'ordre des Jésuites, qui est l'auteur du livre en question. »

LE NOIR.

INCINÉRATION DES MORTS. (*Théol. mixt. scien. hygi. cult. lois civil.*) — De tout temps, les religions ont vu du même œil les divers modes employés par les vivants pour rendre à la terre les dépouilles mortelles de leurs frères dont l'âme est allée aux régions transmondaines. L'embaumement fut souvent en usage et est pratiqué encore; mais ce ne sont que les riches qui peuvent en user. L'inhumation est le moyen le plus populaire, parce qu'il a été jusqu'à présent le plus facile. La crémation ou *incinération*, avec conservation des cendres dans des urnes funéraires quand on tient à ces sortes de reliques (2), fut aussi chez presque tous les peuples et dans presque tous les cultes, plus ou moins employée; les Hébreux, les Grecs, les Romains s'en servirent; mais ce ne furent encore que les riches qui purent la pratiquer.

Il est incontestable que, l'embaumement étant mis de côté, c'est l'*incinération* qui est le moyen le plus hygiénique; les cadavres, quels qu'ils soient, que l'on laisse pourrir dans la couche d'humus ne peuvent qu'exercer une action délétère sur l'air et sur les eaux; et ce serait, à notre avis, cette considération qui devrait présider seule aux réglements civils et même religieux sur le point qui nous occupe.

La question est remise aujourd'hui, de temps en temps, sur le tapis par les conseils de salubrité et par tous ceux qui s'occupent d'hygiène; en ce moment, elle est à l'ordre du jour en Italie; elle y a même été portée jusqu'au sénat; et un prix a été proposé par l'institut lombard pour celui qui présenterait en 1877 le meilleur mémoire sur la crémation. Le programme est ainsi conçu :

« Trouver une méthode de crémation pouvant être substituée à l'inhumation et qui ouvrira la voie à cette réforme hygiénique. On devra démontrer par des expériences sur des animaux que cette méthode est exempte d'inconvénients, expéditive et économique. Elle devra, en outre, être de nature à s'harmoniser avec les us et coutumes civils et avec les convenances sociales. »

Déjà, d'un autre côté, les congrès médicaux de Florence et de Rome se sont prononcés pour ce système, et plusieurs docteurs, tels que Polli et Gorini de Milan, et Brunetti de Padoue, ont fait assez d'expériences pour pouvoir proposer des moyens praticables à toutes les classes de la société. Voici ces moyens :

Un ingénieur nommé M. Rudler. avait proposé de brûler les corps dans des cornues et d'utiliser pour l'éclairage les gaz qui résulteraient de la distillation; moyen, disent les plaisants, de forcer à produire de la lumière après leur mort, ceux qui n'ont fait que de l'ombre pendant leur vie. C'est au fond de cette idée que se rattachent les moyens imaginés par nos trois docteurs italiens. M. Victor Meunier les expose de la manière suivante.

« Les expériences du premier ont été faites sur des animaux conformément au programme ci-dessus, et elles ont eu lieu au gazomètre de Milan. Un cadavre pesant 19 kilos fut placé dans une des cornues en terre réfractaire et de forme cylindrique qui servent à la distillation du charbon de terre. L'appareil était chauffé au gaz. Une couronne de flamme, disposée autour de son orifice supérieur, brûlait la fumée qui s'en échappait. Consumé en deux heures, le corps laissa pour résidu 973 grammes de cendres.

« M. Gorini emploie une matière dont la composition est secrète. Les spectateurs de ses expériences faites dans son laboratoire à Lodi ont vu ceci : jetée dans un creuset en argile

(1) *Renseignements sur des faits et des écrits des Savants célèbres*, p. XXII, p. 211.

(2) Ces reliques, en ce qui nous concerne en particulier, nous touchent assez peu le cœur et l'esprit. Ce que nous aimons dans notre père et dans notre mère, qui ne sont plus en ce monde, c'est leur âme, non leur corps; c'est leur réalité, non leur ombre.

LE NOIR.

qu'on expose à un feu de coke, cette matière qui est solide entre en fusion, passe à l'état incandescent. C'est alors qu'on lui livre une partie quelconque du corps humain, une tête, un membre qui, à ce contact, s'enveloppent d'une lumière des plus vives. En vingt minutes, tout est consumé sans aucun bruit, sans odeur incommode, et l'on retrouve au fond du creuset, sur une toile métallique très-serrée tout ce qui étant fixe n'a pu se dissiper par l'air.

« Plus avancé que ses concurrents, le professeur Brunetti, de Padoue, avait exposé à Vienne un appareil qui, selon lui, résout pratiquement le problème de la crémation. C'est un vaste fourneau en briques réfractaires, percé d'ouvertures nombreuses qui permettent d'en activer le tirage. Sa partie supérieure, qui est concave, reçoit sur une mince plaque métallique le cadavre sur lequel se ferment des volets faisant dôme. Le four est chauffé au bois. Au bout d'une demi-heure le cadavre s'enflamme. Sa combustion, « spectacle qui impressionne toujours, dit l'auteur, et rend pensif » , se continue jusqu'à carbonisation complète. Après quoi les cendres et les os sont recueillis sur la plaque métallique. Ce résidu s'est élevé à 2kil. 512gr. pour une femme de 35 ans et du poids de 52 kil. 550 gr. ; à 1 kil. 294 gr. pour un homme de 45 ans et du poids de 43 kil. 100 gr.; à 1 kil. 770. gr. pour un homme de 50 ans et du poids de 51 kil.; dans ce dernier cas, les os et les cendres formèrent un cube de 17 centimètres. L'*incinération* complète n'exige pas plus de deux heures. La dépense est de 70 à 80 kilogrammes de bois. »

LE NOIR.

INCISION ANNULAIRE (l'). (*Théol. mixt. scien. et indust. arboric.*) — L'ingéniosité de l'homme est grande pour attirer à son profit le travail des forces de la nature dont Dieu l'a constitué l'usufruitier. Voici un artifice dont il a eu l'idée pour forcer les arbres fruitiers à se mettre à fruit quand leur séve, trop riche, se perd à produire des feuilles et des rameaux, pour faire affluer aussi, dans les fruits existants, la séve qui se dissémine dans les bourgeons, et enfin, en ce qui est de la vigne, pour remédier à la coulure.

Pour forcer un arbre vigoureux, qui ne pousse que des branches à se mettre à fruit, « on pratique, en février, dit M. Dubreuil, sur la base de la tige de l'arbre, avec la scie à main, une *incision annulaire* assez profonde pour entamer la couche de bois la plus extérieure. » Cette *incision* forme arrêt à l'ascension de la séve qui s'élève des racines aux branches par les vaisseaux du bois qui se trouvent immédiatement sous la peau; les bourgeons en acquièrent moins de vigueur et se mettent à fruit.

Pour forcer les fruits à grossir davantage, il faut « pratiquer, dit M. Dubreuil, une *incision annulaire* sur le rameau fructifère, au-dessous du point d'attache des fleurs, au moment de leur épanouissement, et de façon que cette *incision* n'offre pas plus de cinq millimètres de largeur. » C'est un fait prouvé par une expérience constante que le fruit devient plus gros et mûrit plus vite. Il semble que cet effet ne peut guère s'expliquer autrement qu'en disant que la séve qui nourrit le fruit est une séve descendante, laquelle est arrêtée par l'espèce de digue que lui oppose l'*incision annulaire*, et forcée , par conséquent, de s'accumuler dans la région qu'occupe le fruit et de le nourrir avec plus d'abondance. Cependant M. Dubreuil ne trouve pas l'explication très-satisfaisante. Ce sont les fruits à noyau et la vigne qui se prêtent le mieux à cette pratique.

Enfin , l'*incision annulaire* ayant pour but d'empêcher la coulure du raisin se « pratique, dit encore M. Dubreuil, en enlevant un anneau d'écorce au moment de la floraison, immédiatement au-dessous du nœud qui porte la grappe. » L'*incision* ne doit pas avoir plus de cinq millimètres de largeur ; on l'exécute très-facilement avec la lame d'un greffoir. M. Dubreuil ajoute que cette *incision annulaire* influe défavorablement sur la qualité du vin, et ne peut, malheureusement, être pratiquée avec économie sur une grande échelle.

Les curés qui nous liront peuvent

essayer dans leurs jardins, pendant leurs récréations, de ce moyen sur leurs arbres fruitiers et sur leurs vignes ; ils en verront les résultats.

Le Noir.

INCLINAISON DE L'AIGUILLE AIMANTÉE. (*Théol. mixt. scien. physiq.*) — Nous avons donné, au mot Boussole, une idée de l'*inclinaison* et de la déclinaison de l'aiguille aimantée ; nous compléterons ce que nous en avons dit, par quelques observations.

Ce fut Robert Norman qui observa le premier ce phénomène. Il consiste en ce que la position de la boussole dans le sens horizontal varie selon les lieux de la terre où elle se trouve portée. Il y a une ligne que l'on appelle l'*équateur magnétique*, qui fait tout le tour du globe comme l'équateur solaire et qui biaise avec lui, le long de laquelle l'*inclinaison* de la boussole est nulle, ce qui signifie que l'aiguille se tient horizontalement. Il y a des points aux environs des pôles terrestres sur lesquels l'aiguille se place debout. Ce point au pôle nord, est à environ 13 degrés de ce pôle sur le 130e méridien à partir du méridien de Paris; sur ce point du pôle nord la boussole présente à la terre son pôle sud; et c'est l'inverse au point correspondant du pôle austral ; on nomme ces points polaires où la boussole se tient debout, *pôles magnétiques*. Dans les intervalles des pôles magnétiques à l'équateur magnétique, la boussole a une *inclinaison* plus ou moins grande, et on nomme *lignes d'égale inclinaison*, ou *isocliniques*, celles le long desquelles la boussole transportée garderait tout autour de la terre la même *inclinaison*.

L'*inclinaison* varie, comme la *déclinaison (V.* Boussole) dans le même lieu selon l'heure du jour, selon la saison de l'année, selon les époques du siècle et sous l'influence de causes accidentelles.

En *variations diurnes*, il y a de huit à neuf heures du matin un *maximum*, de deux à trois heures du soir, un *minimum*; de huit à neuf heures du soir, un second *maximum*, et de onze heures du soir à minuit, un second *minimum*; les différences entre les *maxima* et les *minima* ne dépassent pas trois à quatre minutes.

En *variations annuelles*, il y a un *maximum* au solstice d'été et un *minimum* à l'équinoxe du printemps.

En *variations séculaires*, on a constaté qu'en 1671 l'*inclinaison* était de 75 degrés; et depuis cette époque elle n'a cessé de diminuer, c'est-à-dire que la pointe sud de l'aiguille n'a cessé de se relever vers l'horizontale ; elle n'est plus que de 66 degrés 2 minutes environ.

Enfin les causes qui paraissent le plus influencer l'*inclinaison de l'aiguille aimantée*, sont les aurores boréales ; la pointe nord de l'aiguille paraît attirée par l'aurore boréale quand celle-ci commence ; elle se relève quelque peu; et elle paraît repoussée par le phénomène quand il est en son milieu et à sa fin.

Tous ces effets sont pour nous d'autant plus étranges que nous en ignorons davantage les causes. Il y a sous cet ordre de phénomènes tout un monde à découvrir, que nous découvrirons sans doute un jour, à force d'en suivre les manifestations.

Le Noir.

INCOMBUSTIBLES. (*Théol. mixt. scien. chim. et industr.*)—Un des *desiderata* de l'industrie humaine, est celui dont l'obtention consisterait à préserver les produits accumulés des ravages du grand agent destructeur, le feu, qui, par ses incendies réduit en cendres, en quelques heures, ce que l'industrie a mis souvent de longues années à réaliser et qui pourrait servir soit au logement, soit au vêtement, soit à la nourriture, soit à l'art de longues années encore. Plus l'humanité produit, plus elle a le bien-être de cette vie, et moins elle perd de ce qui a été produit, plus elle jouit de ce bien-être. Il serait donc bien important, au point de vue de la terre, point de vue que les autres, quoique plus importants, n'effacent point, de trouver quelque moyen chimique ou autre, de rendre *incombustibles* les produits, ou de les mettre par des enveloppes *incombustibles* à couvert des atteintes

du feu. C'est ce qu'on cherche depuis longtemps et ce qu'on cherchera jusqu'à ce qu'on le trouve.

Il existe une substance minérale soyeuse, nommée l'AMIANTE ou l'*asbeste*, susceptible de former des tissus ; les Grecs et les Romains entouraient quelquefois les corps de leurs morts, qu'ils livraient à la crémation, de ces sortes de tissus, pour en recueillir les cendres ; mais jusqu'à présent, l'application n'en a pu être faite à la préservation de l'incendie.

Aulu-Gelle raconte que Sylla, lorsqu'il assiégea le Pirée, ne put mettre le feu à une tour de bois qu'avait fait construire Archélaus, parce qu'elle était enduite d'alun; le fait est fondé en chimie ; l'alun n'est pas sans rendre très-difficiles à enflammer les corps qui en sont recouverts ; car, en 1740, M. J. Faygot présentait à l'Académie de Stockholm un moyen de mettre le bois à l'abri de la pourriture et de l'action du feu, lequel consistait à l'empreindre d'une dissolution d'alun et de sulfate de fer; mais il se révéla sans doute quelques inconvénients, car l'industrie ne mit point le procédé à profit.

En 1788, Arfird indiquait au duc F. de Brunswick un autre procédé, qui consistait à immerger les bois et les tissus dans une dissolution de phosphate d'ammoniaque, pour les rendre *incombustibles*; mais il a été reconnu que cette substance altère les couleurs, et que, lorsqu'elle est soumise à la chaleur rouge, elle donne du phosphore qui ne fait alors qu'activer l'incendie.

En 1820, Fuchs préconisa le silicate de potasse; le bois, les étoffes et même le papier, lorsqu'ils sont enduits de ce silicate, ne s'enflamment point, parce que cet enduit, en se vitrifiant sous l'action du feu, les habille d'une légère couche de verre qui empêche le contact de l'air nécessaire à l'alimentation de l'incendie. On a employé ce moyen pour rendre *incombustible* le théatre de Munich. Mais il reste encore deux inconvénients : la dépense est assez considérable et les tissus sont rendus secs et cassants par le verre fusible dont ils sont imprégnés.

En 1821, Gay-Lussac proposa la dissolution de borax mélangé de sels ammoniacaux; mais le borax se boursoufle pendant le repassage des étoffes, les rend dures ensuite, et s'en va en poussière par efflorescence.

En 1841, M. Breza retourna à l'alun mélangé d'ammoniaque et d'acide borique : 60 grammes d'alun, 60 grammes de sulfate d'ammoniaque, et 30 grammes d'acide borique, dans un litre d'eau, avec addition de 19 grammes de gélatine et de 6 grammes d'empois. Mais toujours même inconvénient, les tissus finis sont altérés et rendus trop faciles à déchirer.

En 1856, M. H. Masson proposa le chlorure de calcium; mais ce sel est déliquescent ; il faudrait quelque chose de plus pour faire disparaître l'inconvénient.

En 1859, MM. Versmann et Oppen présentent le sulfate d'ammoniaque et le tungstate de soude ; mais le sulfate d'ammoniaque produit des taches brunes, et le tungstate de soude est trop cher.

On cherche toujours.

LE NOIR.

INCOMPRÉHENSIBLE, chose que l'on ne peut pas concevoir, et de laquelle on ne peut pas avoir une idée claire. Tout ce qui est incomparable, dit très-bien un philosophe de nos jours, est *incompréhensible* : Dieu l'est, parce qu'il ne peut être comparé à rien ; les opérations de notre âme le sont, parce qu'elles ne ressemblent point à ce qui se passe dans les corps; plusieurs phénomènes de la matière sont aussi inconcevables, lorsque nous n'en connaissons point d'autres avec lesquels nous puissions les comparer. Si donc l'on ne devait croire que ce que l'on peut comprendre, plus un homme est ignorant et borné, plus il aurait droit d'être incrédule.

Les déistes, qui s'inscrivent en faux contre la révélation des mystères, se fondent par conséquent sur un principe évidemment faux. Les phénomènes de la vision, l'effet des couleurs, un tableau, une perspective, un miroir, sont autant de mystères *incompréhensibles* à un aveugle-né ;

soutiendra-t-on qu'il lui est impossible de les croire ; que, s'il y ajoute foi, il renonce aux lumières de sa raison ; que ce qu'on lui en dit ne signifie rien ; que c'est un jargon de mots sans idées ; que c'est comme si on lui parlait hébreu ou chinois, etc. ? Toutes ces maximes que les incrédules nous répètent sans cesse, parce que nous croyons des mystères ou des choses *incompréhensibles*, sont évidemment contraires aux plus pures lumières du bon sens.

Aussi les athées et les matérialistes ont reproché aux déistes qu'après avoir établi le principe que nous réfutons, ils se contredisent en admettant un Dieu dont tous les attributs sont *incompréhensibles*. Mais eux-mêmes se contredisent à leur tour, puisqu'en rejetant l'idée de Dieu, ils lui substituent une nature aveugle dont les opérations et les phénomènes sont aussi inconcevables que les attributs de Dieu. Après avoir fait tous leurs efforts pour expliquer, par un mécanisme, les opérations de notre âme, ils se trouvent réduits à confesser que tout cela est *incompréhensible*.

D'où il est évident que le principe tant répété par les incrédules modernes, et qui est celui des anciens acataleptiques, conduit nécessairement au pyrrhonisme universel ; et comme ce parti extrême est indigne d'un homme sage, il faut poser la maxime contraire, savoir, qu'il faut croire tout ce qui est suffisamment prouvé.

BERGIER

INCORPOREL. On nomme ainsi les purs esprits qui subsistent sans être revêtus d'un corps. Dieu, les anges, les âmes humaines, sont des substances *incorporelles*.

Plusieurs critiques protestants ont affecté de remarquer que chez les anciens, les mots *spirituel*, *immatériel*, *incorporel*, ne signifiaient point, comme chez nous, un être absolument privé de corps, mais seulement une substance non revêtue d'un corps grossier et dont les parties fussent séparables. Presque tous, disent-ils, ont conçu les substances actives comme des êtres formés d'une matière très-subtile, dont les parties étaient inséparables, qui par conséquent étaient impérissables. Quand cela serait vrai à l'égard des philosophes, nous n'aurions aucun intérêt à le contester ; leur langage a été si variable, ils sont si sujets à se contredire, que l'on ne sait jamais avec une pleine certitude ce qu'ils ont pensé. *Notes de Mosheim sur Cudworth*, c. 1, § 26.

Mais comme ces mêmes critiques ont accusé les Pères de l'Église de n'avoir pas eu des idées plus justes de la parfaite spiritualité que les philosophes, un théologien doit savoir à quoi s'en tenir. Est-il vrai que les Pères ont conçu Dieu, les anges, les âmes humaines, comme des corps très-subtils, et non comme de purs esprits? Nous avons dejà fait voir ailleurs que cela n'est pas prouvé. 1° Dès que les Pères ont distingué deux espèces de corps ou de matière, l'une subtile, vivante, agissante, dont les parties sont inséparables, ou plutôt qui n'a point de parties ; l'autre grossière, morte, passive, dont les parties sont distinguées et séparables, et qui peut périr par la dissolution, il s'ensuit que la première espèce n'est plus matière, mais pur esprit, puisque c'est un être simple, et que les Pères ont nommé *corps* ou *matière* ce que nous appelons *substance*. 2° Les Pères ont admis la création, et les philosophes ne l'ont pas admise ; différence essentielle. Il est impossible de supposer Dieu créateur, sans le supposer pur esprit, puisqu'alors on ne peut pas admettre une matière éternelle et incréée, comme faisaient les philosophes. 3° Quoi qu'en disent nos critiques, les Pères de l'Eglise ont cru l'immensité de Dieu ; donc ils ne l'ont pas cru corporel. *Voyez* IMMENSITÉ. Un pur esprit, doué du pouvoir créateur, n'a-t-il pas été assez puissant pour produire d'autres purs esprits ? *Voyez* ESPRIT.

BERGIER.

INCORRUPTIBLES, INCORRUPTICOLES, nom de secte : c'était un rejeton des eutychiens, qui soutenaient que dans l'incarnation la nature humaine de Jésus-Christ avait été absorbée par la nature divine, conséquemment que ces deux natures étaient confondues en une seule

Voyez Eutychiens. Ceux dont nous parlons étaient nommés par les Grecs *aphthartodocètes*, du mot ἄφθαρτος, *incorruptible*, et δοκεω, *je crois, j'imagine;* ils parurent en 535.

En disant que le corps de Jésus-Christ était *incorruptible*, ils entendaient que, dès qu'il fut formé dans le sein de sa mère, il ne fut susceptible d'aucun changement ni d'aucune altération, pas même des passions naturelles et innocentes, comme la faim et la soif ; de sorte qu'avant sa mort il mangeait sans aucun besoin, comme après sa résurrection. Il s'ensuivrait de leur erreur, que le corps de Jésus-Christ était impassible ou incapable de douleur, et que ce divin Sauveur n'avait pas réellement souffert pour nous. Comme cette même conséquence s'ensuivait assez naturellement de l'opinion des eutychiens, ce n'est pas sans raison que le concile général de Chalcédoine l'a condamnée en 451. Bergier.

INCRÉDULES, prétendus philosophes ou littérateurs, qui font profession de ne pas croire à la religion, qui l'attaquent par leurs discours et par leurs écrits, qui s'efforcent de communiquer à tout le monde les erreurs dont ils sont prévenus. Ils sont en grand nombre parmi nous, et ils se sont flattés d'abord de former un parti redoutable ; mais il suffit de les connaître pour cesser de les craindre et de les estimer. Le portrait que nous en allons faire paraîtra peut-être trop chargé ; mais tous les traits seront empruntés de leurs propres ouvrages, et la plupart seront copiés d'après eux-mêmes. Nous citerons fidèlement, afin de ne donner lieu a aucun reproche.

« Si nous remontons, dit l'un d'en- » tre eux, à la source de la prétendue » philosophie de ces mauvais raison- » neurs, nous ne les trouverons point » animés d'un amour sincère pour la » vérité ; ce n'est point des maux sans » nombre que la superstition a faits » à l'espèce humaine dont nous les » verrons touchés, mais ils se trou- » vaient gênés par les entraves que » la religion mettait à leurs dérègle- » ments. Ainsi c'est leur perversité » naturelle qui les rend ennemis de » la religion ; ils n'y renoncent que » lorsqu'elle est raisonnable ; c'est la » vertu qu'ils haïssent encore plus » que l'erreur et l'absurdité. La su- » perstition leur déplaît, non par sa » fausseté, non par ses conséquences » fâcheuses, mais par les obstacles » qu'elle oppose à leurs passions, par » les menaces dont elle se sert pour » les effrayer, par les fantômes qu'elle » emploie pour les forcer d'être ver- » tueux... Des mortels emportés par » le torrent de leurs passions, de » leurs habitudes criminelles, de la » dissipation, des plaisirs, sont-ils » bien en état de chercher la vérité, » de méditer la nature humaine, de » découvrir le système des mœurs, » de creuser les fondements de la » vie sociale ? La philosophie pour- » rait-elle se glorifier d'avoir pour » adhérents, dans une nation disso- » lue, une foule de libertins dissipés » et sans mœurs, qui méprisent *sur* » *parole* une religion lugubre et fau- » se, sans connaître les devoirs qu'on » doit lui substituer ? Sera-t-elle » donc bien flattée des hommages in- » téressés ou des applaudissements » stupides d'une troupe de débauchés, » de voleurs publics, d'intempérants, » de voluptueux, qui de l'oubli de » leur Dieu et du mépris qu'ils ont » pour son culte, concluent qu'ils ne » se doivent rien à eux-mêmes ni à » la société, et se croient des sages, » parce que *souvent en tremblant et* » *avec remords* ils foulent aux pieds » des chimères qui les forçaient à » respecter la décence et les mœurs. » *Essai sur les Préjugés*, chap. 8, p. 181 et suiv.

« Nous conviendrons, dit un autre, » que souvent la corruption des » mœurs, la débauche, la licence, et » même la légèreté d'esprit, peuvent » conduire à l'irréligion ou à l'incré- » dulité..... Bien des gens renonçent » aux préjugés reçus, *par vanité et* » *sur parole ;* ces prétendus esprits » forts n'ont rien examiné par eux- » mêmes ; ils s'en rapportent à d'au- » tres qu'ils supposent avoir pesé les » choses plus mûrement... Un vo- » luptueux, un débauché enseveli » dans la crapule, un ambitieux, un

» intrigant, un homme frivole et dis-
» sipé, une femme déréglée, un bel
» esprit à la mode, sont-ils donc des
» personnages bien capables de juger
» d'une religion qu'ils n'ont point
» approfondie, de sentir la force d'un
» argument, de saisir l'ensemble d'un
» système ?.... Les hommes corrom-
» pus n'attaquent les dieux que lors-
» qu'ils les croient ennemis de leurs
» passions..... Il faut être désinté-
» ressé pour juger sainement des
» choses, il faut des lumières et de
» la suite dans l'esprit pour saisir un
» grand système. Il n'appartient qu'à
» l'homme de bien d'examiner les
» preuves de l'existence de Dieu et
» les principes de toute religion...
» L'homme honnête et vertueux est
» seul juge compétent dans une si
» grande affaire. » *Syst. de la Nat.*, t. 2, c. 13, p. 360 et suiv.

Un troisième convient naïvement des motifs de son incrédulité. « J'aime
» mieux, dit-il, être anéanti une
» bonne fois, que de brûler toujours;
» le sort des bêtes me paraît plus
» désirable que le sort des damnés.
» L'opinion qui me débarrasse de
» craintes accablantes dans ce monde
» me paraît plus riante que l'incerti-
» tude où me laisse l'opinion d'un
» Dieu sur mon sort éternel...... On
» ne vit point heureux quand on trem-
» ble toujours. » *Le bon Sens*, § 108, 182, 188.

L'un des derniers qui aient écrit, convient de même qu'entre la religion et l'athéisme, c'est le cœur, le tempérament, et non la raison, qui décide du choix. *Aux mânes de Louis XV*, p. 191.

De ces divers aveux il s'ensuit déjà que les *incrédules* ne sont ni instruits, ni de bonne foi, ni fermes dans leurs opinions, ni heureux, ni bons citoyens, ni excusables; mais il est à propos de le montrer plus en détail par des preuves positives.

On imagine sans doute que les *incrédules* ont fouillé dans tous les monuments de l'antiquité, ont fait de nouvelles découvertes, ont trouvé des objections et des systèmes dont on n'avait jamais entendu parler: il n'en est rien. Ce sont de vils plagiaires, qui ne cessent de se copier les uns les autres, et de répéter la même chose. Les premiers de ce siècle n'ont été que les échos de Bayle et des Anglais; ceux-ci ont mis à contribution les mécréants de tous les siècles.

Pour attaquer la religion en général et les premières vérités, ils ont ramené sur la scène les principes et les objections des épicuriens, des pyrrhoniens, des cyniques, des académiciens rigides et des cyrénaïques : c'est une doctrine renouvelée des Grecs; mais ils n'ont pas daigné examiner les raisons par lesquelles Platon, Socrate, Cicéron, Plutarque et d'autres anciens ont réfuté toutes ces visions. Contre l'ancien Testament et la religion juive, ils ont rajeuni les difficultés des marcionites, des manichéens, de Celse, de Julien, de Porphyre, des philosophes du troisième et du quatrième siècle. On les retrouve dans Origène, dans Tertullien, dans saint Cyrille, dans saint Augustin et dans les autres Pères de l'Eglise; mais les *incrédules* ont laissé de côté les réponses de ces Pères, ils n'ont copié que les objections.

Lorsqu'ils ont voulu combattre le christianisme, ils ont puisé dans les livres des Juifs et dans ceux des mahométans. Les écrits d'Isaac Orobio, le *Munimen fidei* d'un autre rabbin Isaac, les ouvrages compilés par Wagenseil, sous le titre de *Tala ignea Satanæ*, sont hachés et cousus par lambeaux dans les livres des déistes modernes. Contre le catholicisme, ils ont extrait les reproches de tous les hérétiques, surtout des controversistes protestants et sociniens; mais ils n'ont pas dit un mot des raisons et des preuves que leur ont opposées les théologiens catholiques. Non-seulement ils ont emprunté les armes de toutes les sectes, mais ils en ont imité le ton et la manière; ils ont fait couler de leur plume tout le fiel que les rabbins ont vomi contre Jésus-Christ et contre l'Evangile, sans en adoucir l'amertume, et toute la bile des protestants contre l'Eglise romaine; ils ont même affecté de rendre leurs invectives, leurs sarcasmes, leurs blasphèmes plus grossiers. Nous ne faisons ce reproche qu'après

avoir exactement comparé les uns aux autres, et après avoir vérifié leurs plagiats.

S'ils avaient été d'aussi bonne foi que nous, ils n'auraient rien dissimulé; après avoir compilé les anciennes objections, ils auraient fidèlement extrait les réponses, ils se seraient attachés à montrer que celles-ci ne sont pas solides ou ne suffisent pas, qu'elles laissent les difficultés dans leur entier ; c'est ce qu'ils n'ont jamais fait.

Ils nous accusent d'être crédules, dominés par le préjugé, asservis à l'autorité de nos maîtres et de nos aïeux; nous leur répondons et nous prouvons qu'ils sont plus *crédules* que nous. Déjà ils conviennent que la plupart d'entre eux renoncent à la religion par libertinage, par vanité et *sur parole*, sont très-peu en état d'approfondir une question, de sentir la force ou la faiblesse d'un argument. Ce n'est donc pas la raison, mais l'autorité qui les détermine.

Qu'un *incrédule* quelconque ait avancé, il y a cinquante ans, un fait bien faux, une anecdote bien absurde, un passage tronqué, falsifié ou mal traduit, une calomnie cent fois réfutée, il n'en est pas moins copié par vingt auteurs qui se suivent à la file, sans qu'un seul ait daigné vérifier la chose ni remonter à la source. Le lecteur peu instruit, qui voit un essaim de philosophes affirmer le même fait, ne peut se persuader que c'est une fausseté; il croit, et contribue à son tour à en tromper d'autres. Ainsi se forme leur tradition. Copier aveuglément Celse, Julien, les juifs, les sociniens, les déistes anglais, les controversistes de toutes les sectes, sans choix, sans critique, sans précaution; compiler, répéter, extraire, affirmer ou nier au hasard, parce que d'autres ont fait de même, n'est-ce pas être crédule? Lorsque le déisme était à la mode, tout philosophe était déiste sans savoir pourquoi; le plus hardi a osé dire : *Il n'y a point de Dieu, tout est matière*, et a fait semblant de le prouver; à l'instant la troupe docile a répété en grand chœur : *Tout est matière, il n'y a point de Dieu*, et a fait un acte de foi sur la parole de l'oracle. Dès ce moment, il a été décidé que le déisme est une absurdité. Les plus *incrédules* en fait de preuves sont toujours les plus crédules en fait d'objections.

S'ils étaient tous réunis dans le même système, ce concert serait capable de faire impression; mais il n'y en a pas deux qui pensent de même, pas un seul n'a été constant dans l'opinion qu'il avait embrassée d'abord; ils ne se réunissent que dans un seul point, dans une haine aveugle contre le christianisme. L'un tâche de soutenir les débris chancelants du déisme, l'autre professe le matérialisme sans détour; quelques-uns biaisent entre ces deux hypothèses, soutiennent tantôt l'une et tantôt l'autre, ne savent de quel principe partir, ni où ils doivent s'arrêter. Ce que l'un établit, l'autre le détruit; ordinairement tous se bornent à détruire sans rien établir. Si les déistes se joignent à nous pour combattre les athées, ceux-ci prennent nos armes pour attaquer les déistes; nous pourrions nous borner à être spectateurs du combat. Que l'on soit socinien ou déiste, juif ou musulman, guèbre ou païen, peu leur importe, pourvu que personne ne soit chrétien.

Ils accusent les prêtres de ne croire à la religion et de ne la défendre que par intérêt; mais eux-mêmes sont-ils fort désintéressés? Jamais les prêtres n'ont poussé aussi loin qu'eux les prétentions. Selon leur avis, tout écrivain de génie est *magistrat-né* de sa patrie; il doit l'éclairer, s'il le peut; son droit, c'est son talent. *Histoire des établiss. des Europ.*, t. 7, c. 2, p. 59. Les gens de lettres sont les arbitres et les distributeurs de la gloire; il est donc juste qu'ils s'en réservent la meilleure part. L'un nous fait observer qu'à la Chine le mérite littéraire élève aux premières places; et, à son grand regret, il n'en est pas de même en France. 3e *Dial. sur l'âme*, p. 66. L'autre dit que les philosophes voudraient approcher des souverains, mais que par les intrigues et l'ambition des prêtres ils sont bannis des cours. *Essai sur les*

préjugés, c. 14, p. 378. Celui-ci souhaite que les savants trouvent dans les cours d'honorables asiles, qu'ils y obtiennent la seule récompense digne d'eux, celle de contribuer par leur crédit au bonheur des peuples auxquels ils auront enseigné la sagesse. Mais si l'on veut, dit-il, que rien ne soit au-dessus de leur génie, il faut que rien ne soit au-dessus de leurs espérances. *Œuvr. de J. J. Rousseau*, t. 1, p. 45. Celui-là vante les progrès qu'auraient fait les sciences, si on avait accordé au génie les récompenses prodiguées aux prêtres. Il se plaint de ce que ceux-ci sont devenus les maîtres de l'éducation et des richesses, pendant que les travaux et les leçons des philosophes ne servent qu'à leur attirer l'indignation publique. *Syst. de la nat.*, t. 2, c. 8 et 11. D'autres opinent qu'il faut dépouiller les prêtres pour enrichir les philosophes. *Christ. dévoilé*, préf. pag. 25. Si cette réforme se fait, peut-être que les philosophes croiront en Dieu.

Ils nomment *fanatiques* tous ceux qui aiment la religion; mais y eut-il jamais un *fanatisme* mieux caractérisé que la haine aveugle et furieuse qu'ils ont conçue contre elle ? L'un d'entre eux a poussé la démence jusqu'à écrire que celui qui parviendrait à détruire la notion fatale d'un Dieu ou du moins à diminuer ses terribles influences, serait à coup sûr l'ami du genre humain. *Syst. de la nat.*, tome 2, c. 3, p. 88; c. 10, p. 317. Il prétend que Dieu, s'il existe, doit lui tenir compte des invectives qu'il a vomies contre les souverains et contre les prêtres; que si un athée est coupable, c'est Dieu qui en est la cause. *Ibid.*, t. 2, c. 10, p. 303. On croit entendre un énergumène ou un damné qui blasphème contre Dieu. Tous soutiennent que plus l'homme est insensé, opiniâtre, impie, révolté contre Dieu, plus Dieu est obligé de lui prodiguer les grâces et les bienfaits pour le rendre sage.

Ils demandent la tolérance : sont-ils eux-mêmes tolérants ? Lorsqu'ils étaient déistes, ils jugeaient l'athéisme intolérable, ils décidaient qu'on doit le bannir de la société; depuis qu'ils sont devenus athées, ils disent qu'on ne doit pas souffrir le déisme, parce qu'il n'est pas moins intolérant que les religions révélées. Leur tolérance consiste à déclarer la guerre à toutes les opinions contraires à la leur. « Il est peu d'hommes, s'ils en » avaient le pouvoir, qui n'employas- » sent les tourments pour faire gé- » néralement adopter leurs opi- » nions....Si l'on ne se porte ordinai- » rement à certains excès que dans les » disputes de religion, c'est que les » autres disputes ne fournissent pas » les mêmes prétextes ni les mêmes » moyens d'être cruel. Ce n'est qu'à » l'impuissance qu'on est en général » redevable de sa modération. » *De l'Esprit*, 2ᵉ disc., c. 3, note, p. 103. Après cette déclaration de leur part, jugeons de ce qu'ils feraient s'ils étaient les maîtres.

Ils vantent le bonheur de ceux qui sont parvenus à se débarrasser de tous les préjugés de religion; mais leur exemple n'est pas propre à nous donner une haute idée de ce prétendu bonheur ; tous leurs efforts n'aboutissent qu'à douter : Bayle lui-même et plusieurs autres en sont convenus. *Dict. Crit.*, *Bion.* E. *Aux mânes de Louis XV*, tom. 1, p. 291, etc. Mais l'un d'eux avoue que le doute en fait de religion est un état plus cruel que d'expirer sur la roue. *Dial. sur l'âme* p. 139. Un autre juge que les athées décidés sont à plaindre, que toute consolation est morte pour eux. *Pensées philos.*, n. 22.

Dans leurs ouvrages, ils affectent de dégrader l'homme et de le réduire au niveau des brutes ; ils prétendent qu'un animal aussi malheureux et aussi méchant ne peut être l'ouvrage d'un Dieu sage et bon; ils peignent la société comme une troupe de malfaiteurs condamnés à la chaîne; est-ce en pareille compagnie que se trouve le bonheur ? Ils déclament contre la justice d'un Dieu vengeur, contre les maux que la religion produit dans le monde, contre les suites funestes de toutes les institutions sociales ; ils ne sont contents de rien. Pour nous faire mieux comprendre combien leur vie est heureuse en ce monde, ils décident qu'il n'y a rien de si beau que de s'en

délivrer promptement par le suicide.

Enfin, sont-ce de bons citoyens, des hommes utiles, aux travaux desquels on doive applaudir? Déjà leur condamnation est prononcée par eux-mêmes. « Ceux, dit D. Hume, qui » s'efforcent de désabuser le genre » humain des préjugés de religion, » sont peut-être de bons raisonneurs; mais je ne saurais les re-» connaître pour bons citoyens ni » pour bons politiques, puisqu'ils af-» franchissent les hommes d'un des » freins de leurs passions, et qu'ils » rendent l'infraction des lois de l'é-» quité et de la société plus aisée et » plus sûre à cet égard. » *Onzième Essai*, tom. 3, p. 301. Bolingbroke pense que l'utilité de maintenir la religion, et le danger de la négliger, ont été visibles dans toute la durée de l'empire romain; que l'oubli et le mépris de la religion furent la principale cause des maux que Rome éprouva : il s'appuie du témoignage de Polybe, de Cicéron, de Plutarque et de Tite-Live. *Œuvres*, tome 4, p. 428. Schaftesbury convient que l'athéisme tend à retrancher toute affection sociale. *Recherches sur le mérite et la vertu*, l. 1, 3e part., § 3. Dans les *Lettres philosophiques de Toland*, 2e lettre, § 13, p. 80; dans celle de *Trasybule à Leucippe*, pag. 169. et 282, nous lisons que l'opinion des récompenses et des peines futures est le plus ferme appui des sociétés, que c'est elle qui porte les hommes à la vertu et les détourne du crime. Bayle s'est exprimé à peu près de même. *Pensées sur la Comète*, § 108. et 131. *Dict. crit. Epicure*, R. *Brutus (Marcus Junius)*, C. D. C'est donc un attentat de la part des *incrédules* d'oser attaquer les principes de religion.

Cependant ils déclament contre les théologiens qui réfutent leur doctrine, contre les magistrats qui la proscrivent, contre les souverains qui protégent la religion; selon leur avis, la liberté de penser est de droit naturel; les punir, c'est violer les lois les plus sacrées de l'humanité : y a-t-il une ombre de sens commun dans leurs prétentions ?

1° C'est un sophisme grossier de confondre la liberté de penser avec la liberté de parler, d'écrire, de professer l'incrédulité. Les pensées d'un homme, tant qu'il les tient secrètes, ne peuvent nuire à personne; ses écrits et ses discours sont capables d'allumer le feu du fanatisme et de la sédition. Lorsque des théologiens se sont écartés de leur devoir, ont enseigné une doctrine qui a paru pernicieuse, on les a punis, et les *incrédules* jugent que l'on a bien fait. De quel droit prétendent-ils seuls au privilége de l'impunité ? Lorsqu'ils étaient déistes, ils ont prononcé eux-mêmes la sentence de proscription contre l'athéisme; et aujourd'hui qu'ils le professent, on n'exécutera pas contre eux leur propre arrêt! S'ils croient véritablement un Dieu, pourquoi aucun d'eux n'a-t-il entrepris de réfuter les livres des athées ?

2° Tous les peuples civilisés ont porté des lois contre les ennemis de la religion publique et ont puni ceux qui l'attaquaient; les philosophes anciens ont applaudi à cette conduite. Jusqu'à présent les modernes n'ont pas démontré que tous se sont trompés, qu'eux-mêmes ont plus de bon sens et de sagesse que tous les législateurs et les politiques de l'univers. Ils chérissent l'incrédulité, ils la regardent comme une propriété et une liberté naturelle : nous, qui croyons à la religion, qui l'envisageons comme notre bien le plus précieux, avons-nous moins de droit de la maintenir, qu'ils n'en ont de l'attaquer ?

3° Les plus modérés d'entre eux sont convenus que l'incrédulité était un état fâcheux ; ils disent que ceux qui y sont tombés sont plus à plaindre qu'à blâmer ; ils avouent que la religion fournit une consolation aux malheureux. C'est donc un trait de méchanceté que de travailler à la leur ôter, à leur inspirer des doutes et une inquiétude qui ne peuvent aboutir qu'à les tourmenter. C'est imiter le crime d'un homme qui a ruiné sa santé en prenant imprudemment du poison, et qui veut en donner aux autres pour voir s'ils s'en trouveront mieux que lui, ou si quelqu'un découvrira le secret d'en guérir.

4° Quand il serait permis de combattre les dogmes, il ne l'est jamais

de détruire la morale, d'enseigner des maximes scandaleuses, d'établir des principes séditieux ; les écarts en ce genre ne peuvent servir qu'à enhardir les malfaiteurs et à troubler la société. Les *incrédules* de nos jours oseront-ils soutenir qu'ils n'ont rien à se reprocher sur ce point ? La morale que plusieurs ont enseignée est plus licencieuse que celle des païens ; nous rougirions de rapporter les infamies par lesquelles ils ont souillé leur plume, et les invectives qu'ils out lancées contre tous les gouvernements.

5° Chez aucune nation policée il n'a jamais été permis aux écrivains d'accuser, de calomnier, d'insulter aucun ordre de citoyens ; cependant la plupart des livres de nos *incrédules* ne sont que des libelles diffamatoires. Ils ont également noirci les prêtres qui enseignent la religion, les magistrats qui la vengent, les souverains qui la protégent ; ils n'ont respecté ni les vivants ni les morts. S'ils avaient envie d'être instruits, ils ne commenceraient pas par déprimer ceux qui sont chargés de leur donner des leçons.

6° Depuis plus de soixante ans qu'ils n'ont cessé d'écrire, qu'a produit leur déchaînement contre la religion? Ils ont rendu commun parmi nous le suicide que l'on ne connaissait pas autrefois ; ils ont appris aux enfants à se révolter contre leurs pères, aux domestiques à trahir et à voler leurs maîtres, aux femmes débauchées à ne plus rougir, aux libertins à mourir impénitents. Grâces à leurs leçons, l'on n'a jamais vu plus d'infidélités dans les mariages, plus de banqueroutes frauduleuses, plus de fortunes renversées par un luxe effréné, plus de licence à déchirer la réputation de ceux auxquels on veut nuire. Qu'ils citent un seul désordre dont ils aient corrigé notre siècle.

Les anciens épicuriens furent bannis des républiques de la Grèce, les acataleptiques chassés de Rome, les cyniques détestés dans toutes les villes, les cyrénaïques envoyés au gibet. Si, après avoir lassé la patience du gouvernement et des magistrats, nos prédicants *incrédules* étaient traités de même, auraient-ils sujet de se plaindre? Mais nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'en venir à des peines afflictives : le mépris est sans doute le châtiment le plus convenable pour punir les plus orgueilleux de tous les hommes. Encore une fois, c'est assez de connaître leur caractère, leur conduite, leurs ouvrages, pour les mépriser et les détester. *Voyez* INTOLÉRANCE, PHILOSOPHES, § 4, etc.

BERGIER.

INCRÉDULITÉ, profession de ne pas croire à la religion. Dans l'article précédent nous avons assez fait voir que ce travers d'esprit vient d'une ignorance orgueilleuse, des passions et du libertinage ; mais il nous reste encore plusieurs réflexions à faire : ce triste sujet peut en fournir à l'infini.

1° Pourquoi l'*incrédulité* ne manque-t-elle jamais d'éclore chez les nations perverties par le luxe et par l'amour effréné du plaisir? Les sectes irréligieuses parurent dans la Grèce après les victoires d'Alexandre, et à mesure que les mœurs se dégradèrent ; l'athéisme infecta les Romains lorsqu'ils furent enrichis des dépouilles de l'Asie ; les Anglais ont vu naître chez eux le déisme au moment qu'ils touchaient au plus haut degré de prospérité. Nos philosophes politiques ont remarqué que les mêmes vaisseaux qui ont voituré dans nos ports les trésors du Nouveau-Monde, ont dû nous apporter le germe de l'irréligion avec la maladie honteuse qui empoisonne les sources de la vie. Est-il étonnant qu'un peuple devenu commerçant, calculateur, avide et ambitieux, ne veuille plus avoir d'autre dieu que l'argent?

Mais, selon leurs propres réflexions, l'âge de la philosophie annonce la vieillesse des empires, et s'efforce en vain de les soutenir. C'est elle qui forma le dernier siècle des républiques de la Grèce et de Rome ; Athènes n'eut des philosophes qu'à la veille de sa ruine ; Cicéron et Lucrèce n'écrivirent sur la nature des dieux et du monde qu'au bruit des guerres civiles qui creusèrent le tombeau de

la liberté. *Hist. des Etabliss. europ. dans les Indes,* tome 7, c. 12 (1). Que veut-on nous prédire, lorsqu'on nous fait remarquer que notre siècle est par excellence le siècle de la philosophie ?

2° Pour acquérir une parfaite connaissance de la religion et des preuves qui ont été opposées dans tous les temps aux sophismes de ses ennemis, ce n'est pas trop de quarante ans d'une étude assidue : il ne se trouve pas un grand nombre d'hommes dans chaque siècle qui aient le courage de s'y livrer. Pour être philosophe incrédule, il n'est besoin ni d'études, ni de travail ; quelques brochures suffisent pour endoctriner un jeune insensé, très-ignorant d'ailleurs ; plus ses connaissances sont bornées, plus il est hardi à dogmatiser et à décider toutes les questions. Pour croire quelque chose, il faut avoir des preuves, pour ne rien croire du tout, il suffit d'être ignorant et opiniâtre. Si nos écrivains modernes étaient plus laborieux, plus féconds en recherches savantes que ceux du siècle passé, nous pourrions croire que la religion est aussi plus étudiée et mieux connue ; mais dans dix ans à peine voyons-nous éclore un ouvrage solide sur quelque science que ce soit, pendant que nous sommes inondés de brochures frivoles. Ce sont des littérateurs, des poëtes, des physiciens, des naturalistes, qui traitent de la théologie ; c'est par des conjectures, par des sacrasmes, par des invectives, qu'ils attaquent la religion ; souvent nous avons ouï vanter les ouvrages les plus vides de bon sens, parce qu'ils renfermaient quelques phrases irréligieuses.

3°. L'*incrédulité* gagne les grands plus aisément que le peuple, les villes avant les campagnes, les conditions opulentes plutôt que les états médiocres, et les vices se propagent avec la même proportion. Concluons hardiment que c'est toujours le cœur qui pervertit l'esprit ; que s'il n'y avait point d'hommes vicieux qui eussent besoin de s'étourdir, il n'y aurait jamais d'incrédules. Connaît-on un homme sensé qui, après une jeunesse innocente, après une vie régulière et irréprochable, après une étude constante et réfléchie de la religion, ait fini par ne rien croire ? Il est trop intéressé sans doute à ne pas perdre l'espérance d'être récompensé de sa vertu ; mais un cœur infecté par le vice trouve aussi un intérêt très-vif à calmer ses craintes et à étouffer ses remords par l'*incrédulité*. Il nous paraît juste de donner la préférence à l'intérêt sensé et raisonnable de la vertu, sur l'intérêt absurde et aveugle du vice.

4° Que des hommes, comblés des dons de la fortune, qui jouissent d'une santé vigoureuse et des agréments de la société, qui se trouvent à portée de satisfaire leurs goûts et leurs passions, regardent comme un bonheur d'être affranchis du joug de la religion et des terreurs d'une autre vie, on le conçoit. Mais le pauvre, condamné à gagner un pain grossier à la sueur de son front, et souvent en danger d'en manquer ; le malade habituel, dont la vie n'est qu'un tissu de souffrances ; le faible, exposé à l'injustice et aux vexations des hommes puissants ; un malheureux, en butte à la calomnie et aux persécutions d'un ennemi cruel, à des chagrins domestiques, à des revers de toute espèce, pourraient-ils supporter leur existence, s'ils n'espéraient rien, ni dans ce monde ni dans l'autre ? Et s'ils n'étaient pas retenus par la religion, qui pourrait les empêcher de se ruer sur les heureux philosophes qui insultent à leur crédulité ?

5° Ces derniers sont convenus cent fois que le peuple a besoin d'une re-

(1) A qui donc ressemble ici notre théologien, en paraissant s'approprier de pareilles réflexions et de tels paradoxes qui s'appliquent plutôt à la bonne philosophie qu'à la mauvaise ? Il perd son calme et court à la folie des énergumènes dont il cite les réflexions désespérantes. Quoi ! ce seraient les Socrate et les Platon, les Cicéron et les Virgile qui auraient évoqué la décadence sur Athènes et sur Rome ! et qui donc soutiendra la morale et fera la grandeur des nations si ce ne sont la philosophie et la théologie se donnant la main ? les Homère, les Eschyle les Socrate, les Platon, les Aristote, les Cicéron, les Virgile ne furent-ils pas, dans les ténèbres du Paganisme, ce qu'ont été, dans la lumière chrétienne, les Augustin, les saint Thomas, les Dante, les Suarez, les Descartes, les Leibnitz, les Malebranche, les Fénélon, les Bossuet, les Racine et les Corneille ? et ne sont-ce pas toujours les génies de la philosophie, de la poésie et de la religion qui font la véritable gloire des nations ?

Le Noir.

ligion, que l'athéisme n'est pas fait pour lui, qu'il n'est pas en état de creuser les systèmes sublimes de morale que les incrédules veulent substituer à la morale chrétienne. Quand ils ne l'avoueraient pas, la chose est évidente par elle-même. Il faut donc être forcené, pour travailler à détruire la religion parmi le peuple, et mettre l'athéisme à sa portée, comme on l'a fait de nos jours.

Nous allons plus loin, et nous soutenons que les motifs de religion, nécessaires au peuple, ne le sont pas moins à tous les hommes. Que l'on nous dise où est l'intérêt sensible, et le motif qui peut engager un dépositaire à rendre aux héritiers de son ami une somme considérable que celui-ci lui a confiée dans le plus grand secret; un homme offensé, à épargner son ennemi dans un cas où il peut lui ôter la vie sans danger; un riche, à soulager dans un pays étranger des pauvres qu'il ne reverra jamais; les enfants mal à leur aise, à prolonger, par de tendres soins, la vie d'un père qui leur est à charge; un citoyen, à mourir pour sa patrie, lorsqu'il paraît certain que cet acte héroïque ne sera pas connu, etc. L'intérêt, l'honneur, le désir d'être estimé, peuvent faire des hypocrites; ils n'inspireront jamais des vertus pures et modestes.

6° C'est la religion qui a formé les sociétés; donc l'incrédulité doit les détruire. Par la religion, les premiers législateurs ont soumis les peuples aux lois; leur conduite le prouve, et l'histoire en dépose; par ce puissant mobile, ils ont fait naître et conservé l'amour de la patrie : tel est le langage des anciens monuments; ils ont imprimé un caractère sacré à toutes les institutions sociales; ils ont voulu que les promesses fussent confirmées par le serment, ils ont fait intervenir la Divinité dans les alliances. Lorsque ce lien primitif de société serait détruit, il est absurde de croire que ses effets subsisteraient toujours. Nous savons ce que ces grands hommes ont fait par la religion: nous cherchons vainement ce que les athées ont opéré par l'incrédulité; leur unique talent a été de corrompre et d'alarmer les sociétés dans lesquelles ils avaient reçu la naissanee.

Les institutions utiles dont nous ressentons les effets, tous les établissements faits pour soulager et conserver les hommes, n'ont point été suggérés par la philosophie incrédule, mais par la religion. Ils ont été formés dans des siècles que l'on taxe d'ignorance, mais dans lesquels régnait la charité; ils ne se trouvent point chez les nations infidèles. Un incrédule calculateur, qui ne connaît d'autre science que celle du produit net, commencerait à faire main-basse sur tous ces établissements dispendieux qui exigent des soins, des attentions, des frais, des travaux, dont nos prétendus zélateurs de l'humanité ne se sont jamais chargés. On aurait beau lui représenter que ce sont autant de sanctuaires où la charité agit et se déploie, il jugerait que la dépense en efface l'utilité, et qu'à ce prix la vertu est trop chère.

Nous ne finirions jamais, si nous voulions accumuler toutes les raisons qui aggravent le crime des prédicateurs de l'*incrédulité*. *Voyez* LIBERTÉ DE PENSER. BERGIER.

INCROYABLE. Rien n'est *incroyable* que ce qui ne peut pas être prouvé, et ce qui a été prouvé une fois l'est pour toujours et pour tout le monde. De quelque genre que soient les preuves d'un fait, dès qu'elles sont suffisantes pour produire une certitude entière, c'est un travers d'esprit que de ne vouloir pas y déférer, lorsque les conséquences qui en résultent sont opposées à notre système, à nos opinions, à notre intérêt bien ou mal entendu, et de rejeter des preuves, sous prétexte que Dieu pouvait en donner de plus fortes. En général, les ignorants sont toujours plus opiniâtres et plus difficiles à persuader que les esprits pénétrants et instruits; ils refusent de croire tout ce qui passe leur faible conception, et leur résistance augmente lorsque les vérités ou les faits qu'il faut croire entraînent des conséquences qui les incommode. *Voyez* FAIT.

Un orgueil pitoyable est de ne pas vouloir acquiescer, en matière de religion, aux preuves qui suffisent pour convaincre un esprit droit dans toute autre matière, et de regarder comme *incroyable* tout ce qui favorise la religion, pendant que l'on croit aveuglément tout ce qui paraît lui être contraire.

Une autre absurdité est de poser pour principe que tout ce qui est incompréhensible est *incroyable*. Selon cette maxime, les aveugles-nés auraient tort de croire les phénomènes de la lumière, sur l'attestation de ceux qui ont des yeux; les ignorants, qui ne comprennent rien, seraient autorisés à ne rien croire, et ceux qui veulent les instruire seraient des insensés.

Il est prouvé que quelque système d'*incrédulité* que l'on embrasse, l'on est forcé de croire plus de mystères ou de choses incompréhensibles que la religion ne nous en propose. *Voyez* INCOMPRÉHENSIBLE, MYSTÈRE.

BERGIER.

INDÉFECTIBILITÉ DE L'ÉGLISE. *Voyez* ÉGLISE, § 5.

INDÉLÉBILE, INEFFAÇABLE. *Voy.* CARACTÈRE.

INDÉPENDANTS. En Angleterre et en Hollande, on nomme *indépendants* quelques sectaires qui font profession de ne dépendre d'aucune autorité ecclésiastique. Dans les matières de foi et de doctrine, ils sont entièrement d'accord avec les calvinistes rigidés; leur indépendance regarde plutôt la police et la discipline que le fond de la croyance.

Ils prétendent que chaque Eglise, ou société religieuse particulière, a par elle-même tout ce qui est nécessaire pour sa conduite et son gouvernement; qu'elle a sur ce point toute puissance ecclésiastique et toute juridiction; qu'elle n'est point sujette à une ou plusieurs Eglises, ni à leurs députés, ni à leurs synodes, non plus qu'à aucun évêque. Ils conviennent qu'une ou plusieurs Eglises peuvent en aider une autre par leurs conseils et leurs représentations, la reprendre lorsqu'elle pèche, l'exhorter à se mieux conduire, pourvu qu'elles ne s'attribuent sur elle aucune autorité, ni le pouvoir d'excommunier.

Pendant les guerres civiles d'Angleterre, les *indépendants* étant devenus le parti le plus puissant, presque toutes les sectes contraires à l'Eglise anglicane se joignirent à eux; mais on les distingue en deux espèces. La première est une association de presbytériens, qui ne sont différents des autres qu'en matière de discipline; la seconde, que Spanheim appelle *les faux indépendants*, sont un amas confus d'anabaptistes, de sociniens, d'antinomiens, de familistes, de libertins, etc., qui ne méritent guère d'êtres regardés comme chrétiens, et qui ne font pas grand cas de la religion.

L'*indépendantisme* ne subsiste qu'en Angleterre, dans les colonies anglaises et dans les Provinces-Unies. Un nommé Morel voulut l'introduire parmi les protestants de France, dans le 16e siècle, mais le synode de la Rochelle, auquel présidait Bèze, et celui de Charenton, tenu en 1644, condamnèrent cette erreur. De quel droit cependant pouvaient-ils la proscrire, si les *indépendants* prouvaient bien ou mal leurs opinions par l'Ecriture sainte? ils ne manquaient pas de passages pour soutenir leur prétention; et, dans le fond ils n'ont fait que pousser le principe fondamental du protestantisme jusqu'où il peut et jusqu'où il doit aller.

Mosheim, qui l'a compris sans doute, a fait tous ses efforts pour disculper cette secte des séditions et des crimes qui lui ont été imputés par les auteurs anglais. On a confondu mal à propos, dit-il, les *indépendants* en fait de religion et de gouvernement ecclésiastique, avec les *indépendants* en fait de gouvernement civil; c'est à ces derniers qu'il faut attribuer les troubles et les séditions qui ont agité l'Angleterre sous Charles Ier, et la mort tragique de ce prince. Or, ce parti de rebelles était composé non-seulement d'*indépendants* religieux, mais de puritains, de brownistes, et de tous les

autres sectaires non conformistes, la plupart enthousiastes et fanatiques. Il tâche de justifier les premiers, en citant les déclarations publiques par lesquelles ils ont désavoué la haine qu'on leur attribuait contre le gouvernement monarchique, et ont protesté qu'ils n'ont sur ce sujet point d'autre croyance ni d'autre principe que ceux des Eglises réformées ou calvinistes. Selon lui, ce sont les premiers d'entre les protestants qui ont eu le zèle d'aller prêcher aux Américains le christianisme; il ne craint point de nommer l'un d'entre eux *l'apôtre des Indiens*, et de mettre ses travaux apostoliques fort au-dessus de ceux de tous les missionnaires de l'Eglise romaine. *Hist. ecclés.* 17e siècle, sect. 1, § 20; sect. 2, 2e part., chap. 2, § 21.

Mais le traducteur anglais de cet ouvrage accuse l'auteur d'avoir pallié mal à propos les tort des *indépendants*. Il observe, 1° que leurs déclarations publiques ne prouvent pas grand'chose, parce qu'ils les ont faites dans un temps où ils étaient devenus très-odieux, et où ils craignaient les poursuites du gouvernement. Rien d'ailleurs n'est plus ordinaire à la plupart des sectaires que de contredire, par leur conduite, les protestations qu'ils font dans leurs écrits, lorsque cela est de leur intérêt. 2° Que l'*indépendance* affectée dans le gouvernement ecclésiastique conduit nécessairement, et sans qu'on s'en aperçoive, à l'indépendance dans le gouvernement civil; que dans tous les temps les sectaires dont nous parlons ont espéré plus de faveur sous une république que sous une monarchie. Cette réflexion est prouvée par la conduite des calvinistes en général; jamais ils n'ont manqué d'établir le gouvernement républicain lorsqu'ils en ont été les maîtres, et jamais ils n'ont été soumis aux rois, que quand la force les y a réduits. L'union que les *indépendants* ont formée sous le roi Guillaume, en 1691, avec les presbytériens ou puritains d'Angleterre, les principes modérés qu'ils ont établis touchant le gouvernement ecclésiastique, dans leur acte d'association, l'affectation qu'ils ont eue de changer leur non d'*indépendants* en celui de *frères-unis*, ne prouvent point que leurs prédécesseurs, sous Charles Ier n'aient été des fanatiques et des furieux

Quant à leur prétendu zèle apostolique, il n'a rien eu de merveilleux. Mosheim a-t-il pu s'étonner de ce que des sectaires, qui gémissaient, dit-il, sous l'oppression des évêques, et sous la sévérité d'une cour qui l'autorisait, se soient réfugiés en Amérique en 1620 et 1629; qu'ils aient cherché à y former un établissement solide, en apprivoisant par la religion les naturels du pays? Le christianisme que prêchaient les *indépendants* n'était pas fort gênant pour la croyance ni pour les mœurs. Aussi a-t-on vu à quoi se sont terminés ces travaux prétendus apostoliques, appuyés néanmoins par le parlement d'Angleterre. *Voy.* Missions. Aux yeux de tout homme non prévenu, la naissance et la conduite de la secte des *indépendants* ne fera jamais honneur au protestantisme.

Bergier.

INDES, INDIENS. On ne peut guère douter que le christianisme n'ait été porté dans les *Indes* de très-bonne heure, même du temps des apôtres. C'est une ancienne tradition parmi les écrivains ecclésiastiques, que saint Thomas et saint Barthélemi ont prêché l'Evangile aux *Indiens*. *V.* Saint Thomas.

Au 5e siècle, les nestoriens envoyèrent des missionnaires dans la partie occidentale des *Indes*, qui est la plus voisine de la Perse, et que l'on appelle *la Côte de Malabar*; ils firent adopter leurs erreurs aux chrétiens de cette contrée, qui se nommaient *chrétiens de saint Thomas*. Le mahométisme s'établit ensuite dans d'autres parties de l'*Inde*. Depuis le commencement du siècle passé, les missionnaires portugais et d'autres ont réussi à ramener dans l'Eglise romaine la plus grande partie des nestoriens du Malabar. *Voyez* Nestorianisme, § 4.

Quant à l'ancienne religion des

Indiens, qui subsiste encore (1), l'on ne peut en avoir une connaissance exacte, sans avoir quelques notions de leurs livres et de leurs docteurs. Ceux-ci, que l'on nomme aujourd'hui *brames* ou *bramines*, étaient appelés par les anciens, *brachmanes* et *gymnosophistes*, philosophes sans habits. Ils prétendent que *Brahma*, leur législateur, personnage imaginaire, puisque c'est un des attribus de Dieu personnifiés, est l'auteur du livre original de leur religion, et qu'il a été rédigé il y a 4888 ans, par conséquent plus de six cents ans avant le déluge universel, suivant la supputation commune, ou six cents ans après, selon le calcul des Septante. Mais plusieurs brames conviennent que la doctrine de Brahma ne s'est conservée pure que pendant mille ans; qu'à cette époque, et dans l'espace de cinq cents ans, il s'en est fait divers commentaires dont les auteurs ont suivi chacun leurs idées particulières; que telle a été la source de l'idolâtrie qui règne chez les *Indiens*, et des schismes formés entre les différentes sectes de brames.

Ces commentaires, connus sous les noms de *Bhades*, *Bédas*, *Bédangs*, *Védes*, *Védam*, *Schastah*, *Schaster*, *Chastram*, *Pouranams*, etc., sont écrits en langue *sanscréte* ou *sanscrétane*, qui n'est plus vivante parmi les *Indiens* : les brames seuls l'étudient; ils en refusent la connaissance aux autres hommes et cachent soigneusement leurs livres. Malgré leur réserve mystérieuse, les Européens en ont eu communication. M. Lord, dans l'*Histoire universelle* faite par les Anglais, tom. 19. *in*-4°, l. 13, c. 8, sect. 1, p. 95 ; M. Holwel, dans son ouvrage intitulé, *Evénements historiques du Bengale*; M. Dow, dans sa *Dissert. sur les mœurs, la religion et la philosophie des Indous*; M. Anquetil, dans la *Relation de son voyage aux Indes* ; Zend-Avesta, t. 1, et d'autres, ont distingué quatre *Védes* ou *Védams*, qui sont probablement les mêmes. Il y en a deux qui ont été traduits et publiés en français : l'un est l'*Ezour-Védam*, imprimé à Yverdun en 1778, en 2 v. *in*-12; l'autre est le *Bagavadam*, qui a paru en 1788, à Paris, *in*-8.

Les Anglais, souvent enthousiastes et quelquefois peu sincères, avaient vanté l'antiquité de ces livres et la pureté de la doctrine qu'ils renferment; mais la traduction a dissipé cette illusion. L'éditeur de l'*Ezour-Védam*, dans ses observations préliminaires, a prouvé que tous ces livres sont beaucoup plus modernes qu'on ne l'a prétendu; il nous apprend que les plus savants d'entre les brames ajoutent très-peu de foi à la chronologie fabuleuse de leur nation, et qu'elle n'est fondée que sur des périodes astronomiques. M. Bailly l'a fait voir dans son *Histoire de l'ancienne Astronomie*. M. de Guignes est persuadé qu'après les conquêtes d'Alexandre, les Grecs, qui se sont répandus partout, ont porté dans les *Indes* leur philosophie, et l'on y retrouve en effet les mêmes systèmes ; ou que ce sont les Arabes qui l'y ont introduite à une époque encore plus récente. *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. 65, *in*-12, p. 221.

Cependant l'éditeur du *Bagavadam* a entrepris de prouver la haute antiquité de ce livre. Il observe que les *Indiens* font remonter la durée du monde jusqu'à des millions d'années dans l'éternité; ils partagent cette durée en quatre périodes, dont les trois premières sont purement mythologiques ; la quatrième, dans laquelle nous sommes, et qu'ils appellent *calyougam*, a commencé 4888 ans avant nous, et c'est à cette époque que Brahma donna aux hommes le *Védam* ou les *Védams*, dans lesquels est renfermée sa doctrine. L'éditeur pense que ce dernier âge du monde est vraiment historique, et que le *Bavadagam* date en effet de cette antiquité. Il le prouve, 1° parce que cette fixation du temps est fondée sur des calculs astronomiques, sur des observations du ciel, qui supposent constamment la précision des équinoxes, suivant laquelle le ciel fait une

(1) Le brahmanisme et le bouddhisme sont infiniment mieux connus aujourd'hui qu'ils ne l'étaient au temps de Bergier. Voyez nos articles Brahmanisme et Bouddhisme; ils serviront de contre-poids à celui de Bergier qu'on va lire, dans ce qu'il a de faux ou d'exagéré. Le Noir.

révolution entière en 24000 ans ou à peu près. Ce calcul, dit-il, n'a pu être le résultat que d'une bien longue expérience, et celle-ci suppose nécessairement une antique civilisation. 2° Parce que, depuis le commencement de ces 4888 ans, l'astronomie, la chronologie, l'histoire civile et religieuse chez les *Indiens* ont marché d'un pas égal et sans se perdre de vue. 3° Parce que la mythologie renfermée dans le *Bagavadam* est relative aux monuments du culte public, aux idoles, aux symboles représentés dans les temples, dans les pagodes, dans les cavernes creusées dans le roc par un travail immense, monuments dont les *Indiens* ignorent la date, et qu'ils n'ont pas été en état d'entreprendre depuis un grand nombre de siècles. *Bagavadam*, disc. prélim., pag. 52, etc.

Avant d'examiner la solidité de ces preuves, il y a quelques réflexions à faire. 1° Si les quatre *Védams* originaux, ou les quatre parties du *Védam* de Brahma, ont jamais existé, pourquoi ne subsistent-elles plus? La négligence des brames à les conserver ne s'accorde guères avec le profond respect qu'ils ont toujours eu pour leurs livres sacrés, respect que l'éditeur du *Bavagadam* nous fait remarquer. Si ces livres subsistent encore, pourquoi les savants, qui veulent nous instruire des antiquités indiennes, ne les ont-ils pas recherchés et fait traduire, au lieu de nous donner seulement des *Pouranams*, ou commentaires sur ce précieux *Védam?* Car enfin le *Bagavadam*, de l'aveu de son auteur même, liv. 12, p. 329 et 336, n'est qu'un des dix-huit *Pouranams* : or, suivant l'opinion de plusieurs brames, ces commentaires n'ont été faits que mille ou quinze cents ans après le *Védam* de Brahma. Il aurait fallu commencer par réfuter ces incrédules, au lieu de nous représenter ce *Bagavadam* comme un des livres les plus anciens et les plus authentiques des *Indiens*. Après de bonnes informations, nous sommes persuadés que le prétendu *Védam* de Brahma n'existe point, qu'il n'a jamais existé, et que personne n'a pu parvenir à le voir.

2° L'*Ezour-Védam* est encore plus moderne que le *Bagavadam;* l'auteur; qui se nomme Chumontou, ne l'a entrepris que pour réfuter *Biache* ou *Viassan*, auquel on attribue le *Bagavadam*. Il lui reproche d'avoir enfanté un nombre prodigieux de *Pouranams* contraires au *Védam* et à la vérité, qui ont été le principe de l'idolâtrie, des erreurs et des disputes parmi les *Indiens;* il le blâme de leur avoir enseigné à prendre *Vichnou* pour leur Dieu et à l'adorer, d'avoir inventé ses différentes incarnations, d'avoir fait consister la vertu dans des pratiques extérieures, d'avoir fait oublier aux hommes jusqu'au nom même de Dieu. Il l'accuse d'avoir établi des sacrifices sanglants et non sanglants, d'en avoir fait offrir à *Dourga*, et d'en avoir offert lui-même, etc. *Ezour-Védam*, l. 1. ch. 2. Voilà donc un docteur *indien* qui condamne le *Bagavadam* comme un recueil d'erreurs, de fables, d'impiétés, et qui était bien éloigné d'en reconnaître l'antiquité ; a-t-on prouvé qu'il avait tort? Sa doctrine est, à plusieurs égards, beaucoup moins impure que celle de son adversaire ; mais souvent elle en remplace les erreurs et les fables par d'autres qui ne valent pas mieux.

3° Comme les brames sont divisés en six sectes différentes, les uns tiennent pour un de leurs livres, les autres pour un autre ; ils disputent sur l'antiquité, sur l'authenticité, sur la doctrine de ces divers ouvrages. Quelques-uns ne reconnaissent ni l'autorité du *Védam* ni celle des *Pouranams*; ils disent que ceux-ci n'ont paru qu'au commencement de la dynastie des Tartares Mogols, vers l'an 924 de notre ère. *Ezour-Vadam*, *Observ. prélim.*, pag. 160. Les plus savants n'ajoutent aucune foi à leur chronologie; les quatre âges du monde ne paraissent être autre chose que quatre révolutions périodiques du ciel, relatives à la précession des équinoxes. *Eclaircissem.*, tom. 2, pag. 216, 217. Quoique l'auteur de l'*Ezour-Védam* les distingue, il dit que tout cela n'est qu'une pure illusion, qu'à la fin de chaque âge tout périt par un déluge, et que Dieu crée de nouveaux êtres. Tom. 1, l. 2. c. 4, p. 296. Comment

ces êtres nouveaux pourraient-ils avoir connaissance de ce qui a précédé ? Il est étonnant que des savants européens veuillent nous inspirer plus de confiance aux livres *indiens* que les brames n'en ont eux-mêmes.

4° L'auteur du *Bagavadam* prophétise qu'à la fin de la présente période, *Vichnou* reparaîtra sur la terre, et et qu'il exterminera la race des *Miletchers*. Liv. 1, pag. 14; liv. 12, p. 323. Sous ce nom, il entend un peuple, des hommes grossiers, féroces, impurs, qui posséderont le pays de *Cassimiram* et de *Sindou*, qui mettront à mort les femmes, les enfants et les brames. Soit qu'il veuille désigner par là les Tartares, les Perses ou les mahométans, qui tour à tour ont fait des irruptions dans les *Indes*, en ont assujetti les peuples et ont été ennemis de leur religion, il est clair qu'aucune de ces conquêtes n'a pu avoir lieu 4888 ans avant nous, et que le *Bagavadam* a été fait postérieurement à l'un ou à l'autre de ces événements. L'éditeur ne nous paraît pas avoir suffisamment répondu à cette difficulté.

Mais nous sommes accoutumés à voir nos philosophes faire tous leurs efforts pour accréditer la chronologie des Egyptiens, des Chinois, des *Indiens*, les livres de Zoroastre, etc., pour nous faire douter de l'authenticité et de la vérité de notre histoire sainte. Le peu de succès qu'ils ont eu jusqu'à présent aurait dû les dégoûter de faire à ce sujet de nouvelles tentatives. Examinons cependant les preuves et les raisons de l'éditeur du *Bagavadam*.

1° La connaissance de la précession des équinoxes ne suppose ni une très-longue expérience ni des observations célestes continuées pendant très-longtemps. Hipparque, astronome de Nicée, remarqua ce phénomène 130 ans avant notre ère; Ptolomée le vérifia en Egypte 270 ans après : ce n'est pas là un long intervalle. Par un simple calcul, on a découvert que la révolution du ciel, nécessaire pour replacer les équinoxes au même point, se fait en 24000 ans, ou à peu près. Les astronomes *indiens* ont donc pu faire cette opération aussi bien que les Grecs; mais ils ont pu aussi emprunter cette connaissance des Egyptiens, des Chaldéens, des Grecs, ou des Arabes, comme plusieurs savants le pensent avec assez de fondement. En effet, l'on suppose d'un côté que les *Indiens* ont des connaissances astronomiques depuis plus de 4000 ans; de l'autre, on avoue qu'ils n'y ont fait aucun progrès : de là l'auteur de l'*Histoire de l'ancienne Astronomie* a conclu avec raison que les *Indiens* n'ont rien inventé, puisqu'ils n'ont rien perfectionné et qu'ils ont reçu d'ailleurs tout ce qu'ils savent.

A la vérité, ce savant académicien semble s'être rétracté dans son *Histoire de l'Astronomie indienne et orientale*, où il prétend que la période *calyougam*, qui a commencé trois mille cent deux ans avant le déluge, est authentique. Mais M. Anquetil, en nous donnant la *Description historique et géographique de l'Inde, par Jean Bernouilli, en* 1787, y a placé au commencement une dissertation, dans laquelle il prouve que les périodes prétendues historiques des *Indiens* sont purement astronomiques et imaginaires; que la dernière n'est pas plus réelle que les précédentes; que les *Indiens* n'en sont pas les auteurs, qu'ils les ont reçues des astronomes arabes et persans, et que, pour les temps historiques, ces derniers ont suivi la chronologie des Septante. Dans le tome 3 de ce même ouvrage, 2e part. p. 74, il le prouve de nouveau, par des passages tirés du *Bagavadam* desquels il résulte que la prétendue période de 4888 ans, dans laquelle nous sommes, n'a commencé qu'au déluge universel, événement rapporté par l'auteur du *Bagavadam* en mêmes termes que dans l'Ecriture sainte. On peut encore reconnaître Adam et Noé parmi les personnages desquels cet auteur fait mention. M. Anquetil la confirme par le témoignage d'un savant missionnaire qui a consulté d'autres livres indiens. Après les preuves qu'il a données de tous ces faits, il y a lieu d'espérer que l'on n'entreprendra plus de nous persuader que la chronologie des *Indiens* est authentique et digne de croyance.

2° Dès que la période de quatre

mille huit cent quatre-vingt-huit ans a été une fois imaginée, il n'a pas été fort difficile aux *Indiens* d'y mettre après coup des époques chronologiques, et d'y ajuster des événements historiques ; il n'y avait point de témoin en état de contredire le premier écrivain. La supposition d'autres périodes antérieures n'a pas coûté davantage à un visionnaire. L'éditeur même du *Bagavadam* observe, à la la fin de son livre, que des têtes asiatiques exaltées ont cru pouvoir, par des progressions numérales, mesurer ce qui est incommensurable, et rendre sensible ce qui est ineffable ; que la grande base de presque tous les systèmes chronologiques anciens est une pétition de principe. Cela est évident, puisque l'on peut calculer le cours des astres pour le passé, aussi bien que pour l'avenir ; c'est par là que l'on a démontré l'illusion de la chronologie chinoise, fondée sur de prétendues observations d'éclipses. Ainsi d'un trait de plume cet éditeur détruit tout ce qu'il a dit pour confirmer la chronologie des *Indiens*.

Nous persuadera-t-on d'ailleurs que ces peuples ont, depuis plus de quatre mille ans, des observations célestes, une chronologie fixe, une histoire authentique et suivie, une civilisation et des lois desquelles les nations voisines n'ont jamais entendu parler? On dit que les *Indiens* ne sortaient pas de chez eux ; mais des étrangers sont allés dans les *Indes*. Pythagore et d'autres curieux ont fait exprès ce voyage pour connaître la doctrine, les mœurs, les systèmes des gymnosophistes ou anciens brames : ou ils n'y ont pas trouvé une ample moisson de connaissances à recueillir, ou ce sont des ingrats qui n'ont pas voulu en faire honneur à ceux qui les leur avaient communiquées.

3° La correspondance entre les fables racontée dans le *Bagavadam* et les monuments de la religion des *Indiens* ne prouve rien, puisque l'on ignore en quel temps ces monuments ont été construits. La plupart de ces figures sont des hiéroglyphes ; donc les *Indiens* ne connaissaient pas encore pour lors l'art d'écrire en lettres ; il est absurde de prétendre qu'ils ont fait des livres avant d'écrire en figures symboliques : le contraire est arrivé chez toutes les autres nations. Notre auteur, dans sa préface, page xxj, dit que tous les systèmes dénués de preuves hiéroglyphiques ne porteront que sur une base mouvante ; à la note de la page 24, il promet de nous donner la clef des hiéroglyphes ; s'il tient parole, nous verrons ce qui en résultera. Mais il nous permettra d'avance une incrédulité absolue touchant l'histoire mythologique des *Indiens* qu'il veut rendre probable, et touchant des événements arrivés plus de quatre mille huit cent quatre-ving-huit ans avant nous.

Il est difficile de rien comprendre à l'observation qu'il a faite au commencement du douzième livre sur les prédictions de l'auteur du *Bagavadam*, desquelles il avoue la fausseté. « Ces prédictions, dit-il, *même* » *par leur côté littéral et faible* (il de- » vait dire, par leur côté absurde et » faux), déposent en faveur de l'anti- » quité de ces livres saints ; elles sem- » blent constater que celui-ci a été » rédigé dans le premier siècle du » *calyougam*, et avant que les événe- » ments dont il parle au hasard fus- » sent arrivés. » Pour nous, elles ne paraissent rien prouver, sinon que le prophète était aussi ignorant en fait d'histoire que de toute autre science, puisqu'il n'a pas seulement eu l'esprit de tourner en prédictions les événements tels qu'ils étaient arrivés. Le respect religieux, qui a empêché les copistes de ces livres de corriger des bévues aussi grossières, ne prouve encore que leur ignorance profonde et leur aveugle stupidité. Aussi l'auteur de l'*Ezour-Védam* n'a pas plus épargné le prétendu *Biache* ou *Viassan* sur les erreurs historiques, que sur les égarements en fait de dogme et de morale. Encore une fois, il fallait réfuter le premier d'un bout à l'autre, avant de nous vanter le *Bagavadam* comme un livre canonique.

Déjà il nous paraît certain que les brames des différentes sectes, en s'accusant les uns les autres d'avoir corrompu la vraie doctrine du *Védam* de Brahma, ne débitent que leurs

propres rêveries ; et cela serait encore mieux prouvé, si nous avions un plus grand nombre de leurs livres. Après avoir fait voir combien ceux que nous connaissons déjà sont apocryphes, il faut en examiner la doctrine.

Dans certains endroits, ils semblent nous donner une idée raisonnable de la création ; ils enseignent l'unité de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses futures. Mais, en les suivant de près, on voit que leur système favori est le *panthéisme* ; que, comme les stoïciens, ils croient que Dieu est l'âme universelle du monde, de laquelle sont émanées les âmes des hommes et celles des animaux : opinion selon laquelle la providence divine, la liberté de l'homme et l'immortalité personnelle de l'âme, sont des chimères. Les âmes des justes et des sages, après leur mort, vont se réunir et s'absorber dans la grande âme de l'univers, pour ne plus animer la chair. Celles qui ont besoin de purification passent successivement du corps d'un homme dans celui d'un animal, jusqu'à ce qu'elles aient entièrement expié leurs fautes. Tantôt ces brames artificieux semblent professer le pur déisme, tantôt le matérialisme, d'autres fois l'*idéalisme*, système qui consiste à soutenir que le spectacle de l'univers, et tout ce qu'il renferme, n'est qu'une illusion. Ils ne parlent de morale, de vertus, de peines et de récompenses après cette vie, que pour en imposer au peuple ; la plupart n'y croient pas.

Après avoir parlé de Dieu comme d'un pur esprit, et de la création comme d'un acte de sa puissance, ils expriment leur doctrine en style allégorique ; ils personnifient les attributs de Dieu et les facultés de l'âme humaine. Ils appellent *Brahma*, *Brimha*, ou *Birmha*, le pouvoir créateur ; ils le peignent comme un personnage couleur de feu, avec quatre têtes et quatre bras; ils disent qu'il est sorti du nombril de Dieu, etc. Ils nomment *Bishen, Bisnoo, Vichnou*, la puissance conservatrice ; ils désignent le pouvoir destructeur sous les noms de *Siba*, *Sieb*, *Chib*, *Chiven*, *Rudder*, *Rudra*, *etc.* Les uns disent qu'il faut adorer le premier comme Dieu principal, les autres tiennent pour le second, d'autres pour le troisième. De ces trois personnages sont sortis, par émanation, une infinité d'esprits, de dieux, de géants, etc., tous représentés sous des figures monstrueuses. Leur généalogie, leurs mariages, leurs aventures, forment un corps de mythologie plus absurde que les contes des fées, et souvent très-scandaleux ; le peuple des *Indes* croit à toutes ces rêveries comme à la parole de Dieu, et n'a point d'autre objet de culte que ces êtres imaginaires ; ceux qui les ont forgés n'ont pas pu abuser plus cruellement de l'ignorance et de la crédulité populaire.

Il est donc évident que le polythéisme, l'idolâtrie, la superstition dans les *Indes*, sont moins l'effet de la grossièreté du peuple, que de la fourberie et de la malice des brames. Loin de s'attacher à prévenir ce désordre, ils se sont appliqués à l'entretenir pour leur intérêt, et ils refusent encore aujourd'hui aux ignorants les moyens de s'instruire et de se détromper. En mêlant les fables indiennes avec des idées philosophiques ils ont augmenté la difficulté de les détruire. Les stoïciens et d'autres philosophes rendirent le même service au polythéisme des Grecs et des Romains : tels ont été de tout temps les bienfaits de la philosophie envers tous les peuples qui y ont eu confiance. Ceux qui ont voulu tourner en allégories et en leçons mystérieuses les fables indiennes ont été aussi ridicules que ceux qui l'ont essayé à l'égard de la mythologie grecque et romaine.

C'est très-mal excuser la conduite des brames que de dire qu'il a fallu multiplier les images de Dieu, pour se proportionner à l'intelligence grossière du peuple. Chez les nations chrétiennes, le peuple le plus grossier à l'idée d'un seul Dieu ; il ne confond point les images de Dieu avec la Divinité. Il en était de même chez les Juifs, et on le voit encore chez les *Indiens* qui consentent à quitter leur religion pour embrasser le Christianisme. Vainement on ajoute que les *Indiens* ne sont pas idôlatres, puis-

qu'ils ne reconnaissent qu'un Dieu suprême. Cela est absolument faux à l'égard du peuple ; il ne connaît point d'autre Dieu que les divers personnages dont les figures et les symboles sont représentés dans les temples, et jamais il ne lui est venu dans l'esprit d'adresser son culte au seul vrai Dieu. Cela n'est pas même vrai à l'égard de tous les brames, puisque les uns sont matérialistes, les autres panthéistes, les autres idéalistes, et qu'après avoir lu leurs livres prétendus sacrés, on ne sait plus ce qu'ils croient ou ne croient pas.

On a dit que ces livres enseignent une assez bonne morale; ceux qui en ont fait l'analyse la réduisent à huit préceptes principaux. Le premier défend de tuer aucune créature vivante, parce que les animaux ont une âme aussi bien que l'homme, et que les âmes humaines, par la métempsycose, passent dans le corps des animaux. Le second interdit les regards dangereux, la médisance, l'usage du vin et de la chair, l'attouchement des choses impures. Le troisième prescrit le culte extérieur, les prières et les ablutions. Le quatrième condamne le mensonge et la fraude dans le commerce. Par la cinquième, il est ordonné de faire l'aumône, surtout aux brames. Le sixième défend les injures, la violence, l'oppression. Le septième commande des fêtes, des jeûnes, des veilles. Par le huitième, l'injustice et le vol sont interdits.

Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu d'exalter beaucoup ce code de morale; outre qu'il est très-incomplet, la sanction n'en est fondée que sur les fables de la mythologie indienne. Un brame, qui ne croit ni l'immortalité de l'âme, ni la métempsycose, ni l'enfer, dont parlent les *Védams*, ne doit pas croire fort sincèrement à la morale. C'est encore un très-grand défaut de mêler des ordonnances absurdes aux préceptes les plus essentiels de la loi naturelle : telle est la défense de tuer des animaux, même nuisibles, les bêtes féroces et les insectes, sous prétexte qu'ils ont une âme. Ce préjugé ridicule donne lieu de conclure qu'il n'y a pas plus de mal à tuer un homme qu'à écraser une mouche. Défendre de toucher à des choses dont l'impureté est imaginaire, enseigner que l'eau du Gange purifie tous les crimes, qu'un homme est sûr de son salut quand il meurt en tenant la queue d'une vache, etc., sont de mauvaises leçons de morale ; aussi en est-il résulté parmi les *Indiens* des mœurs détestables.

M. Anquetil, dans le même ouvrage cité, p. 66 et suiv., fait voir, par des passages formels du *Bagavadam*, que l'auteur détruit absolument la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral, que selon sa doctrine les scélérats seront éternellement récompensés tout comme les gens de bien, qu'il est idéaliste, ne reconnaissant dans ce monde que des apparences et des illusions. Il est étonnant que l'éditeur du *Bagavadam* n'ait pas daigné faire cette observation. Elle lui aurait peut-être fait comprendre que 4888 ans avant nous, il n'y avait point encore de philosophes assez insensés pour forger un pareil système.

Leur législation, dont les brames sont encore les auteurs, n'est pas meilleure. Suivant le jugement qu'en a porté le traducteur français du code des *Gentoux*, ce recueil de lois caractérise un peuple corrompu dès l'enfance, et des législateurs ignorants, cruels, dénués de tout zèle pour le bien de l'humanité. Ils ont divisé les hommes en quatre castes ou tribus absolument séparées, qui n'ont aucune société et ne forment aucune alliance les unes avec les autres. La première est celle des brames ; ils ont un grand soin de se faire regarder comme les plus nobles des hommes et les plus chers à la Divinité. La seconde classe est celle des *naïrs* ou *chehtérées*, destinés à porter les armes et à gouverner. La troisième, celle des *bices* ou laboureurs, et des négociants. La quatrième, celle des *sooders*, *choutrers* ou *parias* ; c'est la plus vile et la plus méprisée, toutes les autres en ont horreur. Ces malheureux sont destinés aux travaux les plus durs et les plus abjects, à voyager et à servir les autres castes ; on peut les insulter et les maltraiter impunément. Cette distinction est

également établie dans l'*Ezour-Védam* et dans le *Bagavadam ;* et quelques-uns de nos philosophes français ont trouvé bon de la justifier. Ainsi la religion, qui partout ailleurs tend à rapprocher les hommes et à les réunir, a eu pour objet, dans les *Indes*, de les diviser et de les rendre ennemis. Une institution aussi absurde ne peut être de la plus haute antiquité; elle suppose évidemment le mélange de plusieurs peuples étrangers les uns aux autres, dont le plus puissant a écrasé les plus faibles.

Lorsqu'un *naïr* va faire ses prières à une pagode, s'il rencontre un *paria*, et que celui-ci se trouve trop près de lui par mégarde ou autrement, le *naïr* a droit de le tuer. A plus forte raison un brame se croirait-il souillé, s'il avait touché un *paria*. S'il était arrivé à ce dernier d'oser lire un des livres sacrés, ou d'en avoir seulement entendu la lecture, la loi ordonne de lui verser de l'huile chaude dans la bouche et dans les oreilles, et de les lui boucher avec de la cire. Il n'oserait parler à un homme d'une caste supérieure, sans mettre sa main ou un voile devant sa bouche, de peur de le souiller par son haleine.

Les femmes ne sont guère moins maltraitées par le code des *Indiens;* partout elles y sont représentées comme sujettes à tous les vices, surtout à une débauche insatiable, et comme incapables d'aucune vertu. « Il est convenable, disent ces lois, » qu'une femme se brûle avec le ca- » davre de son mari : alors elle le » suivra en paradis ;... si elle ne veut » pas se brûler, elle gardera une » chasteté inviolable. » *Code des Gentoux*, c. 20, p. 287. Conséquemment les brames ont soin d'inculquer aux filles, dès l'enfance, que c'est un acte héroïque de vertu qui leur assure le bonheur éternel. Ils redoublent leurs exhortations aux femmes à la mort de leur mari. Celles qui ont le courage de se brûler comblent de gloire leur famille, et procurent à leurs enfants des établissements avantageux; la tendresse maternelle se joint ainsi au point d'honneur et au fanatisme pour les y déterminer. Dès qu'elles s'y sont engagées, elles ne peuvent plus s'en dédire; on les force de tenir parole.

Nos philosophes incrédules ont trouvé bon de mettre ce trait de cruauté sur le théâtre, afin d'en faire retomber tout l'odieux sur la religion; on pourrait, à plus juste titre, le faire retomber sur la philosophie, puisque c'est une conséquence de l'opinion philosophique de la transmigration des âmes. D'ailleurs les brames sont plutôt des philosophes que des prêtres; Pythagore et Alexandre, qui les ont vus il y a deux mille ans, en ont jugé ainsi, puisqu'ils les ont nommés *gymnosophistes*, ou philosophes sans habit. Aujourd'hui encore, les brames qui font les fonctions de prêtres et qui desservent les pagodes sont les moins estimés; on ne fait cas que de ceux qui mènent une vie solitaire dans les lieux écartés, qui s'exténuent par le jeûne, par l'étude, par les veilles, par une pénitence austère et continuelle : suivant leurs livres sacrés, cette manière de vivre est beaucoup plus méritoire que les fonctions du sacerdoce.

Une législation aussi absurde et une morale aussi mauvaise ne peuvent manquer de donner aux *Indiens* des mœurs très-dépravées. « Il n'y a » pas au monde, dit M. Holwel, de » peuple plus corrompu, plus mé- » chant, plus superstitieux, plus chi- » caneur que les *Indiens*, sans en ex- » cepter le commun des bramines. » Je puis assurer que, pendant près » de cinq ans que j'ai présidé à la » cour de Calcutta, il ne s'est jamais » commis de crime ou d'assassinat » auquel les bramines n'aient eu part. » Il faut en excepter ceux qui vivent » retirés du monde, qui s'adonnent à » l'étude de la philosophie et de la » religion, et qui suivent strictement » la doctrine de Brahma ; je puis dire » avec justice que ce sont les hommes » les plus parfaits et les plus pieux » qui existent sur la surface du » globe. » *Evén. hist. du Bengale*, c. 7, pag. 183. Lorsqu'on demande aux premiers pourquoi ils ont commis des crimes, ils disent, pour toute excuse, que nous sommes dans le *calyougam*, dans l'âge des désordres et des malheurs.

Que des hommes retirés du monde, appliqués à l'étude, éloignés de toute tentation, soient vertueux, ce n'est pas un prodige ; on l'a vu chez les Juifs, chez les Grecs et chez les chrétiens dans tous les temps : mais M. Holwel, qui ne connaissait rien de tel en Angleterre, était émerveillé de trouver ce phénomène aux *Indes*. Cependant nos philosophes n'approuvent pas plus la manière de vivre des brames solitaires, que celle des moines chrétiens et des anachorètes.

M. Anquetil, bon observateur, ne nous donne pas une idée plus favorable du caractère des *Indiens* en général; *Zend-Avesta*, t. 1, 1re part., p. 117; non plus que M. Sonnerat, dans son *Voyage aux Indes et à la Chine*, t. 1, liv. 1, c. 6. L'auteur de l'*Essai sur l'Histoire du sabéisme* pense que les vagabonds répandus en Europe sous le nom de *Bohémiens*, et qui forment un peuple particulier, sont une troupe d'*Indiens* de la caste la plus vile, qui sortit de son pays et pénétra dans les contrées orientales de l'Europe, il y a environ quatre cents ans; il le prouve par la comparaison de la langue et des mœurs des Bohémiens avec celles des peuples de la côte de Malabar. Si cette conjecture est juste, elle ne peut servir qu'à augmenter l'horreur que méritent le caractère et la conduite de ces peuples.

Les *Indiens* ont des hôpitaux pour les animaux, où ils nourrissent par dévotion des mouches, des puces, des punaises, etc. ; mais ils n'en ont point pour les hommes. *Zend-Avesta*, t. 1, p. 562. Ils regardent comme une bonne œuvre de conserver la vie à des insectes nuisibles, mais ils laissent périr un *paria* plutôt que de lui tendre la main pour le tirer d'un précipice ; ils craignent de se souiller en le touchant. Ils portent la polygamie à l'excès, aussi bien que les mahométans, et ne se font aucun scrupule du concubinage ; en récompense, chez les femmes, l'adultère est un crime irrémissible ; il est puni de mort. Le culte infâme du *lingam*, établi dans les pagodes, ne peut avoir d'autre effet que de corrompre les mœurs ; à la vérité il est sévèrement blâmé dans l'*Ezour-Védam*, l. 6, c. 5 ; mais de quoi peut servir cette censure, s'il est consacré dans d'autres livres?

On ne conçoit pas comment le traducteur anglais du *Code des Gentoux* a pu entreprendre de sang-froid l'apologie des lois qu'il renferme : quelques sophismes, des comparaisons, des palliatifs, ne sont pas capables de diminuer l'horreur qu'elles inspirent ; mais le philosophisme ne doute et ne rougit de rien. Il ose vanter l'humanité, le désintéressement, la charité, la tolérance des brames ; où sont les preuves de cet éloge ? Les priviléges qu'ils ont attribués à leur caste, l'orgueil qu'ils affectent, les préceptes qu'ils imposent, ne marquent pas beaucoup le désintéressement ; suivant leurs livres, faire l'aumône à un brame est la plus sainte de toutes les œuvres ; lui porter un préjudice, ou l'insulter, est un crime impardonnable et digne de l'enfer. Leur conduite envers les *parias* et envers les femmes n'est rien moins qu'une preuve d'humanité et de charité ; les peines atroces, indécentes, contraires à l'honnêteté publique, infligées par leur code, cadrent mal avec leur prétendue douceur. Quant à leur tolérance, l'éditeur de l'*Ezour-Védam* en a indiqué le principe, tom. 1, pag. 74; tom. 2, p. 254. « Les brames, dit-il, ne prêchent la tolérance que parce qu'ils gémissent sous le joug des mahométans ; s'ils avaient la même autorité qu'autrefois, ils deviendraient bientôt oppresseurs : leur code démontre évidemment leur intolérance. » Cela est confirmé par ce qu'on lit dans le *Bagavadam*, touchant les *miletchers*, et dans l'*Ezour-Vedam*, au sujet des *bouddhistes*, ou des sectateurs de *Budda*.

Un philosophe français, raisonnant au hasard, a prétendu que le dogme de la transmigration des âmes devait être fort utile à la morale, donner de l'horreur pour le meurtre, et inspirer une charité universelle ; il en a conclu que les *Indiens* sont les plus doux des hommes, *Philos. de l'Hist.* c. 17 ; mais les faits et les témoignages déposent contre cette spéculation. Le dogme de la transmigration

produit au contraire les plus pernicieux effets; il fait envisager les maux de cette vie comme la punition des crimes commis dans une vie précédente; il laisse par conséquent les malheureux sans consolation, et n'inspire aucune pitié pour eux. Les *Indiens* ne détestent les *parias* que parce qu'ils supposent que ce sont des hommes qui, dans une vie précédente, ont commis des forfaits affreux. Mais n'est-il pas singulier que ces insensés croient qu'une âme est moins punie quand elle entre dans le corps d'un animal, que quand elle est dans celui d'un *paria ?* Par un autre préjugé qui vient de la même source, les *Indiens* abhorrent les Européens, parce que ceux-ci tuent et mangent les animaux ; et, par la même raison, ils doivent détester tous les autres peuples ; telle est leur charité universelle.

Un autre prétend que le dogme de la transmigration donne aux *Indiens* une idée plus consolante du bonheur futur, que l'espérance des plaisirs spirituels et d'une béatitude céleste, telle que les chrétiens l'envisagent ; celle-ci, dit-il, fatigue l'imagination sans la satisfaire. *Histoire des établissements des Européens dans les Indes*, t. 1. liv. 1. p. 36. Il se réfute lui-même, en disant que la transmigration a été imaginée par un dévot mélancolique et d'un caractère dur. En effet, l'état de transmigration, selon les *Indiens*, est un état de purification et non de béatitude ; ils pensent que quand une âme vertueuse a suffisamment expié ses fautes, elle va se rejoindre à l'Etre suprême, et se réunir à l'essence divine, de laquelle elle est émanée. Dans cet état a-t-elle encore une existence individuelle, est-elle encore susceptible de plaisir et de bonheur? Si cela est, cette béatitude est-elle plus concevable et plus satisfaisante pour l'imagination, que la gloire céleste promise par la religion chrétienne ?

L'*Inde*, dit M. Sonnerat, aujourd'hui déchirée par les nations de l'Europe qui se disputent ses trésors, pillée par une foule de petits tyrans, plongée dans l'ignorance et la barbarie est encore riche et fertile; mais ses habitants sont esclaves, pauvres et misérables. Dans ces climats où la nature a tout fait pour le bonheur de l'humanité, un despotisme destructeur emploie toutes sortes de moyens pour l'opprimer ; les peuples, énervés par la chaleur et par la mollesse, y semblent destinés à la servitude ; une sobriété excessive, une inertie et une indolence stupide, leur tiennent lieu de tous les biens ; un peu de riz et quelques herbes suffisent à leur nourriture; leur vêtement est un morcau de toile ; uu arbre leur sert de toit, ils ne sont libres qu'autant qu'ils ne possèdent rien; la pauvreté seule peut les mettre à l'abri des vexations des nababs.

La superstition trouble encore chez les *Indiens*, par des craintes et des inquiétudes frivoles, la tranquillité que devrait leur assurer la pauvreté. Les dieux monstrueux qu'ils adorent sont plus cruels pour eux que leurs tyrans. Des pères et des mères tenant leurs enfants dans leurs bras, se précipitent sous les roues du chariot qui traîne leurs idoles, et s'y font écraser par dévotion. Esclaves de leurs habitudes, les *Indiens* aiment mieux, dans la pratique des arts, s'en tenir à leurs procédés vicieux, aux machines imparfaites auxquelles ils sont accoutumés, que d'adopter les méthodes et les instruments des Européens, qui abrégent le temps et facilitent le travail.

On ne saurait trop le répéter, voilà ce qu'a produit la philosophie cultivée dans les *Indes* depuis deux ou trois mille ans. Une preuve qu'elle n'est pas moins bienfaisante en Europe, c'est que les philosophes anglais, français et autres, tournent en ridicule et tâchent de rendre suspect le zèle des missionnaires catholiques, qui travaillent à procurer aux *Indiens* malheureux une consolation dans leur triste sort en les faisant chrétiens. Non contents de voir leurs pareils avilir et abrutir l'humanité, ils ne veulent pas qu'une religion plus sainte et plus vraie répare le mal. Ils disent que les convertisseurs ne réussissent qu'à gagner quelques misérables de la caste la plus vile. Quand cela serait, devrait-on les blâ-

mer de s'attacher principalement à l'espèce d'hommes qui est la plus à plaindre, qui a le plus besoin de soulagement et d'instruction?

De toutes ces réflexions il résulte que nos philosophes incrédules n'ont jamais déraisonné d'une manière plus choquante qu'en parlant des *Indes* et des *Indiens* (1).

BERGIER.

INDES (les missions chrétiennes dans les.) (*Théol. hist. églis. part.*) Nous complétons les quelques mots de Bergier qui servent d'introduction à l'article qu'on vient de lire, par les citations suivantes de M. Edouard Michélis.

« D'après une antique tradition saint Thomas prêcha dans les *Indes*. Cette tradition ne peut être ni niée ni démontrée. Nous trouvons déjà dans le sixième siècle, lorsque Côme Indicopleustes visita les *Indes*, de nombreuses paroisses chrétiennes, dirigées par un évêque, qui était ordonné en Perse. Ces Chrétiens de l'*Inde*, qu'on nommait Chrétiens de Saint-Thomas, à cause de la tradition que nous venons d'indiquer, furent entraînés dans le schisme de Nestorius, par suite de leur dépendance à l'égard de la Perse. Ils continuèrent dès lors à recevoir leurs évêques du chef de l'Église nestorienne, patriarche de Babylone, — Séleucie, — Ctésiphon. Ils habitaient le long de la côte occidentale du Malabar, depuis la pointe méridionale de la Péninsule jusqu'à quelques milles au sud de Calicut et du revers des Ghattes aux rivages de la mer. Un négociant arménien ou syrien, nommé Thomas Canna, organisa, au neuvième siècle, les affaires religieuses et politiques de ces Chrétiens. Ils obtinrent par son intervention des priviléges importants de la dynastie dominante des rois de Malabar, entre autres une justice propre, sauf pour les cas criminels. Ils furent, quant à leurs droits politiques, mis sur le rang de la noblesse du pays, et les princes de l'*Inde* les recherchaient beaucoup pour le service militaire. La part qu'ils prirent aux guerres de ces princes les amena à secouer le joug de leurs maîtres et à se former en un État indépendant, qui dura peu, et qui les précipita dans une situation plus dure que l'ancienne. Aussi considérèrent-ils les Portugais, qui, en 1498, abordèrent au port de Calicut, sous Vasco de Gama, comme leurs libérateurs. Les premiers missionnaires portugais qui exercèrent leur ministère dans ces parages furent les Franciscains, que Cabral y introduisit en 1500. Sans doute il arriva aussi des Dominicains avec les deux Albuquerque, en 1503, et on leur confia la première église catholique de Cochin; mais les Dominicains se restreignirent toujours à un certain nombre de couvents et ne fondèrent pas de missions proprement dites, comme les Franciscains, qui, pendant quarante ans de suite, furent presque exclusivement les messagers de la foi dans les *Indes*. Le premier couvent de Franciscains fut fondé en 1510 à Goa, capitale des possessions portugaises, et terminé en 1521. Il fut bientôt suivi de plusieurs autres. Ce fut le Père *Antonio de Porto* qui, en 1535, fonda dans l'île de Salsette, à Bassain et tout autour, un asssez grand nombre de couvents, de colléges, et d'églises. Ce fut aussi de l'ordre des Franciscains que sortit le premier évêque diocésain des *Indes*, *Jean d'Albuquerque*, lorsque Goa fut érigé en évêché en 1534. Cependant les Franciscains se contentèrent bientôt de conserver ce qu'ils avaient fondé, quoiqu'ils eussent deux provinces de leur ordre dans les *Indes*, la première de Saint-Thomas (depuis 1612 pour les Pères de l'Observance); la seconde de la Mère de Dieu (*Matris Dei*), depuis 1622 pour les Franciscains réformés.

(1) Cette manière de défendre le christianisme en dépréciant avec excès tout ce qui n'est pas lui, est une mauvaise méthode; outre qu'un tel esprit conduit à être souvent injuste, et qu'il indispose ceux qu'on se propose d'amener à soi, n'est-il pas évident qu'amoindrir celui qu'on est appelé à vaincre c'est amoindrir, pour le jour où elle aura lieu, sa propre victoire? voyez nos articles BRAHMANISME, BOUDDHISME, MAZDEISME, CONFUCIUS etc, dans lesquels nous nous servons précisément de tout ce que ces religions ou grands hommes ont de beau et de vrai pour réfuter nos positivistes d'aujourd'hui et glorifier notre Christianisme. Nous croyons faire avec cette tactique une guerre plus intelligente. LE NOIR.

A dater de l'arrivée des Jésuites (saint François-Xavier fut le premier prêtre de la compagnie qui aborda aux *Indes*), en 1542, les Franciscains furent tout à fait à l'arrière-plan. Le nombre des Jésuites qui vinrent dans les *Indes* après Xavier augmenta en proportion des forces qu'acquérait en Europe la nouvelle société. Ils possédèrent en peu de temps des colléges et des maisons dans presque toutes les possessions portugaises des *Indes* et ces établissements furent distribués au commencements du dix-septième siècle en deux provinces de l'ordre, Goa et Cochin. Personne ne surpassa les efforts des Jésuites dans l'histoire des missions des *Indes;* mais les résultats ne répondirent pas au zèle qu'ils déployèrent, car les conversions se bornèrent presque exclusivement aux plus basses castes, et l'œuvre de la mission fut loin d'atteindre l'extension que prit, par exemple, celle du Japon. Il n'est pas étonnant non plus que le Christianisme trouvât si difficilement accès dans des régions où dominaient le brahmanisme avec ses castes isolées, le mahométisme avec son esprit fanatique, alors que l'Évangile apparaissait appuyé de la puissance conquérante, et par conséquent ennemie, des Portugais...

« Les missions parurent prendre un nouvel essor lorsqu'en 1606 le P. *Robert de' Nobili*, Jésuite, arrivé à Madura, parut au milieu des indigènes en qualité de Sannjâsî romain (c'est-à-dire l'homme qui a renoncé à tout), vécut suivant les mœurs des brahmanes, exposa la doctrine chrétienne sous des formes indiennes, laissant subsister la différence des castes parmi ses néophytes et leur permettant l'usage de certaines marques de distinction. Mais il trouva parmi les Jésuites eux-mêmes de violents adversaires, et il s'éleva à ce sujet une vive controverse qui, au bout de treize ans, fut terminée par le pape Grégoire XV, en 1623, en faveur du P. de' Nobili, en ce sens qu'on continua à autoriser les néophytes à porter leur signe de distinction. Alors le P. de' Nobili déploya une nouvelle vigueur, fonda à Tanjaur et en d'autres endroits des paroisses et opéra d'innombrables conversions. D'après le dire des Chrétiens indiens, il baptisa seul 100,000 personnes de toutes les classes. Ainsi l'église de Trichinopoly comptait plusieurs centaines de parias dans son sein. Cependant la séparation entre les castes était strictement maintenue. Les parias avaient des églises séparées, des missionnaires distincts, qui s'appelaient pour les hautes classes brahmanes-sannjâsî, pour les parias, pandarams. Les successeurs du P. de' Nobili († 1656), auxquels plus tard les missionnaires français de Pondichéry vinrent en aide, répandirent la foi plus au loin et continuèrent le système du P. de' Nobili, ce qui les mit en collision avec les Capucins. La malheureuse controverse de l'*accommodation* qui en résulta ne fut terminée, après l'enquête faite par le cardinal de Tournon, en 1704, que par la bulle de Benoît XIV, *Omnium sollicitudinum*, en 1744. Le Pape rejeta les coutumes indiennes admises par les Jésuites, ce qui non-seulement arrêta les conversions, mais entraîna la défection d'un grand nombre de Chrétiens des *Indes*. L'expulsion de la Société de Jésus par le gouvernement portugais contribua plus encore à la ruine de ces missions (1759). Les Jésuites français se maintinrent plus longtemps; mais ils moururent les uns après les autres, sans être remplacés, après l'abolition de leur ordre, et leurs places furent occupées par les prêtres du séminaire des Missions étrangères, qui furent trop peu nombreux, ou par le clergé de Goa, qui manquait de l'instruction nécessaire. Les guerres cruelles de Tippo-Saïb portèrent à leur tour un coup terrible à ces Églises, ainsi que la révolution française, qui tarit les sources du recrutement sacerdotal.

« Les Jésuites avaient depuis longtemps perdu leurs missions parmi les Chrétiens de Saint-Thomas et de Cochin, qui les avaient chassés, en 1653, au moment où ils avaient abandonné l'Église catholique, de même que les Hollandais, qui arrachèrent aux Portugais, de 1660 à 1663, presque toutes les possessions que ces

derniers occupaient le long des côtes malabares. Cependant les Jésuites furent remplacés par les Carmes déchaussés de la congrégation italienne, qui réussirent à réconcilier la majeure partie des Chrétiens de Saint-Thomas avec l'Église catholique. L'empereur Léopold Ier obtint des Hollandais, en 1698, pour un évêque et douze missionnaires, l'autorisation d'établir leur résidence sur les côtes du Malabar ; mais ce fait excita précisément une lutte entre les évêques, les missionnaires portugais et les Italiens, le Portugal prétendant ne pas renoncer à son droit de patronage, quoiqu'il ne pût et ne voulût plus l'exercer. Les vexations que les Portugais infligèrent aux missionnaires de la Propagande rendirent très-difficiles l'union des schismatiques et la conversion des païens. Et c'est ainsi que le Portugal prolongea ce malheureux schisme jusque dans les temps les plus récents. Grégoire XVI ayant, en 1838, aboli, par la bulle *Multa præclare*, les évêchés portugais dans les *Indes*, évêchés dont d'ailleurs la plupart des siéges étaient vacants, ou dont les prélats titulaires résidaient dans la mère-patrie, les prélats nommés par le gouvernement portugais se déclarèrent contre le Saint-Siége, entraînèrent la majorité du clergé et du peuple dans leur opposition, et causèrent une immense perturbation dans ces diocèses. Mais le Pape, sans s'arrêter à cette résistance, érigea de nouveaux vicariats apostoliques dans les *Indes*. Cette mesure d'autorité, les efforts de la Propagande et ceux de la société des missionnaires de Lyon rendirent une vie nouvelle aux missions catholiques, et font concevoir les plus belles espérances pour l'avenir.

« Les *Indes* comptent actuellement près de 1,000,000 de Catholiques, 20 évêques et 1,000 prêtres. »

LE NOIR.

INDEX (l') DES LIVRES PROHIBÉS ET A EXPURGER, (*Théol. pur. mor. et précept.*) — Nous empruntons le traité sommaire de l'*Index* qui suit, au manuscrit de notre DICTIONNAIRE DES DÉCISIONS ROMAINES.

Donnons sur l'*Index*: I. quelques notions historiques ; II. quelques renseignements sur les deux congrégations de cardinaux qui mettent les livres à l'*Index*, et qui sont la *Sacrée Congrégation de l'Index, et la Sacrée Congrégation de l'inquisition;* III. quelques appréciations sur la valeur catholique de l'autorité qui porte les décrets de l'*Index*; IV quelques explications des règles générales de l'*index* avec le texte de ces règles posées par le concile de Trente.

I NOTIONS HISTORIQUES SUR L'*Index*. M. De Moy raconte ainsi qu'il suit dans le *Dict. encycl. de la théologie cathol.* l'origine de l'*Index* :

« Comme dans le cours du temps le nombre des mauvais livres ou des livres dangereux augmentait, Gélase III (492-496) se vit contraint, dans un concile de Rome, de rédiger une liste des livres principaux que, suivant son expression, « devaient éviter les Catholiques (1). » Grégoire IX et d'autres Papes suivirent cet exemple et eurent soin d'empêcher qu'on ne lût et qu'on ne répandît de pareils livres (2). Toutefois ces mesures isolées et temporaires furent naturellement insuffisantes contre l'immense fermentation intellectuelle que suscitèrent d'abord le réveil des études classiques au quinzième siècle, puis l'invention de l'imprimerie et enfin l'apparition de Luther et des autres prétendus réformateurs de la Chrétienté. C'est pourquoi, dans sa dix-huitième session, du 26 février 1562, « le Concile (de Trente), ayant reconnu que le nombre des livres suspects et pervers, renfermant une doctrine impure et se répandant à travers le monde, s'était excessivement augmenté ; qu'à cette occasion de nombreuses censures avaient été prononcées avec un pieux zèle dans diverses provinces et principalement dans la ville de Rome, sans que rien eût pu remédier à un mal si grand et si dangereux, jugea convenable que des Pères spécialement choisis pour cette recherche examinassent avec soin ce qui était à faire par rap-

(1) C. 3, dist. XV.
(2) Conf. Zallwein, l. c.

port aux censures et aux livres, en rendissent compte au concile, afin que celui-ci pût plus facilement discerner les doctrines erronées de la vérité, l'ivraie du bon grain, et arrêter plus aisément les projets et les mesures propres à délivrer les âmes de leurs tristes angoisses et à faire disparaître les causes des nombreuses plaintes qui affligeaient l'Église. » En même temps le concile déclara qu'il était prêt à écouter tous ceux qui penseraient que les mesures qu'on allait prendre sur les livres et les censures les concernaient d'une façon quelconque. En conséquence de ce décret, les légats du Pape élurent, à la demande du concile, dix-huit Pères chargés de la rédaction d'un *Index*, ayant en même temps le pouvoir de s'adjoindre des théologiens. Tous les Pères du concile furent d'ailleurs autorisés à contribuer au travail de la commission, suivant que chacun le jugerait utile. Le travail fut en effet entrepris et terminé; mais comme, vu la diversité et la multitude des livres examinés, il n'était pas facile au concile de juger en détail, il fut arrêté, dans la dernière ou vingt-cinquième session, que la commission remettrait tout son travail au Pape, afin que, suivant son jugement et sous son autorité, il fût définitivement achevé et publié (1). Pie IV ordonna plus tard cette publication (2), et l'*Index* qu'il fit paraître porte habituellement le nom d'*Index du Concile de Trente*. Clément VIII y ajouta un appendice, qu'on cite sous le nom *Appendix Indicis Tridentini*. Depuis lors bien des livres et des écrits ont été successivement incorporés à de nouvelles éditions de l'*Index*.

II. Les deux congrégations des mises à l'*index*. Citons encore M. de Moy.

« Le soin de chercher et de reconnaître les mauvais livres et les livres dangereux, qui doivent être ou absolument défendus ou interdits temporairement et jusqu'à correction, appartient en partie à la *Congrégation de l'Inquisition* que Paul IV en chargea, en partie à la *Congrégation de l'index*, créée spécialement à cette fin par Pie V et organisée par Sixte V.

« La première ne s'occupe des livres qu'à l'occasion des questions de foi, de l'apostasie et des autres cas passibles d'une peine, qui sont spécialement de sa compétence.

« Toutes deux doivent se diriger dans leur jugement principalement d'après les règles placées par Pie IV en tête de l'*Index*, conformément aux propositions de la commission du concile de Trente, ainsi que d'après les observations ajoutées à ces règles par Clément VIII et Alexandre VII, et les instructions de Clément VIII et de Benoît XIV.

« C'est ainsi qu'il faut distinguer entre les écrits défendus ou à défendre absolument et ceux qui sont défendus ou à défendre pour quelques passages qu'il s'agit d'effacer ou de corriger. Il a paru des *Index* spéciaux de ces derniers, avec l'indication des passages condamnés ; Quiroga, *Ind. Libror. expurgandorum*, Salam., 1601, in-4° ; Brasichellen, *Ind. Lib. expurg.* Rom., typograph. canc. apostol., 1607, in-8° ; édit. II, Stadt am Hof, 1745. Parmi les premiers se trouvent ceux dont l'usage est interdit absolument et à chacun ; d'autres dont peuvent se servir, avec l'approbation de leur évêque, des hommes d'un savoir et d'une piété éprouvés.....

« C'est ainsi encore que, dans l'instruction de Clément VIII sont indiquées comme motifs de défense : des propositions hérétiques, erronées, sentant l'hérésie, scandaleuses, offensant les oreilles pieuses, audacieuses, schismatiques, séditieuses ou blasphématoires (1) ; des propositions qui s'élèvent contre le rite des sacrements et les cérémonies, qui introduisent des nouveautés contre les usages admis et les pratiques de l'Église romaine ; des propositions qui attaquent la réputation du prochain, surtout des ecclésiastiques et des princes, ou qui sont contraires aux bon-

(1) Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XV, c. 18 et 19; l. XXIV, c. 8.
(2) Bulle *Const. Dominici*, ann. 1564.

(1) Sur le sens de ces *qualifications*, voir Zallwein, *Princ. Jur. eccl.*, t. I, quæst. 4, c. 2, § 6.

nes mœurs et à la discipline chrétienne ; des propositions qui favorisent une politique tyrannique, faussement désignée sous le nom de raison d'État, contraire à la loi de l'Évangile et du Christianisme, par des paroles, des mœurs, des exemples tirés des païens.

« Si des propositions de ce genre se rencontrent dans un livre d'ailleurs exempt de blâme, elles doivent être extirpées ou corrigées, et le livre n'est défendu que *jusqu'à correction*, surtout quand il émane d'un auteur catholique, d'ailleurs estimable et de bonne renommée. Que si elles forment l'objet même du livre ou si elles sont tellement fondues dans le contexte qu'on ne puisse les en extraire ou les corriger, le livre entier est interdit sans réserve.

« L'*Index* se divise en trois classes : la première se rapporte aux hérétiques et aux hérésies des auteurs suspects; la deuxième, aux livres qui attaquent la foi ou les mœurs ; la troisième, aux mauvais livres dont on ne peut avec certitude indiquer l'auteur.

« Quant à l'enquête et au jugement, les règles qui doivent suivre aussi bien la congrégation de l'Inquisition que celle de l'*Index* sont prescrites avec le plus grand détail dans la Constitution de Benoît XIV, *Sollicita ac provida*, du 10 juillet 1753. Nous n'indiquerons que généralement les précautions avec lesquelles on doit procéder d'après ces règles.

« Les deux congrégations de l'Inquisition et de l'*Index* se composent :

« 1° De cardinaux choisis par le Pape, docteurs en théologie ou en droit canon, ayant l'expérience des matières ecclésiastiques, et qui se sont distingués dans l'administration des diverses fonctions de la curie romaine par leur prudence et leur droiture;

« 2° D'un certain nombre de consulteurs, pris parmi les membres du clergé régulier et séculier, remarquables par leur savoir et leur caractère ;

« 3° D'un certain nombre de référendaires qui portent le nom de *qualificateurs* dans la congrégation de l'Inquisition.

« La congrégation de l'Inquisition a en outre un président, qui porte le nom d'assesseur, et un Dominicain comme commissaire. L'assesseur perpétuel, *assessor perpetuus*, de la congrégation de l'*Index* est le maître du sacré palais, *magister sacri palatii ;* le secrétaire est toujours un Dominicain. Cette congrégation est dirigée par un cardinal, sous le titre de préfet. Aucun livre ne paraît dans l'*Index* qu'après avoir fait l'objet d'un rapport détaillé et écrit, qui est présenté par au moins un des référendaires, choisi parmi les qualificateurs au courant de la matière, dans une réunion des consulteurs. C'est sur ce rapport que se prononce ensuite la congrégation des cardinaux; son jugement est ratifié enfin par le Pape, sur l'exposé qu'on lui présente d'après les actes de la procédure. Avant qu'on en vienne à nommer un rapporteur dans la congrégation de l'*Index*, il faut que le secrétaire et deux consulteurs aient examiné s'il y a en général un motif d'accusation dans le livre en question. Jamais la congrégation ne soumet d'office un livre à son examen; il faut toujours qu'il y ait une accusation remise au secrétaire. Si l'auteur du livre accusé est catholique, l'avis d'un seul rapporteur ne suffit pas pour procéder au jugement; il faut, quand sur l'avis du premier rapporteur les consulteurs décident que le livre sera jugé, qu'un second rapporteur soit entendu, et, si celui-ci opine pour l'absolution, il faut qu'un troisième rapporteur soit consulté. Dans ce dernier cas il faut que les consulteurs opinent de nouveau, avant que l'affaire passe à la congrégation des cardinaux, et, en outre, quand le second rapporteur opine pour le jugement du livre, il faut également que les actes soient soumis à la congrégation des cardinaux.

« Que si l'auteur catholique est un homme d'un caractère irréprochable et qui a une réputation littéraire, ce n'est que dans les extrêmes qu'on en doit venir à une interdiction totale ;

dans la règle, et autant que possible, on ne doit prononcer qu'une interdiction temporaire, jusqu'à correction, *donec corrigatur* ou *donec expurgetur*, et cette sentence elle-même ne doit pas être publiée sans qu'on ait donné à l'auteur l'occasion de corriger spontanément son livre ou de justifier les passages incriminés, ou sans avoir commis et écouté dans ce but un défenseur d'office. La plus grande précaution doit être apportée dans le choix des rapporteurs et des consulteurs, afin d'avoir les plus sûres garanties d'impartialité et de capacité de leur part. Il leur est prescrit, dans l'accomplissement de leur devoir, dans le cas où ils ne se sentiraient pas suffisamment aptes à juger la matière, de le faire savoir au secrétaire, et de juger aussi favorablement que possible toute proposition obscure qui pourrait être échappée à un auteur, s'il est catholique et d'un bon renom par rapport à sa piété et à sa science.

« Toutes les fois que l'importance du cas l'exige, soit par rapport à la matière traitée, soit par rapport à la personne de l'auteur, soit par d'autres motifs, c'est le Pape lui-même qui préside la congrégation des cardinaux (de l'Inquisition ou de l'*Index*), et qui décide la question par son jugement propre et direct. (1) »

III. Valeur catholique de l'autorité qui met a l'*index*.

Citons encore M. de Moy en l'accompagnant de quelques notes :

« Ce que, quant aux questions de foi et de morale, le Pape rejette dans l'exercice de sa fonction pontificale suprême, *ex cathedra*, l'Église entière le rejette (2), La croyance que le Pape ne peut errer dans des décisions de ce genre repose sur les promesses du Christ à saint Pierre et à ses successeurs ; c'est sur la foi en cette promesse et sa réalisation infaillible qu'est établi tout le Christianisme ; il s'écroule sans elle.

« On demande dès lors : Le Pape, dans ces décisions, doit-il être considéré comme absolument infaillible ? Les auteurs catholiques qui ont le plus d'autorité se prononcent de plus en plus unanimement et nettement pour l'affirmative (1). Qu'il faille pour le moins et avant tout se soumettre à ces décisions, il y a unani-

(1) Le Pape préside toujours la S. Congrégation de l'Inquisition, mais il ne signe jamais les décrets ni de l'une ni de l'autre : l'authenticité en est constatée par la signature du secrétaire. Les décrets sont portés au nom du Pape.

Le Noir.

(2) Lorsque M. de Moy s'exprimait ainsi, le concile du Vatican de 1870 n'avait pas eu lieu ; mais il devait, un jour, lui donner pleinement raison. Ce qu'il y a de remarquable, surtout, c'est que cet auteur pose la question sur son vrai terrain en mettant les deux conditions de l'*ex cathedra*, d'une part, et du *de fide vel moribus*, de l'autre.

Mais, en ce qui est des décrets de mise à l'*index*, faut-il les regarder tous comme venant de l'autorité papale parlant *ex cathedra*, ou faut-il distinguer entre ceux qui sortiraient d'une séance de congrégation que le Pape a présidée en personne et dont la décision est la décision propre et directe du Pape lui-même et ceux qui, tout en portant sur une question de foi ou de morale, sortiraient d'une congrégation dont la séance ne serait pas présidée par le Pape en personne, et dont il ne prendrait pas explicitement et formellement la responsabilité ? — Nous ne le croyons pas surtout depuis les décisions du concile du Vatican : c'est ce que nous exposons dans la dissertation préliminaire de notre *Bergier approprié au mouvement intellectuel de la seconde moitié du* XIX[e] siècle, et aussi dans l'introduction à ce *dictionnaire des décisions romaines.* Lisez ces dissertations. Il nous semble qu'une congrégation établie par le Pape, fonctionnant sous ses yeux, surveillée par lui, représente bien l'*ex cathedra* pontifical, et ne saurait émettre officiellement aucun décret touchant la foi ou la morale qui puisse impliquer une erreur catholique ; le décret en question, que le Pape ait assisté ou n'ait pas assisté à la délibération, n'impliquera pas, sans doute, une déclaration définitive d'hérésie et d'excommunication comme le ferait une bulle lancée *ad hoc* ; mais il n'en sera pas, pour cela, moins exempt d'erreur devant l'orthodoxie catholique, et moins infaillible par le fait. Il sera bien un *ex cathedra*, puisqu'il sera un fruit de l'autorité papale organisée en tribunal permanent et régulier, pour fonctionner quotidiennement. Mais, pour qu'il y ait infaillibilité, dans tous les cas, soit de congrégations, soit de décisions papales directes, il faut qu'il s'agisse d'une matière *de fide vel moribus*; c'est dans ce point capital, qu'il convient de chercher la réponse à toutes les difficultés. Quant aux choses pratiques de gouvernement ecclésiastique, nous trouverions bien osé celui qui prétendrait qu'un tribunal officiellement et régulièrement établi par le Pape, fonctionnant sous ses yeux et faisant partie de sa cour religieuse, n'est pas investi de la souveraineté papale elle-même judiciaire ou autre.

Le Noir.

(1) Walter, *Manuel du droit ecclés.* 9e éd. § 178. Phillips, *Droit ecclés.* t. II, § 89.

La question a été tranchée en 1870 par le concile du Vatican. M. de Moy, comme on le voit, parlait ici des décisions portées par les congrégations romaines, et il avait raison.

Le Noir.

mité absolue à cet égard (1) ; mais on ne remplit pas ce devoir par le silence respectueux inventé par les Jansénistes ; c'est une soumission réelle et en conscience, c'est-à-dire une subordination sincère de son propre jugement, qui est exigée (2). On ne peut pas plus admettre la distinction inventée par les mêmes sectaires, par rapport aux livres jugés par le Pape, entre les opinions doctrinales et les questions de fait, pour établir si les assertions ou opinions condamnées sont réellement renfermées dans le livre dont elles sont extraites (3).

« Les fidèles sont tenus en conscience à l'obéissance à cet égard, parce qu'ils doivent à la vérité d'éviter le contact avec l'erreur, dès qu'ils savent qu'un jugement sur un livre et son rejet se trouvent dans l'*Index*, sans demander d'abord si cette décision a été réellement et spécialement publiée dans leur diocèse, et si elle est revêtue de l'assentiment du souverain. (4). On prétend souvent, il est vrai, que l'*Index* romain n'est pas obligatoire, soit en Allemagne, soit en France (1) ; mais cette opinion est sans fondement, et son application est un abus (2). »

Nous devons ajouter à ces explications que les souverains pontifes ont décrété formellement que l'*Index* considéré dans ses deux parties, c'est-à-dire dans ses règles générales et dans son catalogue, porte des condamnations qui sont *latæ sententiæ* et obligatoires pour tous ceux du monde entier, sans exception, auxquels la promulgation en sera faite.

C'est ainsi que Pie IV, dans sa bulle *Dominici gregis*, en dispose pour trois mois après la promulgation de cette bulle, qui devait être faite et qui fut faite à Rome le 24 mars 1564 ; et il ne comprend pas seulement le catalogue, mais l'*Index* tout entier : *Nos enim per recitationem hanc, publicationem et affixionem, omnes et singulos, qui his litteris comprehenduntur, post tres menses a die publicationis et affixionis earum numerandos, volumus perinde adstrictos, et obligatos esse, ac si ipsismet illæ editæ lectæque fuissent.*

C'est ainsi, encore, que Grégoire XVI dans sa lettre encyclique du 8 mai 1844, ne laisse aucun doute sur ce point : que les *règles générales* ne contiennent des prohibitions rigoureuses pour tous ceux qui en auront connaissance officielle, aussi bien que le catalogue lui-même : *In communem notitiam revocatum volumus standum esse generalibus regulis et decessorum nostrorum decretis, quæ indici prohibitorum librorum præposita habentur; atque ideo*

(1) Zallwein. *princ. jur. eccl.* t. I, quæst. 4, c. 2, § 4.

Comme il s'agit des décisions touchant la foi ou la morale, on ne pourrait pas dire qu'il y eût obligation réelle, en bonne logique, de se soumettre, s'il n'y avait pas infaillibilité fondamentale, donnant la certitude catholique. Supposons une décision de science pure, et en matière qui ne suppose point cette infaillibilité, y aura-t-il obligation pour la raison de se soumettre ?

LE NOIR.

(2) Phillips ; l. c., p. 326.

Voilà qui rend évidente la déduction que nous venons d'éveiller dans la note précédente. Le silence respectueux supposait la protestation de la conscience, qu'on ne manifestait pas par respect et pour la paix. Cette protestation silencieuse ne doit pas exister ; donc l'infaillibilité est supposée. Et n'oublions pas qu'il s'agit toujours, *primario*, des décisions papales prises dans les congrégations et proclamées par elles.

(3) Walter, l. c. note y. Zallwein, l. c. § 5.

Quant à ce point du fait dogmatique, le concile du Vatican ne l'a pas abordé, en ce qui touche l'infaillibilité ; il n'a décidé celle-ci que sur les doctrines *de foi* ou *de morale* qui doivent être tenues par la catholicité. LE NOIR.

(4) Walter, l. c. p. 372. Zallwein, l. c. § 5.

Le souverain temporel n'a rien à voir à tout cela, dès là qu'il ne s'agit que de foi ou de morale religieuse, ou de gouvernement ecclésiastique. Quant aux matières étrangères à cet ordre, il n'a, non plus, aucune mission sur la philosophie, la science, l'art ; il n'en a que sur la police extérieure de ses états, en ne s'occupant nullement des questions de conscience, et en ne s'occupant de cultes que pour protéger également le libre exercice de tous, anciens ou nouveaux. Voilà son droit *per se*. LE NOIR.

(1) Richter, *Manuel du droit ecclés. cathol. et évangel.* l. III, p. 1 § 113, n. 5.

(2) Conf. Zallwein, t. II, quæst. 5, c. 5, § 7.

On ne peut nier que si un gouvernement tyrannique empêche violemment la promulgation de l'*index*, ou de toute autre mesure pontificale religieuse, dans l'intérieur de ses frontières, il ne résulte de ce fait pour les sujets l'absence d'obligation d'en tenir compte, puisqu'une loi quelconque ne peut obliger que quand elle est officiellement connue et promulguée. Mais en droit, M. de Moy a raison ; il a raison aussi, quant au fait, pour beaucoup d'états, à présent que les promulgations religieuses se font facilement ; et si, comme il n'en faut pas douter, la liberté finit par s'établir partout, au moyen de la séparation des deux ordres et de leur indépendance réciproque, loyalement et absolument entendue, il aura raison pour toute la terre.

LE NOIR.

non ab iis tantum libris cavendum esse, qui nominatim in eumdem indicem relati sunt, sed ab aliis etiam, de quibus in commemoratis generalibus præscriptionibus agitur.

IV. Règles générales de l'index

Ces règles, qui sont au nombre de dix, et dont nous allons donner le texte lui-même, ont besoin de quelques développements que nous emprunterons aux *Analecta juris pontificii* soit en citant ces *Analecta*, soit en les résumant :

Ire Règle. — Elle est ainsi conçue : *Libri omnes quos, ante annum 1515, aut summi pontifices, aut concilia œcumenica damnarunt, et in hoc indice non sunt, eodem modo damnati esse censeantur, sicut olim damnati fuerunt.*

Cette règle est relative aux livres condamnés avant 1515 ; ce sont principalement: 1° les écrits des Ariens, Macédoniens, Nestoriens et Eutychiens. 2° Les écrits d'Origène 3°. Ceux de Pelage et des Célestins. 4° Ceux des Priscillianistes. 5°. Tous les écrits enumérés dans le décret de Gélase, espèce de premier *index*. 6°. Les ouvrages de Théodoret, de Théodore de Mopsueste, la lettre d'Ibas et les écrits monothélites. 7° Les écrits des Iconoclastes. 8° Les livres de Scot Erygène, Bérenger, Abailard, Arnaud de Brescia, Gilbert, l'abbé Joachim, Guillaume de Saint-Amour, Lulle et le *Defensor pacis* de Marcile de Padoue. 9o Les livres thalmudiques. 10° Les livres de Wiclef.

IIe Règle. — Elle est ainsi conçue : *Hæresiarcharum qui post prædictum annum hæreses invenerunt vel suscitarunt, quam qui hæreticorum capita aut duces sunt vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus, Balthasar Pacimontanus, Schwenfeldius, et his similes cujuscumque nominis, tituli aut argumenti existant, omnino prohibentur.*

Aliorum autem hæreticorum libri qui de religione quidem ex professo tractant, omnino damnantur.

Qui vero de religione non tractant, a theologis catholicis, jussu episcoporum et inquisitorum, examinati et approbati permittuntur.

Libri autem catholice conscripti, tum ex illis qui postea in hæresim lapsi sunt quam ab illis qui post lapsum ad Ecclesiæ gremium rediere, approbati a facultate theologica alicujus universitatis catholicæ vel ab inquisitione generali, permitti poterunt.

Cette règle, qui comprend dans sa défense les ouvrages des hérétiques postérieurs à 1515, et dont elle nomme quelques-uns des principaux, tels que Luther, Zwingle, Calvin, n'a pas besoin d'un plus grand développement.

IIIe Règle. — Elle est ainsi conçue : *Versiones scriptorum etiam ecclesiasticorum, quæ hactenus editæ sunt a damnatis auctoribus, modo nihil contra sanam doctrinam contineant, permittuntur.*

Librorum autem veteris testamenti versiones viris tantum doctis et piis, judicio episcopi, concedi poterunt, modo hujusmodi versionibus tanquam elucidantibus vulgatæ editionis, ad intelligendam sacram scripturam, non autem tanquam sacro textu utantur.

Versiones vero novi testamenti ab auctoribus primæ classis hujus indicis factæ, nemini concedantur, quia utilitatis parum, periculi vero plurimum lectoribus earum lectiones manare solet.

Si quæ vero adnotationes cum hujusmodi quæ permittuntur versionibus, vel cum vulgata editione circumferentur, expunctis locis suspectis a facultate theologica alicujus universitatis catholicæ aut Inquisitione generali, permitti eisdem poterunt quibus et versiones.

Quibus conditionibus totum volumen bibliorum, quod vulgo Biblia Vatabili dicitur, aut partes ejus, concedi viris piis et doctis poterunt.

Ex bibliis vero Isidori Clarii Brixiani prologus et prolegomena præcidantur; ejus vero textum nemo textum vulgatæ editionis esse existimet.

Cette règle qui vise les versions des livres saints et des auteurs ecclésiastiques, n'a pas besoin d'explication. Elle prohibe seulement les versions du Nouveau Testament par les auteurs de la Ire classe indiquée par l'*Index*.

IVe Règle. — Elle est ainsi conçue : *Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob*

hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte, judicio episcopi aut inquisitoris, stetur, ut, cum consilio parochi vel confessarii, bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem vulgari lingua eis concedere possint quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum, capere posse, quam facultatem in scriptis habeant.

Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere præsumpserit, nisi prius bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

Bibliopolæ vero qui prædictam facultatem non habent, biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint, vel alio quovismodo concesserint, librorum pretium in usus pios ab episcopo convertendum amittant, aliisque pœnis pro delicti qualitate ejusdem episcopi arbitrio subjaceant.

Regulares vero, nonnisi facultate a prælatis suis habita, ea legere aut emere possint.

Cette règle concerne les versions des livres saints en langue vulgaire. Il est important d'en bien comprendre le texte et de n'en tirer aucune conséquence exagérée.

Ve Règle. — Elle est ainsi conçue : *Libri illi qui hæreticorum auctorum opera interdum prodeunt, in quibus nulla aut pauca de suo apponunt, sed aliorum dicta colligunt, cujusmodi sunt lexica, concordantiæ, apophthegmata, similitudines, indices, et hujusmodi, si quæ habeant admixta quæ expurgatione indigeant, illis, episcopi et inquisitoris, una cum theologorum catholicorum consilio, sublatis aut emendatis, permittantur.*

Cette règle est relative aux lexiques, concordances, et autres compilations de ce genre, ayant des hérétiques pour auteurs. Elle ordonne que ces livres soient permis après quelques expurgations s'il en est besoin.

VIe Règle. — Elle est ainsi conçue : *Libri vulgari idiomate de controversiis inter catholicos et hæreticos nostri temporis disserentes non passim permittantur, sed idem de iis servetur quod de bibliis vulgari lingua scriptis statutum est.*

Qui vero de ratione bene vivendi, contemplandi, confitendi, ac similibus argumentis, vulgari sermone conscripti sunt, si sanam doctrinam contineant, non est cur prohibeantur, sicuti nec sermones populares lingua prohibiti.

Quod si hactenus, in aliquo regno vel provincia, aliqui libri sunt prohibiti qui nonnulla contineant quæ sine delectu ab omnibus legi non expediat, si eorum auctores catholici sunt, postquam emendati fuerint, permitti ab episcopo et inquisitore poterunt.

Cette règle est relative aux livres de controverse des catholiques en langue vulgaire et aux livres de piété.

« D'après le texte de la loi, disent les Analectes, ceux qui présument de lire ou de garder les livres de controverse en langue vulgaire sans autorisation, ne peuvent pas recevoir l'absolution de leurs péchés, tant qu'ils ne les rendent pas à l'ordinaire. La disposition de la règle IV à l'égard des libraires qui vendent des bibles vulgaires à ceux qui n'ont pas la faculté de les lire, semble s'appliquer aussi aux livres de controverse en langue vulgaire ; ces libraires doivent perdre le prix des livres au profit de quelque œuvre pie, au gré de l'évêque ; et ils sont passibles de toutes autres peines que l'évêque leur inflige selon la gravité du délit. Nous croyons inutile d'ajouter que les changements apportés dans la règle IV par les décrets subséquents du Saint-Siége ne regardent pas la règle VI, qui reste encore aujourd'hui dans les termes que les Pères de Trente ont fixés.

« La seconde disposition de la Règle VI concerne les livres de piété en langue vulgaire... Les livres de cette sorte sont permis indistinctement, s'ils remplissent d'ailleurs les conditions de la règle X, comme on dit plus loin ; et il n'y a aucune raison de les prohiber. Ce point ne comporte pas de difficulté.

« La troisième disposition de la même règle est relative aux ouvrages qui ont été prohibés parce qu'ils contiennent certaines choses qu'il n'est pas à propos de laisser lire à tout le monde indistinctement ; si les auteurs sont catholiques, l'évêque et

l'inquisiteur peuvent permettre ces livres, après qu'ils ont été corrigés. »

VIe RÈGLE. — Elle est ainsi conçue :

Libri qui res lascivas seu obscenas ex professo tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed morum, qui hujusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur, et qui eos habuerint severe ab episcopis puniantur.

Antiqui vero ab ethnicis conscripti propter sermonis elegantiam et proprietatem permittuntur; nulla tamen ratione pueris prælegendi erunt.

Cette règle concerne les livres obscènes et immoraux; elle les défend, mais en admettant pourtant une exception en faveur des anciens livres païens à cause de l'élégance littéraire ; elle recommande, d'ailleurs, de de ne pas les donner à lire aux enfants.

VIIIe RÈGLE. — Elle est ainsi conçue :

Libri quorum principale argumentum bonum est, in quibus tamen obiter aliqua inserta sunt quæ ad hæresim seu impietatem, divinationem seu superstitionem spectant, a catholicis theologis Inquisitionis generalis auctoritate expurgati, concedi possunt.

Idem judicium sit de prologis, summariis seu annotationibus quæ,si damnatis auctoribus libris non damnatis appositæ sunt, sed posthac nonnisi emendati excudantur.

Cette règle s'adresse aux livres dont le but principal est bon et qui renferme néanmoins quelque hérésie, impiété ou superstition; ces livres doivent être corrigés. Quant aux règles de correction, elles sont données par Clément VIII dans une instruction qui vient après. Cette instruction ajoute qu'il en est de même des prologues, sommaires ou annotations ajoutés par des auteurs condamnés à des livres non condamnés. Il a été question de cette instruction plus haut, ainsi que de celle de Benoît XIV.

IXe RÈGLE.

Libri omnes et scripta geomantiæ, hydromantiæ, aeromantiæ, pyromantiæ onomantiæ, chiromantiæ, necromantiæ, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicæ, prorsus rejiciuntur.

Episcopi vero diligenter provideant ne astrologiæ judiciariæ libri, tractatus, indices legantur vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus aut iis actionibus quæ ab humana voluntate pendent, certo aliquid eventurum affirmare audent.

Permittuntur autem judicia et naturales observationes quæ navigationis, agriculturæ, sive medicæ artis juvandæ gratia, conscripta sunt.

Cette règle concerne les livres de magie et d'astrologie judiciaire. Les décrets généraux de Benoit XIV ont de leur côté une disposition qui met à l'*index* les livres de bonne aventure et de sortilége.

Xe RÈGLE. — Elle est ainsi conçue:

In librorum aliarumque scripturarum impressione servetur quod in concilio Lateranensi, sud Leone X, sessione XX, factum est.

Quare si in alma urbe Roma liber aliquis sit imprimendus per vicarium summi Pontificis et sacri palatii magistrum, vel personam a sanctiss. D. deputandam, prius examinetur.

In aliis vero locis ad episcopum, vel alium habentem scientiam libri scripti imprimendi ab eodem episcopo deputandum, ac inquisitorem hæreticæ pravitatis ejus civitatis vel diœcesis, in qua impressio fiet, ejus approbatio et examen pertineat, et per eorum manum, propria subscriptione gratis et sine dilatione imponendam, sub pœnis et censuris in eodem decreto contentis, approbentur,hac lege et conditione addita ut exemplum libri imprimendi authenticum, et manu auctoris subscriptum, apud examinatorem remaneat.

Eos vero qui libellos manuscriptos vulgant, nisi ante examinati probatique fuerint, iisdem pœnis subjici debere judicarunt Patres deputati quibus impressores, et qui eos habuerint et legerint, nisi auctores prodierint, pro auctoribus habeantur.

Ipsa vero hujusmodi librorum probatio in scriptis detur, et in fronte libri, vel scripti,vel impressi, authentice appareat, probatioque et examen ac cætera gratis fiant.

Præterea, in singulis civitatibus ac

diœcesibus, domus vel ubi ars impressoria exercetur, et bibliothecæ librorum venalium, sæpius visitentur a personis ad id deputandis ab episcopo, sive ejus vicario, atque etiam ab inquisitore hæreticæ pravitatis, ut nihil eorum quæ prohibentur aut imprimatur, aut vendatur, aut habeatur.

Omnes vero librarii et quicumque librorum venditores habeant in suis bibliothecis indicem librorum venalium quos habent, cum subscriptione dictarum personarum, nec alios libros habeant, aut vendant, aut quacumque ratione tradant sine licentia eorumdem deputatorum, sub pœna amissionis arbitrio episcoporum vel inquisitorum imponendis; emptores vero, lectores vel impressores eorumdem arbitrio puniantur.

Quod si aliqui libros quoscumque in aliquam civitatem introducant, teneantur iisdem personis deputandis enuntiare, vel, si locus publicus mercibus ejusmodi constitutus sit, ministri publici ejus prædictis personis significent libros esse adductos.

Nemo vero audeat librum quem ipse vel alius in civitatem introducit alicui legendum tradere, vel aliqua ratione alienare aut commodare, nisi ostenso prius libro et habita licentia a personis deputandis, aut nisi notorie constet librum jam esse omnibus permissum.

Idem quoque servetur ab hæredibus et executoribus ultimarum voluntatum, ut libros a defuncto relictos, sive eorum indicem, illis personi deputandis offerant, ab iis licentiam obtineant, priusquam eis utantur aut in alias personas quacumque ratione eos transferant.

In his autem omnibus et singulis, pœna statuatur, vel amissionis librorum vel alia, arbitrio eorumdem episcoporum vel inquisitorum, pro qualitate contumaciæ vel delicti.

Circa vero libros quos Patres deputati aut examinarunt, aut expurgarunt, aut expurgandos tradiderunt, aut certis conditionibus ut rursus excuderentur concesserunt, quidquid illos statuisse constiterit tam bibliopolæ quam cæteri observent.

Liberum tamen sit episcopis aut inquisitoribus generalibus, secundum facultatem quam habent, eos etiam libros qui his regulis permitti videntur prohibere, si hoc in suis regnis, aut provinciis, vel diœcesibus, expedire judicaverint.

Cæterum nomina eorum librorum qui a Patribus deputatis purgati, tum eorum quibus illi hanc provinciam dederunt, eorumdem deputatorum secretarius notario sacræ universalis Inquisitionis Romanæ descripta sanctiss. D. N. jussu tradat.

Ad extremum vero omnibus fidelibus præcipitur ne quis audeat, contra harum regularum præscriptum aut hujus indicis prohibitionem, libros aliquos legere aut habere.

Quod si quis libros hæreticorum, vel cujusvis auctoris scripta ob hæresim vel ob falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita, legerit sive habuerit, statim in excommunicationis sententiam incurrat.

Qui vero libros alio nomine interdictos legerit aut habuerit, præter peccati mortalis reatum, quo afficitur, judicio episcoporum severe puniatur.

Cette règle a besoin de plus de développements que les autres. D'abord, elle innove le décret de Léon X au ve concile de Latran, décret qui constitue le titre de la juridiction des ordinaires par rapport à la censure des livres, à la révision et à l'approbation des écrits destinés à l'impression. Voici la traduction de ce décret :

« Afin que ce qui a été inventé salutairement pour la gloire de Dieu, l'accroissement de la foi, et la propagation des belles-lettres, ne soit pas tourné à des effets contraires, et ne devienne pas nuisible au salut des fidèles du Christ, nous avons cru devoir diriger notre attention sur l'impression des livres, en sorte que dorénavant les épines ne soient pas mêlées aux bonnes semences, ni les poisons avec les remèdes. Voulant en conséquence régler cette affaire d'une manière opportune, avec l'approbation de ce sacré concile, afin que l'imprimerie ait un succès d'autant plus prospère, qu'on y mettra désormais plus d'attention et de surveillance ; nous statuons et ordonnons, que désormais et dans tous les temps futurs à perpétuité, personne ne présume imprimer ou faire im-

primer un livre ou écriture quelconque, tant dans notre ville, que dans les autres cités et diocèses, sans que préalablement, les livres ou écritures qui doivent être imprimés n'aient été examinés diligemment, dans Rome par notre vicaire et le maître du sacré palais, et dans les autres villes et diocèses par l'évêque ou par un autre qui ait la connaissance de la science, du livre ou de l'écrit qu'on doit imprimer, réviseur que l'évêque députera à cet effet, et par l'inquisiteur de la cité ou diocèse où l'impression se fera; et qu'ils n'aient été approuvés au moyen de leur subscription, qu'ils y mettront de leur propre main, sans délai, et gratuitement, sous peine d'excommunication. Quiconque osera faire autrement, outre la confiscation des livres imprimés et leur combustion publique, et cent ducats d'amende pour la fabrique du prince des apôtres de Rome, sans espoir de rémission, et la suspense du métier d'imprimeur pendant un an entier, il encourra la peine d'excommunication; et enfin, la contumace continuant, qu'il soit châtié par son évêque, ou par notre vicaire respectivement, de manière que son exemple détourne les autres de tenter de pareils forfaits.... Donné à Rome l'an 1515 de l'incarnation du Seigneur, 3 mai, troisième année de notre pontificat. »

La règle X ajoute, pour obvier aux fraudes, qu'une copie authentique de l'ouvrage, signée par l'auteur, doit rester entre les mains du réviseur; elle « étend, disent les analectes, le décret de Léon X à la divulgation de tous les manuscrits indistinctement, quel qu'en soit le sujet : *Eos vero, qui libellos manuscriptos vulgant*, etc. ; » elle ordonne que ceux qui les publient soient regardés comme les auteurs, s'ils ne nomment pas ceux-ci; « Léon X, disent les analectes, avait exigé que l'approbation des réviseurs fût donnée par écrit, et le concile de Trente avait prescrit qu'elle comparût authentiquement dans les livres qui traitent des choses sacrées; la règle X étend cette disposition à tous les livres sans exception, en ces termes : *Ipsa vero hujusmodi*, etc.

Puis viennent les prescriptions vraiment nouvelles qui appartiennent à la règle X.

« Cette règle, disent les *analecta*, recommande de visiter fréquemment les imprimeries et les librairies, pour empêcher que rien de prohibé ne s'imprime ou ne se vende. C'est aux évêques et aux inquisiteurs, où à l'évêque et à ses délégués, là ou il n'y a pas d'inquisiteur, que ce soin est confié : *Præterea in singulis* etc.

« La règle X exige en outre que les libraires aient le catalogue des livres qu'ils vendent, signé par les députés ecclésiastiques; et qu'ils ne puissent pas en vendre d'autres, sous peine de confiscation et autres châtiments au gré de l'évêque, pour eux et pour les acheteurs : *Omnes vero librarii*, etc.

« La règle X, enfin, défend de lire ou d'avoir des livres contrairement aux prescriptions des règles : *Ad extremum vero omnibus fidelibus præcipitur, ne quis audeat contra harum regularum præscriptum, aut hujus Indicis prohibitionem, libros alios legere, aut habere*. La défense s'adresse à tous les fidèles, et n'admet pas d'exception ; La preuve en est dans la Bulle *Dominici gregis* de Pie IV qui promulgue les règles générales de l'*Index* : *inhibentes omnibus et singulis tam ecclesiasticis personis, sæcularibus et regularibus, cujuscumque gradus, ordinis, et dignitatis sint, quam laicis quocumque honore ac dignitate præditis, ne quis contra earum regularum præscriptum aut ipsius prohibitionem Indicis, libros ullos legere, habereve audeat.*

« La bulle *Cum pro munere* publiée par Pie IV le même jour que celle de l'*Index* révoqua de plus toutes les facultés d'avoir et de lire les livres des hérétiques ou suspects d'hérésie, que le Saint-Siége avait accordées aux ecclésiastiques et aux laïques de tout état, grade, ordre, et condition, même constitués en dignités épiscopale, archiépiscopale ou supérieure. Les cardinaux eux-mêmes ont besoin de la permission du Pape pour pouvoir lire les livres prohibés. Pie IV l'accorda, par la bulle *Cum inter crimina*, à ceux qui font partie de la

Congrégation du Saint-Office. Ceux de la Congrégation de l'*Index* ont la même faculté, en vertu de la bulle *Immensa* de Sixte V, qui ne fit que confirmer en cela la concession exprimée dans la bulle *Ut pestiferarum opinionum* de Grégoire XIII, du 13 septembre 1572. Il existe des exemplaires de cette bulle, imprimée à Rome en cette même année. »

Les *analecta* donnent la liste des livres qu'il est défendu de lire et d'avoir sous peine d'excommunication *ipso facto*, en vertu de cette disposition de la règle X : *Quod si quis libros hæreticorum, vel cujusvis auctoris scripta, ob hæresim, vel ob falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita legerit, sive habuerit statim in excommunicationis sententiam incurrat.* Voici cette liste :

« 1. Les livres condamnés sous cette peine, avant l'année 1515. On doit les regarder aujourd'hui comme étant proscrits de la même manière qu'autrefois.

« 2. Tous les livres des hérésiarques, postérieurs à l'année 1515. Ils sont prohibés pour hérésie ou pour suspicion de faux dogme.

« 3. Les versions des saints Pères et autres écrivains ecclésiastiques, si elles ont des choses contraires à la saine doctrine. De même les versions de la Bible, par des auteurs condamnés ainsi que leurs notes sur les saints livres (règ. 2, 3, 10).

« 4° Les lexiques et les concordances des hérétiques, jusqu'à ce que les évêques les aient fait corriger (règ. 5. decret. prœv. § 1, n. 10).

« 5. Les prologues, sommaires et annotations d'auteurs condamnés sur des livres qui ne le sont pas, excepté après expurgation (règ. 8 et 10.).

« 6. Les livres dont l'argument principal est bon, et qui contiennent néanmoins certaines choses hérétiques, jusqu'à ce qu'ils aient été corrigés.

« 7. Tous les livres de magie et d'astrologie judiciaire, comme suspects d'hérésie.

« Mais en aucun cas, l'excommunication encourue *ipso facto* n'est réservée au Pape en vertu des règles générales, quoiqu'elle le soit par la bulle *in cœna Domini* relativement aux livres des hérétiques et des apostats qui traitent expressément de religion. »

Quant à ceux qui ne sont pas condamnés sous peine de péché grave, *sub gravi*, en voici la liste d'après les mêmes analectes :

« 1. Les bibles en langue vulgaire, à moins qu'on n'ait l'autorisation requise, d'après le conseil des confesseurs ou des curés. L'obligation est grave, puisque la règle IV prescrit de refuser l'absolution à ceux qui les lisent sans permission, jusqu'à ce qu'ils les restituent. Les religieux doivent avoir la permission de leurs prélats. La peine est plus sévère à l'égard des libraires qui vendent les bibles vulgaires à ceux qui n'ont pas la faculté de les avoir : *Bibliopolæ vero, qui prædictam facultatem non habenti Biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint, vel alio quovis modo concesserint, librorum prætium, in usus pios ab episcopo convertendum, amittant; aliisque pœnis, pro delicti qualitate, ejusdem episcopi arbitrio, subjaceant* (Reg. 4).

« 2. Les livres en langue vulgaire sur les controverses entre les catholiques et les hérétiques de notre temps, sont assimilés aux bibles vulgaires, selon la règle VI.

« 3. Les livres qui traitent *ex professo* de choses obscènes ou lascives, sont prohibés entièrement par la règle VII ; et les évêques doivent punir sévèrement ceux qui les ont. On entend par là, ceux qui offensent directement et notablement l'honnêteté des mœurs. Quant aux romans qui poussent aux passions illicites et au mal, sans enseigner ouvertement l'impudicité, ils ne sont pas compris dans la loi positive, quoiqu'ils soient défendus par le droit naturel.

« 4. La même classe comprend la plupart des prohibitions exprimées dans les décrets généraux de Benoît XIV, et surtout celles des trois derniers paragraphes. La peine ne s'étendant pas dans la même proportion que la loi, Heymans (p. 283) doute que les livres proscrits par ces décrets pour hérésie ou pour suspicion de faux dogme, soient prohibés

sous peine d'excommunication. Quoi qu'il en soit, il y a, pour les autres, prohibition expresse, en matière grave. C'est ainsi que sont censés défendus les écrits sur certaines matières prohibées (§ 2) et les images et indulgences apocryphes (§ 3).

« 5. A l'exception des litanies communes et de celles de la sainte Vierge, toutes les autres sont proscrites et défendues par les décrets de Benoît XIV, comme on a dit ci-dessus. De même, toutes les additions faites au rituel romain après la réforme de Paul V, sans approbation de la Sacrée Congrégation des Rites; ainsi que toutes les bénédictions ecclésiastiques qu'elle n'a pas approuvées, et les autres articles énumérés ci-dessus. Le dernier concerne les rosaires nouvellement inventés : *Rosaria quæcumque de novo inventa, aut inveniendâ, sine opportuna S. Sedis facultate, quibus authenticum Rosarium Deo, et B. Mariæ virgini sacrum antiquaretur.* Ces nouveaux Rosaires sont à l'*Index*. Chaque transgression des décrets généraux constitue une faute grave, et rend passible des peines que les évêques doivent infliger, selon la gravité des délits. Il y a prohibition expresse de lire et d'avoir ces litanies, additions du Rituel, offices, et rosaires non approuvés. »

Après ce traité sommaire de l'*Index*, il ne resterait plus guère qu'à présenter au lecteur le catalogue lui-même des livres condamnés; mais ce catalogue forme un ouvrage à part qu'il faut consulter. L'abbé Migne, par exemple, l'a publié à la fin de son *Dictionnaire des hérésies*.

(Extrait de notre Dictionnaire des décisions romaines).

Le Noir.

INDIFFÉRENCE. On appelle *liberté d'indifférence* le pouvoir que nous avons d'acquiescer ou de résister à un motif qui nous excite à faire telle action, le pouvoir de choisir entre deux motifs, dont l'un nous porte à l'action et l'autre nous en détourne.

Les philosophes, qui soutiennent le fatalisme, traitent de chimère et d'absurdité cette *indifférence*. Si nous étions, disent-ils, indifférents aux motifs qui nous déterminent, ou nous n'agirions jamais, ou nous agirions sans motif, au hasard ; nos actions seraient des effets sans cause. Mais c'est une équivoque frauduleuse que de confondre l'*indifférence* avec l'*insensibilité*. Nous sommes sensibles, sans doute, à un motif lorsqu'il nous détermine, mais il s'agit de savoir s'il y a une liaison nécessaire entre tel motif et tel vouloir ; si quand je veux par tel motif, il m'est impossible ou non de vouloir autre chose malgré le motif, ou de préférer un autre motif à celui par lequel je me détermine à agir. Dès que l'on suppose que j'agis par tel motif, on ne peut plus supposer que ce motif ne me détermine pas, ces deux suppositions seraient contradictores ; mais on demande si, avant toute supposition, mon vouloir est tellement attaché aux motif, que le *non vouloir* soit impossible. Dès que l'on sort de la question ainsi proposée, l'on ne s'entend plus.

Or, les défenseurs de la liberté soutiennent qu'entre tel motif et tel vouloir il n'y a point de connexion physique et nécessaire, mais seulement une connexion morale qui ne nous ôte point le pouvoir de résister ; que les motifs sont la cause morale et non la cause physique de nos actions.

Parce que l'on dit qu'un motif *nous détermine*, il ne s'ensuit pas que ce soit le motif qui agisse, et qu'alors nous sommes passifs; il est absurde de supposer qu'une faculté active, telle que la volonté, devient passive sous l'influence d'un motif, que ce motif, qui n'est dans le fond qu'une idée ou une réflexion, nous meut et agit sur nous comme nous agissons sur un corps auquel nous imprimons le mouvement.

Cette question métaphysique se trouve liée à celle qui est agitée entre les théologiens, pour savoir de quelle manière la grâce agit sur nous et en quel sens elle est *cause* de nos actions. Ceux qui soutiennent qu'elle en est la *cause physique* doivent, s'ils raisonnent conséquemment, supposer entre la grâce et l'action qui s'ensuit

la même connexion qu'il y a entre une cause physique quelconque et son effet. Comme, selon tous les physiciens, cette connexion est nécessaire, on ne conçoit plus comment l'action produite par la grâce peut être libre. C'est ce qui détermine les autres théologiens à n'envisager la grâce que comme *cause morale* de nos actions, et à n'admettre entre cette cause et son effet qu'une connexion morale, telle qu'il faut l'admettre entre toute action libre et le motif par lequel elle se fait.

C'est Dieu, sans doute, qui agit en nous par la grâce; mais il rend son opération si semblable à celle de la nature, que souvent nous sommes hors d'état de les distinguer. Lorsque nous faisons une bonne action par un motif surnaturel, nous nous sentons aussi agissants, aussi libres, aussi maîtres de notre action, que quand nous la faisons par un motif naturel, par tempérament ou par intérêt; pourquoi nous persuaderions-nous que Dieu trompe en nous le sentiment intérieur, qu'il nous affecte comme s'il nous laissait libres, pendant qu'il n'en est rien? Nous ne sommes pas moins convaincus, par ce même sentiment intérieur, que souvent nous résistons à la grâce avec autant de facilité que nous résistons à nos goûts et à nos penchants naturels. Rien ne manque donc à ce témoignage de la conscience, pour nous donner une certitude entière de notre liberté, sous l'influence de la grâce (1).

Il ne faut jamais oublier le mot de saint Augustin, que la grâce nous est donnée, non pour détruire, mais pour rétablir en nous le libre arbitre (2).

Les pélagiens abusaient des termes, lorsqu'ils faisaient consister le libre arbitre dans l'*indifférence* entre le bien et le mal; ils entendaient par là une égale inclination vers l'un et l'autre, une égale facilité de choisir l'un ou l'autre. Saint Augustin, *Op. imp.*, l. 3, n. 109, 110, 117; *Lettre de saint Prosper*, n. 4. Ils concluaient de là que la grâce qui ôterait cette *indifférence* détruirait le libre arbitre. Saint Augustin soutint contre eux, avec raison, que par le péché d'Adam l'homme a perdu cette heureuse *indifférence*, ou cette *grande liberté*; que, par la concupiscence, il est porté plus violemment au mal qu'au bien; que, pour rétablir l'équilibre, il a besoin de la grâce. Ceux qui ont accusé saint Augustin d'avoir méconnu le libre arbitre, en soutenant la nécessité de la grâce, ont entendu sa doctrine aussi mal que les pélagiens. *Voyez* LIBERTÉ.

BERGIER.

(1) Très-bon raisonnement. V. DÉTERMINISME.

(2) Cette thèse de S. Augustin est aussi vraie que profonde; toute la philosophie théologique de la grâce est un panthéisme rationnel dans lequel la personnalité libre est conservée avec soin. LE NOIR.

INDIFFÉRENCE DE RELIGION. Elle consiste à soutenir que toutes les religions sont également bonnes; que l'une n'est ni plus vraie ni plus avantageuse aux hommes que les autres, que l'on doit laisser à chaque peuple et à chaque particulier la liberté de rendre à Dieu tel culte qu'il lui plaît, ou même de ne lui en rendre aucun, s'il le juge à propos. C'est la prétention commune des déistes. Les athées, encore plus prévenus, soutiennent que toute religion quelconque est essentiellement mauvaise et pernicieuse aux hommes, qu'elle les rend insensés, intolérants, insociables. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter cette impiété. Nous devons nous borner à faire voir que l'*indifférence* prêchée par les déistes ne vaut pas mieux.

1° Elle suppose ou que Dieu n'exige aucun culte, ou que s'il en veut un, il n'a pas daigné le prescrire; qu'il approuve également le théisme et le polythéisme, les superstitions des idolâtres et le culte le plus raisonnable, les crimes par lesquels les nations aveugles ont prétendu l'honorer, et les vertus dans lesquelles les peuples mieux instruits font consister la religion. C'est blasphémer évidemment contre la providence, la sagesse et la sainteté de Dieu. Cette erreur est combattue d'ailleurs par le fait éclatant de la révélation. Il est prouvé que, depuis le commencement du monde, Dieu a prescrit aux hommes une religion, qu'il a veillé

à sa conservation, qu'il en a renouvelé la publication par Moïse, et d'une manière encore plus authentique par Jésus-Christ. Les déistes ne sont pas encore venus à bout d'en détruire les preuves, et ils n'y parviendront jamais.

2° Ils prétendent qu'une religion pure et vraie ne contribue pas plus au bonheur des peuples ni au bon ordre de la société qu'une religion fausse ; que l'une et l'autre produisent à peu près les mêmes effets. C'est comme si l'on soutenait qu'il n'importe à aucune nation d'avoir une législation sage plutôt que des lois vicieuses, puisque la religion fait essentiellement partie des lois. Les meilleures lois ne peuvent régler les mœurs, lorsque la religion est capable de les corrompre. Jamais l'on n'a trouvé de bonnes lois chez un peuple dont la religion était mauvaise.

La comparaison que l'on peut faire entre l'état des nations chrétiennes et le sort des peuples qui suivent de fausses religions, suffit pour démontrer combien la religion influe sur les lois, les mœurs, les usages, le gouvernement, la félicité des nations. Il en résulte que l'*indifférence* des déistes pour la religion provient de leur *indifférence* pour le bien général de l'humanité. Pourvu qu'ils soient affranchis du joug de la religion, peu leur importe que les hommes soient raisonnables ou insensés, vertueux ou vicieux, heureux ou malheureux.

Pour pallier cette turpitude, ils se sont vainement efforcés de déguiser la stupidité, l'abrutissement, les désordres, l'oppression et l'avilissement des Chinois, des Indiens, des Guèbres ou Parsis, des Turcs, des sauvages. Ils ont osé soutenir qu'à tout prendre l'état de ces peuples était aussi heureux que celui des nations chrétiennes. Toutes leurs impostures ont été réfutées par des preuves positives auxquelles ils n'ont rien à répliquer.

D'autres ont cru faire une heureuse découverte, en soutenant que la religion doit être relative au climat, au génie et au caractère particulier de chaque peuple ; qu'ainsi la même religion ne peut pas convenir dans toutes les contrées de l'univers. On leur a fait voir que depuis dix-sept cents ans le Christianisme a les mêmes influences et produit les mêmes effets dans tous les climats et partout où il s'est établi : en Asie et en Afrique, aux Indes et à la Chine, en Europe et en Amérique, sous la zone torride et dans les glaces du Nord ; qu'au contraire, les fausses religions ont causé de tout temps les mêmes désordres et la même barbarie partout où on les a suivies. *Voyez* CLIMAT.

3° Une expérience aussi ancienne que le monde prouve qu'un peuple sauvage ne peut être civilisé que par la religion ; aucun législateur n'a réussi autrement. Tous ont compris et ont démontré, par leur exemple, que c'est la religion qui donne la sanction et la force aux lois, qui inspire le patriotisme et les vertus sociales, qui attache un peuple à sa terre natale, à ses foyers, à ses concitoyens. Adorer les mêmes dieux, fréquenter les mêmes temples et les mêmes autels, participer aux mêmes sacrifices, être liés par les mêmes serments : telle est la base sur laquelle ont été fondées toutes les institutions civiles, tels sont les gages pour lesquels les nations ont résisté aux plus rudes épreuves, ont bravé tous les dangers, ont prodigué leurs biens et leur vie. Vous bâtirez plutôt une ville en l'air, dit Plutarque, que d'établir une société civile sans dieux et sans religion. *Contre Colotés*, c. 28. Quand on dit *une religion*, l'on entend tels dogmes, telle morale, telles cérémonies particulières : ne tenir à aucune, c'est n'avoir point de religion.

L'on ne nous persuadera pas que les déistes sont plus éclairés et plus sages que les fondateurs des lois et des empires, personnages honorés avec raison comme les bienfaiteurs de l'humanité. Les déistes n'ont rien fait et ne feront jamais rien ; ils ne savent que censurer et détruire.

4° Ils disent que donner à une religion la préférence sur les autres, c'est fournir à ceux qui la professent un motif ou un prétexte de haïr tous ceux qui en suivent une autre ; que de là sont nées les antipathies nationales, les guerres de religion, et tous les fléaux de l'humanité.

A cette belle spéculation nous ré-

pondons qu'il est aussi impossible à un peuple de ne pas donner à la religion qu'il professe la préférence sur les autres, que de ne pas préférer son langage, ses lois, ses mœurs, ses coutumes, à celles des autres nations. Le raisonnement des déistes, adopté par les athées, ne tend pas à moins qu'à bannir de l'univers toute religion quelconque et toute connaissance de la Divinité. Est-il démontré aux déistes qu'alors les hommes ne se haïraient plus et ne se feraient la guerre? Ils feraient cent fois pis.

Indépendamment de la diversité des religions, la différence des climats, du langage, des mœurs, des coutumes, la vanité et la jalousie, les intérêts de possession et de commerce, sont plus que suffisants pour mettre aux prises les nations et perpétuer entre elles les inimitiés. Les nations de l'Amérique septentrionale, qui n'ont ni possesssions, ni troupeaux, ni établissements, ni temples, ni autels à conserver ou à défendre, vivent dans un état de guerre presque continuelle, sans qu'ils puissent en donner d'autre raison que le point d'honneur et le désir de continuer les querelles soutenues par leurs pères. Les guerres n'étaient pas moins fréquentes entre les nations de l'Europe, lorsque toutes professaient le catholicisme. Avant d'avoir changé de religion, les Anglais n'étaient pas plus nos amis qu'ils le sont aujourd'hui; et quand ils redeviendraient catholiques, ils n'en seraient pas mieux disposés à nous aimer. « Mon père sortirait du tom» beau, disait un paysan espagnol, » s'il prévoyait une guerre avec la » France. » Il y a des antipathies héréditaires, non-seulement entre une nation et une autre, mais entre les habitants des provinces d'un même royaume, souvent entre les habitants de deux villages voisins.

« La guerre, dit Ferguson, n'est » qu'une maladie de plus, par la» quelle l'Auteur de la nature a voulu » que la vie humaine pût être ter» minée. Si on parvenait une fois à » étouffer dans une nation l'émulation » que lui donnent ses voisins, il vrai» semblable que l'on verrait en même » temps chez elle les liens de la so» ciété se relâcher ou se rompre, et » tarir la source la plus féconde des » occupations et des vertus nationa» les. » *Essai sur l'Histoire de la Société civile*, 1re part., chap. 4.

5° Si l'on imagine que l'*indifférence de religion* rend les déistes plus paisibles, plus indulgents, plus tolérants que les croyants, l'on se trompe très-fort. Ils tiennent à leur *indifférence*, qui n'est, dans le fond, qu'un pyrrhonisme orgueilleux, avec plus d'opiniâtreté que les chrétiens les plus zélés ne tiennent à leur religion. On peut en juger par le caractère malin, satirique, hargneux, détracteur, hautain, qui perce dans tous leurs ouvrages. Tout leur pouvoir se borne à médire et à calomnier; ils en usent de leur mieux contre les vivants et les morts ; s'ils pouvaient davantage, ils ne s'y épargneraient pas ; ils emploieraient la violence pour établir l'*indifférence ;* et par zèle pour la tolérance, ils seraient les plus intolérants de tous les hommes; les athées mêmes leur ont reproché cette contradiction.

6° La religion fournit aux hommes des raisons et des motifs de tolérance et de charité mutuelle plus solides et plus touchants que l'*indifférence* absurde des déistes. Elle dit aux hommes que, quelque divisés qu'ils soient de croyance et de mœurs, ils sont cependant créatures du même Dieu, enfants du même père, issus d'une même famille, rachetés tous par le sang de Jésus-Christ, destinés tous au même héritage; qu'en venant au monde, ce divin Sauveur a fait annoncer aux hommes *la paix* et non la guerre: qu'il est venu non les diviser, mais les réunir, détruire le mur de séparation qui les divisait, et dissiper leurs inimitiés dans sa propre chair. *Eph.*, c. 2, ℣ 14.

Elle dit au chrétien que le bonheur qu'il a de professer la vraie religion est une grâce que Dieu lui a faite et une faveur qui ne lui était pas due ; que ce bienfait, loin de lui donner droit de haïr ou de mépriser ceux qui ne l'ont pas reçu, lui impose au contraire l'obligation de les plaindre, de prier pour eux, d'implorer en leur faveur la même miséricorde par la

quelle il a été prévenu; que telle est la volonté de Dieu et de Jésus-Christ, Sauveur et Médiateur de tous les hommes. *I Tim.*, cap. 2, ỷ 2, etc.

Elle nous montre, dans Jésus-Christ, le parfait modèle de la tolérance et de la charité universelle. Ce divin Sauveur n'a point approuvé l'antipathie qui régnait entre les Samaritains et les Juifs; il l'a condamnée au contraire par la parabole du Samaritain; il a réprimé et blâmé le faux zèle de ses disciples, lorsqu'ils voulurent faire descendre le feu du ciel sur des incrédules de Samarie; il n'a pas dédaigné d'instruire les habitants de cette contrée et d'y opérer des miracles; il en a même accordé plusieurs à des païens. En ordonnant à ses apôtres d'aller instruire et baptiser toutes les nations, il a témoigné hautement qu'en offrant son sang pour la rédemption du genre humain, il n'a excepté personne.

Cette même religion nous dit que le meilleur moyen de convertir les mécréants n'est pas de leur témoigner de l'aversion ou du mépris, mais de les toucher et de les gagner par la douceur, par la patience, par la persuasion; que la preuve la plus convaincante que nous puissions leur donner de la sainteté et de la divinité du Christianisme, est de leur montrer la charité compatissante et le tendre zèle qu'il inspire. I *Petri.*, c. 3, ỷ 9, 15. etc. C'est par là que cette religion divine s'est établie; c'est donc aussi par ce moyen qu'elle doit se perpétuer et triompher de la résistance de ses ennemis.

Si les incrédules concluent de ces touchantes leçons qu'il leur est donc permis d'insulter, de calomnier, d'outrager les chrétiens, sans que l'on ait droit de les punir, ils se montrent par là même d'autant plus dignes de punition : les préceptes de charité évangélique ne vont point jusqu'à ôter à ceux qui gouvernent le pouvoir de châtier les insolents et les malfaiteurs.

Au reste, les sophismes par lesquels les déistes veulent prouver la nécessité de l'*indifférence* en fait de religion ne sont qu'un réchauffé de ceux par lesquels les protestants, les sociniens, les indépendants, etc , ont tâché d'établir la tolérance universelle, qui est précisément la même chose sous un autre nom. *Voyez* LATITUDINAIRES.

BERGIER.

INDUCTION (courants d') ou COURANTS INDUITS. (*Theol. mixt. Scien. physiq.*) — Les *courants induits* sont des manifestations des forces matérielles électriques, voltaïques, magnétiques, qui sont déterminées par la simple présence d'actions électriques, voltaïques, etc., et qui sont soumises à des lois harmoniques comme tous les effets qui se produisent dans la machine du monde. La science cherche et découvre ces lois harmoniques à mesure qu'elle avance.

Ce fut Faraday, en 1831, qui découvrit ces influences à distance; et il en distingua de trois espèces : les *courants induits* que détermine la présence des courants voltaïques ; les *courants induits*, que détermine la présence des courants magnétiques ou d'aimants ; et les *courants induits* que détermine la présence ou le voisinage des courants magnétiques terrestres. Il appela les premiers *courants induits volta-électriques*, les seconds *courants induits magnéto-électriques*, et les troisièmes *courants induits telluriques*.

Voici une des lois harmoniques qui les régissent :

Quand une des actions que nous venons de signaler s'établit dans un circuit, il s'établit, par influence, dans un circuit voisin, un courant instantané de sens contraire; pendant qu'il persiste, ce courant cesse de se manifester; et au moment où le courant principal, générateur de l'autre, cesse, à l'instant même se reproduit, dans le circuit, le *courant induit*, mais en même sens.

Le courant principal est appelé *courant inducteur*, et le *courant induit*, qui ne dure qu'un instant, est dit courant inverse quand il se produit en sens contraire, c'est-à-dire au premier moment de la mise en action, et courant direct quand il se produit dans le même sens, c'est-à-dire au dernier moment de l'action, à sa cessation même.

C'est principalement avec les bobines de fils de cuivre enroulées de soie, qu'on démontre les *courants induits* et leurs lois. Ce serait sortir de notre cadre que d'entrer dans ces détails.

C'est ainsi que la matière, étudiée à tous ses points de vue, se réduit à des actions et réactions de forces, dont on ne peut se faire d'idée vraie qu'en les assimilant à l'esprit. Les *courants induits*, dont nous venons de donner une idée, sont des émotions déterminées à distance par d'autres émotions antérieures.

LE NOIR.

INDULGENCE, rémission de la peine temporelle due au péché. Cette notion de l'*indulgence* suppose que quand le pécheur a obtenu de Dieu, par le sacrement de pénitence, la rémission de la peine éternelle qu'il avait encourue, il est encore obligé de satisfaire à la justice divine par une peine temporelle. Voyez-en les preuves au mot SATISFACTION.

Comme c'est aux pasteurs de l'Eglise que Jésus-Christ a donné le pouvoir de remettre les péchés, c'est à eux aussi d'imposer aux pécheurs des pénitences ou satisfactions proportionnées à leur besoin et à la grièveté de leurs fautes, et il peut y avoir des raisons de diminuer la rigueur ou d'abréger la durée de ces peines; conséquemment c'est au souverain pontife et aux évêques qu'il appartient d'accorder des *indulgences*.

On en voit un exemple dans la conduite de saint Paul, dans sa *première lettre aux Corinthiens*, ch. 5. Il leur avait ordonné de retrancher de leur société un incestueux; dans la seconde il consent à user d'*indulgence* envers lui, de peur qu'un excès de tristesse ne devienne pour lui une tentation de désespoir et d'apostasie, et il ajoute : « Ce que vous avez accordé, » je l'accorde aussi, et, si j'use d'*in-* » *dulgence*, je le fais à cause de vous » et dans la personne de Jésus-Christ, » ou comme représentant Jésus- » Christ. *II Cor.*, c. 2, ℣ 10.

Au troisième siècle les montanistes, au quatrième les novatiens, s'élevèrent, par un faux zèle, contre la facilité avec laquelle les pasteurs de l'Eglise recevaient les pécheurs à pénitence, leur accordaient l'absolution et la communion. Pour faire cesser leurs clameurs, on poussa fort loin la rigueur des pénitences que l'on imposait aux pécheurs avant de les réconcilier à l'Eglise : les canons pénitentiaux dressés pour lors sont très-austères. *Voyez* CANONS PÉNITENTIAUX. Mais les pasteurs, malgré l'entêtement des hérétiques, continuèrent à user d'*indulgence* envers les pénitents, en considération de la ferveur avec laquelle ils accomplissaient leur pénitence, et pour d'autres raisons. Ils y étaient autorisés par les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre, de Lérida, etc. Saint Basile et saint Jean Chrysostome approuvent cette conduite.

Pendant les persécutions, des martyrs ou des confesseurs, retenus dans les chaînes ou condamnés aux mines, demandèrent souvent cette *indulgence* aux évêques en faveur de quelques pénitents. On la leur accorda, pour honorer leur constance à souffrir pour Jésus-Christ. Comme entre les membres de son Eglise tous les biens spirituels sont communs, l'on jugea que les mérites des martyrs pouvaient être légitimement appliqués aux pénitents pour lesquels ils daignaient s'intéresser. Mais nous voyons, par les lettres de saint Cyprien, que plusieurs pécheurs abusèrent de cette *indulgence* des martyrs pour se soustraire à la pénitence; que certains confesseurs de la foi accordèrent trop aisément des lettres de recommandation ou de communion à ceux qui leur en demandaient. Le saint évêque se plaignait de cet abus des *indulgences* et s'y opposa avec fermeté; mais il n'en désapprouve point l'usage en lui-même.

Nous apprenons encore, par une lettre de saint Augustin, *ad Maced.*, *epist.* 54, que comme les évêques intercédaient souvent auprès des magistrats, pour obtenir un adoucissement à la peine prononcée contre les criminels, les magistrats, de leur côté, intercédaient aussi auprès des évêques, pour obtenir une diminution de la pénitence de quelques pécheurs. Cette correspondance mu-

tuelle de charité ne pouvait que faire honneur au Christianisme.

Après la conversion des empereurs, il n'y eut plus de martyrs qui pussent intercéder pour les pénitents ; mais on ne crut point que la source des grâces de l'Eglise fût tarie ou diminuée pour cela. Les mérites surabondants de Jésus-Christ et des saints sont le trésor de cette sainte mère, et ce trésor est inépuisable ; elle peut donc toujours en faire l'application à ses enfants, lorsque cette *indulgence* peut tourner au bien général. C'est pour les saints vivants une raison de plus de multiplier leurs bonnes œuvres, pour les pécheurs un motif de confiance à la communion des saints, un engagement à éviter les crimes auxquels est attachée l'excommunication ; ce n'est donc pas sans fondement que l'Eglise a continué l'usage des *indulgences*.

Bingham, qui applaudit à la pratique de l'Eglise primitive, qui en apporte même les preuves, blâme cependant la conduite de l'Eglise romaine. 1° Dans l'origine, dit-il, il était seulement question de remettre la peine canonique ou temporelle, et non les peines de l'autre vie ; 2° l'on ne pensait point à faire aux morts l'application de cette *indulgence*, comme on s'en est avisé dans les derniers siècles ; 3° sans aucun droit, les papes se sont réservé à eux seuls la dispensation des *indulgences*. *Orig. ecclés.*, liv. 18, ch. 4, § 8 et suiv.

Mais ce savant anglais nous semble raisonner assez mal. En effet, l'établissement des peines canoniques prouve, contre les protestants, la croyance dans laquelle a toujours été l'Eglise, qu'après la rémission de la coulpe du péché et de la peine éternelle, le pécheur est cependant obligé de satisfaire à Dieu par une peine temporelle. S'il ne s'en acquitte point en ce monde, il faut donc qu'il y satisfasse en l'autre. Il est donc impossible de l'en exempter validement pour ce monde, sans que cette *indulgence* lui tienne aussi lieu pour l'autre vie.

Dès que le pécheur, encore redevable à la justice divine, est sujet à souffrir dans l'autre vie et qu'il peut être soulagé par les prières ou les suffrages de l'Eglise, comme on l'a cru constamment dans tous les temps, pourquoi l'application qui lui est faite des mérites surabondants de Jésus-Christ et des saints ne peut-elle pas lui valoir *par manière de suffrage* ou de prière? C'est une conséquence nécessaire de l'usage de prier pour les morts. *Voy.* PURGATOIRE.

Les Papes n'ont point ôté aux évêques le pouvoir d'accorder des *indulgences*; mais l'Eglise a sagement réservé aux Papes le soin d'accorder des *indulgences* plénières pour toute l'Eglise, parce qu'eux seuls ont juridiction sur toute l'Eglise. Il est des circonstances dans lesquelles il est à propos que les fidèles du monde entier fassent, par un concert unanime, des prières et des bonnes œuvres, pour obtenir de Dieu des grâces qui intéressent toute la société catholique. A qui convient-il mieux de les y engager, qu'au père et au pasteur de l'Eglise universelle?

Nous convenons qu'il y a eu des abus dans les derniers siècles encore plus que dans les premiers, et nous adoptons volontiers sur ce point une partie des réflexions de M. l'abbé Fleury, 4e *Disc. sur l'Hist. ecclés.*, n. 16.

« Pendant longtemps, dit-il, la multitude des *indulgences* et la facilité » de les gagner devint un obstacle au » zèle des confesseurs éclairés. Il » était difficile de persuader des » jeûnes et des disciplines à un pé» cheur qui pouvait les racheter par » une légère aumône ou par la visite » d'une église ; car les évêques du » douzième et du treizième siècle » accordaient des *indulgences* à toutes » sortes d'œuvres pies, comme le » bâtiment d'une église, l'entretien » d'un hôpital, enfin de tout ouvrage » public, tel qu'un pont, une chaussée, » le pavé du grand chemin. Plusieurs » *indulgences* jointes ensemble rache» taient la pénitence tout entière.

» Quoique le quatrième concile de » Latran, tenu dans le treizième » siècle, appelle ces sortes d'*indul*» *gences* indiscrètes, superflues, ca» pables de rendre méprisables les » clefs de l'Eglise et d'énerver la pé-

» nitence; cependant Guillaume de
» Paris, célèbre dans le même siècle,
» soutenait qu'il revient plus d'hon-
» neur à Dieu et d'utilité aux âmes
» de la construction d'une église que
» de tous les tourments et les œuvres
» pénales.

» Ces raisons, si elles étaient soli-
» des, auraient dû toucher les saints
» évêques des premiers siècles, qui
» avaient établi les pénitences cano-
» niques; mais ils portaient leurs
» vues plus loin. Ils comprenaient que
» Dieu est infiniment plus honoré par
» la pureté des mœurs que par la
» construction et la décoration des
» églises, par le chant et par les cé-
» rémonies, qui ne sont que l'écorce
» de la religion, au lieu que l'âme et
» l'essentiel du vrai culte est la vertu;
» et comme la plupart des chrétiens
» ne sont pas assez heureux pour
» conserver leur innocence, ces sages
» pasteurs ne trouvèrent point de
» meilleur remède pour corriger les
» pécheurs que de les engager, non
» à des aumônes, à des pèlerinages,
» à des visites d'églises, à des céré-
» monies auxquelles le cœur n'a point
» de part, mais à se punir volontai-
» rement eux-mêmes par des jeûnes,
» par des veilles, par le silence, par
» le retranchement de tous les plaisirs.
» Aussi les chrétiens n'ont jamais été
» plus corrompus que quand les pé-
» nitences canoniques perdirent leur
» vigueur, et que les *indulgences* pri-
» rent leur place.

» En vain l'Eglise, dit ailleurs
» M. Fleury, 6e *disc.*, n. 2, laissait à la
» discrétion des évêques de remettre
» une partie de la pénitence cano-
» nique, suivant les circonstances et
» la ferveur du pénitent; les *indul-*
» *gences* plus commodes sapèrent
» toute pénitence. On vit avec sur-
» prise sous le pontificat d'Urbain II,
» qu'en faveur d'une seule bonne
» œuvre le pécheur fut déchargé de
» toutes les peines temporelles dont
» il pouvait être redevable à la jus-
» tice divine. Il ne fallait pas moins
» qu'un concile nombreux, présidé
» par ce pape en personne, pour
» autoriser cette nouveauté. Ce con-
» cile, tenu à Clermont l'an 1095,
» accorda une *indulgence plénière*,
» une rémission complète de tous
» les péchés, à ceux qui prendraient
» les armes pour le recouvrement
» de la Terre sainte. Cette *indulgence*
» tenait lieu de solde aux croisés,
» et, quoiqu'elle ne donnât pas la
» nourriture corporelle, elle fut ac-
» ceptée avec joie.

» Les nobles, qui se sentaient la
» plupart chargés de crimes, entre
» autres du pillage des églises et de
» l'oppression des pauvres, s'esti-
» mèrent heureux d'avoir rémission
» plénière de tous leurs péchés, et
» pour toute pénitence leur exercice
» ordinaire, qui était de faire la
» guerre. La noblesse entraîna non-
» seulement le peuple, dont la plus
» grande partie étaient des serfs
» attachés à la terre et entièrement
» dépendants de leurs seigneurs,
» mais des ecclésiastiques et des
» moines, des évêques et des abbés.
» Chacun se persuada qu'il n'y avait
» qu'à marcher vers la Terre sainte
» pour assurer son salut, etc. » On
sait qu'elle fut la conduite des croi-
sés et le succès de leur entreprise.

Dans la suite, ces faveurs spiri-
tuelles furent distribuées à tous les
guerriers qui se mirent en campagne
pour poursuivre ceux que les papes
déclarèrent hérétiques. Pendant le
long schisme qui s'éleva sous Ur-
bain VI, les pontifes rivaux accor-
dèrent des *indulgences* les uns contre
les autres. Alexandre VI s'en servit
avec succès pour payer l'armée qu'il
destinait à la conquête de la Ro-
magne.

Jules II, sous qui les beaux arts
commencèrent à prendre le plus
grand accroissement, avait désiré
que Rome eût un temple qui surpassât
Sainte-Sophie de Constantinople et
qui fût le plus beau de l'univers. Il
eut le courage d'entreprendre ce
qu'il ne pouvait jamais voir finir.
Léon X suivit avec ardeur ce grand
projet; il prétexta une guerre contre
les Turcs, et fit publier dans toute la
chrétienté des *indulgences* plénières
pour ceux qui y contribueraient. Le
malheur voulut que l'on donnât aux
dominicains le soin de prêcher ces
indulgences en Allemagne. Les au-
gustins, qui avaient été longtemps

possesseurs de cette fonction, en furent jaloux, et ce petit intérêt de moines, dans un coin de la Saxe, fit naître les hérésies de Luther et de Calvin.

Mais dans ces réflexions que vingt auteurs ont copiées, n'y a-t-il pas de l'excès? 1° L'on suppose que les anciens évêques jugèrent les pénitences canoniques nécessaires pour conserver la pureté des mœurs; il est cependant certain qu'elles durent principalement leur origine aux clameurs des montanistes et des novatiens. Quand on compare ce qu'a dit saint Cyprien de la pénitence publique, avec le tableau qu'il a fait des mœurs des chrétiens au troisième siècle, *de Lapsis*, p. 182, on est réduit à douter si cette pénitence a contribué beaucoup à la sainteté des mœurs. Aujourd'hui les chrétiens orientaux sont encore aussi zélés partisans du jeûne et des macérations qu'autrefois; il ne paraît pas que leurs mœurs soient beaucoup plus pures que celles des Occidentaux.

2° La difficulté et l'efficacité des œuvres satisfactoires est relative et non absolue. Il y a tel homme qui aimerait mieux jeûner pendant une semaine que de faire un pèlerinage de trois jours; tel autre consentirait à passer une nuit en prières plutôt qu'à donner aux pauvres un écu par aumône. Quelle mortification peut-ôn prescrire à des pécheurs dont la vie ordinaire est dure, pénible, laborieuse, privée de tous les plaisirs? Aucune œuvre de pénitence n'est, par elle-même, un acte de vertu, un acte méritoire, mais seulement par l'intention et par le courage de celui qui la pratique : aucune n'est donc par elle-même, capable de purifier les mœurs; aucune n'est, en elle-même, préférable à une autre.

3° L'on dit que les chrétiens n'ont jamais été plus corrompus que quand les pénitences canoniques furent remplacées par les *indulgences*. Mais les *indulgences* excessives n'ont eu lieu qu'en Occident, et après le schisme des Grecs; elles n'ont donc pu remplacer la pénitence canonique ni en Occident où elle ne fut jamais en usage ordinaire, ni en Orient où les papes n'avaient plus d'autorité. La corruption des mœurs dans nos climats fut l'effet de l'inondation des Barbares. Ces guerriers farouches, toujours armés, n'étaient guère disposés à se soumettre aux canons pénitentiaux

4° L'on ajoute que les *indulgences* sapèrent toute pénitence; c'est une fausseté. Jamais les *indulgences* n'ont autorisé un pécheur à refuser la pénitence que le confesseur lui imposait, à s'exempter d'une restitution ou d'une réparation qu'il pouvait faire. Jamais casuiste ne fut assez ignorant ou assez corrompu pour l'en dispenser. L'objet des *indulgences* fut toujours de suppléer à des pénitences omises, mal accomplies ou trop légères, eu égard à l'énormité des fautes; c'est plutôt une commutation de peine qu'une rémission absolue. Parmi nous encore, le peuple qui a le plus de foi aux *indulgences* est aussi le plus docile à se soumettre aux pénitences qu'on lui impose. Si, dans les bas siècles, les confesseurs ont adouci les pénitences, c'a été par commisération. Dans ces temps malheureux, ils jugeaient que c'était une assez forte pénitence pour le peuple de supporter patiemment son esclavage et sa misère.

On ne nous persuadera jamais que c'était une partie de plaisir pour le peuple de quitter ses foyers pour aller combattre les infidèles au delà des mers.

5° Il ne faut pas mettre sur le compte des papes les forfanteries des moines, les friponneries des quêteurs, l'esprit sordide que la mendicité a souvent introduit dans les pratiques les plus saintes de la religion. Pour réprimer les abus, il ne faut pas les attaquer par de mauvaises raisons ni par des observations fauses.

C'est donc très-mal à propos que Luther et Calvin sont partis de l'abus des *indulgences* pour lever l'étendard du schisme contre l'Eglise romaine. Au défaut de ce prétexte, ils en auraient trouvé vingt autres. On avait prodigué les *indulgences*; il était aisé de les restreindre : mais l'origine en est louable; il fallait donc les conserver. Les *indulgences* générales,

comme celles du jubilé, qui engagent à recevoir les sacrements, à faire des aumônes, des jeûnes, des stations, sont très-utiles; on en a été convaincu au dernier jubilé, même à Paris, centre de corruption de l'Europe entière : les incrédules en ont été confondus.

Rien de plus sage que le décret du concile de Trente au sujet des *indulgences*, sess. 25. « Comme le pouvoir » d'accorder des *indulgences* a été » donné par Jésus-Christ à son Eglise, et qu'elle a usé de ce pouvoir » divin dès son origine, le saint concile déclare et décide que cet usage » doit être conservé comme utile au » peuple chrétien, et confirmé par » les conciles précédents, et il dit » anathème à tous ceux qui prétendent que les *indulgences* sont inutiles, ou que l'Eglise n'a pas le pouvoir de les accorder. Il veut cependant que l'on y observe de la modération, conformément à l'usage » louable établi de tout temps dans » l'Eglise, de peur qu'une trop grande » facilité à les accorder n'affaiblisse » la discipline ecclésiastique. Quant » aux abus qui s'y sont glissés et qui » ont donné lieu aux hérétiques de » déclamer contre les *indulgences*, le » saint concile, dans le dessein de les » corriger, ordonne, par le présent » décret, d'en écarter d'abord toute » espèce de gain sordide; il charge » les évêques de noter tous les abus » qu'ils trouveront dans leurs diocèses, d'en faire le rapport au concile » provincial et ensuite au souverain » Pontife, etc. »

On appelle *indulgences de quarante jours* la rémission d'une peine équivalente à la pénitence de quarante jours prescrite par les anciens canons, et *indulgence plénière*, la rémission de toutes les peines que ces mêmes canons prescrivaient pour toute espèce de crime; mais ce n'est pas l'exemption de toute pénitence quelconque (1). BERGIER.

INDULT. (*Théol. pur. génér.*) — Un *indult* est une autorisation accordée par le Pape à une personne privée ou à une corporation, de faire une chose contraire aux dispositions du droit commun. C'est ainsi que certains évêques peuvent, en vertu d'un *indult*, dispenser d'empêchements de mariage qui, d'après le droit commun, ne pourraient être levés que par le souverain Pontife; c'est ainsi encore qu'il est accordé à certains évêques le droit de faire des ordinations *extra tempora*. Dans ces cas, l'*indult* est attaché à la personne et ne peut être transmis par délégation.

LE NOIR.

INDUSTRIE ET CHRISTIANISME. (*Théol. mixt. scien. social. écon. et ind.*). — Nous aurions un long traité dont les grandes divisions pourraient être les suivantes :

I. De l'*industrie* en général et de ses harmonies avec la doctrine chrétienne.

II. Des *industries* en particulier et de leurs lois morales selon la doctrine chrétienne.

Cette seconde partie traiterait : 1° des *industries* productives qui sont l'*industrie* agricole, l'*industrie* minière, l'*industrie* manufacturière, etc. 2° des *industries* commerciales qui consistent dans les échanges des produits soit en nature, soit en monnaies représentatives des biens en nature.

Un pareil plan demanderait un ouvrage que nous ne pouvons pas mettre dans un dictionnaire. Force nous sera, par conséquent, de renvoyer à quelques articles particuliers où l'on trouvera au moins les vues générales sur lesquelles reposerait

(1) Bergier résume parfaitement dans ce dernier paragraphe toute la théologie des indulgences ; elles ne sont, directement, que la remise partielle ou intégrale des pénitences publiques qui étaient réglées par les canons pénitentiaux et que l'on serait obligé, à titre de catholique, de subir, si ces pénitences étaient encore en usage, eu égard aux péchés dont on est coupable. Dieu juge ensuite, dans sa justice, à quelle pénitence purgative l'indulgence ou la peine canonique remise correspond. Les personnes qui croient donc que gagner l'indulgence plénière, c'est se trouver exempt de tout purgatoire si l'on mourait dans le moment, sont dans l'erreur. L'Eglise ne prétend pas du tout savoir à quelle peine correspond devant Dieu la peine canonique qu'elle remet; elle le prétend d'autant moins que cela dépend de dispositions intérieures qu'elle ignore. LE NOIR.

notre traité, et d'ajouter, sous le titre présent, quelques vues semblables sur les points qui ne sont pas traités dans ces articles. Le tout sera composé de reproductions et citations.

Commençons par reproduire quelques considérations générales qui se lisent dans nos *Harmonies de la raison et de la foi,* sous le titre INDUSTRIE.

« L'*industrie* est la science en action ; elle en est l'écriture dans les faits et la manifestation utile ; c'est l'application de la science à l'amélioration matérielle de la nature humaine, après avoir été et en continuant d'être le travail inspiré par l'instinct pour l'entretien de la vie.

« Ces mots suffisent pour indiquer que nous entendons par *industrie*, non-seulement les espèces de travaux qui en portent le nom spécial, mais tout le travail de l'homme ayant pour instrument sa main et pour objet son bien-être corporel.

« Or, nous disons que l'*industrie*, étant ce qu'elle doit être, se trouve avec le *Christianisme* dans les mêmes conditions relatives que la philosophie, la science et l'art; ce qui peut se résumer dans la proposition suivante :

« Le développement du *Christianisme* entraîne le développement de l'*industrie* ; et l'*industrie* rend la pareille au *Christianisme* en favorisant son extension...

« Voici les bases les plus radicales sur lesquelles nous établirions cette thèse.

« I. L'*industrie* est fille de la science, et à ce premier titre, il est essentiel que la thèse soit conforme à la vérité, quels que soient d'ailleurs les faits particuliers qu'on pourrait alléguer contre elle; ces faits devraient tenir à des causes accessoires différentes des relations réelles entre la bonne *industrie* et le *Christianisme* véritable. Le *Christianisme*, en effet, implique l'éveil de l'esprit humain dans tous les ordres de la science; c'est ce qui résulte de plusieurs des études dont ce dictionnaire est composé. La science entraîne après elle le progrès *industriel* par suite de la tendance que Dieu a mise dans l'homme vers le maintien et l'amélioration incessants de son état physique sur la terre; il est naturel que chaque moyen nouvellement découvert soit rendu utile à cet effet par l'application, et c'est ce qui a lieu dans notre âge sur des dimensions qui émerveillent. Donc le *Christianisme*, en émancipant la science, émancipe l'*industrie*.

« Réciproquement l'*industrie* pousse à l'extension du *Christianisme*, d'abord en vertu de la loi essentielle de liaison entre les vérités et les bonnes choses; il n'en est pas une qui ne soit en relation avec tout art par des fils plus ou moins aperçus; il n'en est pas qui n'entraîne tout art, et ne soit entraîné par tout art pourvu qu'il s'agisse de l'art en ce qu'il doit être. L'*industrie* s'acquitte envers la science par les heureux hasards, par tous les essais, par tous les tâtonnements qu'elle lui présente ; il y a autant de connaissances venues par cette voie providentielle, toute pratique, qu'il y en a d'engendrées par la déduction théorique ; et l'*industrie* n'est autre qu'une permanente mise en action de cette recherche que la science surveille. D'un autre côté nous savons que la science favorise le développement rationnel et vrai de l'intelligence du *Christianisme* (1) ; d'où nous concluons qu'il est impossible que l'*industrie*, par l'entremise de la science, ne fournisse pas une forte impulsion au progrès chrétien, comme ce progrès lui en fournit une plus forte encore par la même entremise.

« II. Le *Christianisme* est, de sa nature, le restaurateur surnaturel de l'humanité ; l'*industrie* en est la restauratrice matérielle ; à deux ils refont, autant que le comporte la possibilité présente, le paradis antérieur à la déchéance.

« Or, travaillant ainsi côte à côte et dans le même but, peuvent-ils n'être pas d'intimes amis. Ils sont plus que deux amis, ils sont les deux compagnons du grand atelier, les deux frères d'armes du grand combat, les deux

(1) La droite raison dit le Concile du Vatican, développe la foi. cum recta ratio... rerum divinarum scientiam excolat. (1874).

médecins du même hopital, les deux sauveurs du même naufrage, ils s'aiment et s'entre-aident comme le sacerdoce et l'art, la théologie et la philosophie, la raison et la révélation, l'évangile et la science, la grâce et la liberté. Ils s'embrassent d'amour sur le sein du père commun, devant leur pupille, leur enfant, leur sauvé, le malade guéri, au nom de Dieu, par leurs soins communs.

« III. Le progrès du *Christianisme* est une obéissance à la loi de la rédemption qui se résume ainsi : âmes saintes, croissez et multipliez avec la grâce qui vous est donnée ; âmes humaines, soyez baptisées, soyez enseignées, soyez instruites, soyez sanctifiées ; marchez à la perfection du Père céleste.

« Le progrès de l'*industrie* est une obéissance à la loi de la création qui se résume ainsi : croissez et multipliez ; marchez au perfectionnement de votre état terrestre ; dominez les êtres de ce monde ; commandez à tous les règnes ; transformez la nature ; rendez utile à nos besoins toute matière ; assujettissez les bêtes sauvages, les plantes et les déserts, et, ensuite, les éléments eux-mêmes jusqu'aux subtiles forces que votre œil ne voit pas.

« Or ces deux lois descendent du même Dieu, tombent de la même bouche, et leurs parallèles accomplissements ne peuvent que se favoriser mutuellement.

« IV. Dans l'individu, le *Christianisme* est l'expression la plus complète et la plus élevée du travail sacré en sanctification de l'âme, en élévation de la partie morale dans la voie de la ressemblance à Dieu par la vertu.

« Dans l'individu, l'*industrie* est, à mesure qu'elle progresse, une expression plus complète et plus haute d'un travail également saint de la nature, puisqu'il est l'accomplissement de la volonté créatrice formellement exprimée par la révélation dès l'apparition de l'homme sur la terre.

« Or qui travaille prie, dit un proverbe, et qui prie travaille, dit la réciproque sous-entendue ; et les deux parties de l'axiome, bien comprises, ne font qu'une vérité. Le *Christianisme* est le travail de la prière, l'*industrie* est la prière du travail; on peut dire aussi, sans se tromper, que le *Christianisme* est la prière du travail, et l'*industrie* le travail de la prière. Il y a dans ces phrases tout un monde à développer. Or quoi de plus intime!

« Le *Christianisme* perfectionne directement l'individu moral ; l'*industrie* perfectionne directement l'individu physique ; mais comme ces deux individus n'en forment qu'un seul, le *Christianisme* et l'*industrie* viennent s'identifier dans le sujet de leurs existences et s'unir dans les modifications bienfaisantes qu'ils lui communiquent.

« Malheur à déplorer par tous les Jérémies quand le *Christianisme* n'est pas un travail de perfectionnement terrestre, et quand l'*industrie* n'est pas une prière en action. C'est l'anomalie satanique que les nations qui ne veulent pas se plonger dans la décadence doivent poursuivre en gros et en détail jusqu'à extinction par les moyens conformes au droit.

« V. A considérer la société en général, le *Christianisme* sanctifie, et l'*industrie* moralise. Or moraliser, n'est-ce pas opérer le premier degré de la sanctification, et sanctifier, n'est-ce pas opérer le perfectionnement de la moralisation?

« Le *Christianisme* sanctifie, puisqu'il transforme les sociétés en des parties du corps spirituel de Jésus-Christ. L'*industrie* moralise, ne serait-ce que parce qu'elle est l'ennemie de l'oisiveté, source des vices, et ces deux effets se confondent comme la nature et la grâce dans notre état relevé.

« Mais il faut ici appuyer sur une observation déjà faite ; car ce que nous venons d'avancer pourrait surprendre à la vue de la démoralisation qu'on peut constater dans les grands centres industriels. C'est que nous parlons de l'*industrie* telle que l'esprit évangélique veut qu'elle soit, et non telle que les faits nous la peuvent présenter ici et là. Nous ne parlons pas de l'*industrie* qui alimente le luxe effréné, qui est escortée de misère et semble ne pouvoir subsister qu'avec cette escorte, qui vit de l'exploitation

des hommes, qui gorge d'une part et affame de l'autre, dont voici le portrait en quelques mots : après avoir médité, inventé, essayé dans l'ombre des tours de passe, de rusés sortiléges, elle va se placer hypocritement en escamoteur déguisé, entre la production à sa droite, la consommation à sa gauche, et jouant habilement des deux mains, dépouille à la fois, sans qu'ils s'en doutent, celui qui produit et celui qui consomme, jusqu'à ce qu'enfin elle aboutisse à un accaparement sans mesure ou à une ruine immense qui se compose d'une multitude de ruines. Nous ne connaissons qu'un mot qui résume à lui seul toute la ramification de cette *industrie*, le le mot d'*usure* pris dans son extension la plus large. Celle-là est la grande Babylone démoralisatrice des nations ; là où elle existe en fonction permanente, ne cherchez ni *Christianisme* ni morale, c'est le règne du vice, de la lâcheté et de la dégradation marchant à grands pas ; c'est aussi le travail excessif qui épuise les corps et laisse les âmes sans aliment. Nous ne parlons que de l'*industrie*, fille de Dieu, de l'*industrie* vraie, sainte, laborieuse dans tous ses anneaux, excluant d'une part l'excessive misère, d'autre part l'accumulation excessive, et laissant à l'homme le temps nécessaire pour tous les développements de sa nature intellectuelle, physique et morale. Et si nous n'entendons parler que de cette dernière, nous n'entendons aussi par le *Christianisme* que celui qui rejette la violence, le maintien de l'ignorance, la servitude, les lois de contrainte, l'hypocrite piété, en un mot toute une collection de mauvaises choses insinuées par l'esprit malin, laquelle compose un *Christianisme* faux que nous nous abstiendrons de décrire ici par respect pour le véritable. Avec cette double observation l'objection tirée des faits présents se résout d'elle-même.

« VI. Le *Christianisme* pousse à l'association des forces morales ; il organise la communion des Saints. L'*industrie* pousse à l'association des forces terrestres ; elle organise la communion des travailleurs, nouveau caractère d'union et de ressemblance, nouveau titre à un mutuel amour.

« VII. Suivez l'histoire de l'*industrie* depuis que le Christ est venu ; où progresse-t-elle si ce n'est dans le *Christianisme* ? d'où partent ses inventions et ses perfectionnements admirables si ce n'est de notre Europe chrétienne? que sont les peuples étrangers sous ce rapport en comparaison de ceux-ci ? et n'est-ce pas un fait acquis, qu'aussitôt l'évangile déposé dans un lieu, ce lieu devient le théâtre du progrès industriel?

« Suivez de même l'histoire du *Christianisme*, et vous le verrez progresser lui-même en absorption des individus et en interprétation raisonnable, d'autant mieux que l'*industrie* prend un vol plus hardi là ou il pénètre.

« Mais ce nouveau point de vue demanderait des études approfondies.

« VIII. A considérer l'évolution totale de l'humanité dans son passé et dans son avenir, que trouvons-nous ?

« Dans le passé, le *Christianisme* pousse l'*industrie* plutôt que l'*industrie* ne le pousse lui-même. C'est-ce qui résulte de l'étude de l'histoire. Mais aujourd'hui, une transformation se fait. L'*industrie* n'a plus besoin d'être poussée, tant son essor est immense et vigoureux. Elle est lancée sur une pente qu'il lui suffit de descendre ; toutes les portes lui sont ouvertes ; elle commence à se suffire à elle-même, et à ne demander que la liberté pure. Le *Christianisme* paraît donc avoir accompli chez nous la plus grande partie de sa tâche à l'égard de sa sœur. Il l'a élevée, soignée, nourrie, allaitée, protégée ; elle lui doit sa vigueur de santé, ses ailes ; et maintenant le *Christianisme* peut dire à l'*industrie* comme une mère à sa famille grandie à son foyer : vis désormais de ton propre labeur.

« Telle est la situation présente. Mais au fond de cette révolution, on sent que l'*industrie* va rendre à son frère aîné tout ce qu'elle en a reçu, selon la règle du juste échange établi par Dieu dans toutes ses créations. Nous voyons l'*industrie* organiser des congrès cosmopolites, réunir les na-

tions les plus éloignées, relier tous les coins de la terre, étendre dans toutes les directions des transmissions électriques de la pensée, couvrir le sol de voies de communication rapide, percer les isthmes et les montagnes, tout vaincre pour détruire l'antique isolement des peuplades et des peuples. Or il est impossible que cette fusion se fasse sans que le *Christianisme* ne dévore tous les autres cultes les uns après les autres. Quelle religion pourra subsister devant lui, quand il sera posé par l'*industrie* en concurrence libre avec toutes les religions ?

« IX. Le *Christianisme* vrai implique un nivellement fraternel entre les peuples et les individus selon la mesure harmonique avec les possibilités de la nature. Il veut une universalisation de la richesse ; il souffre trop devant la misère pour en tolérer l'éternisation ; il poussera à l'application de tous les moyens justes et efficaces ayant pour but de la faire disparaître ; il veut enfin de grandes réformes économiques, et il aidera puissamment toutes les tendances vers cette fin.

« Or l'*industrie*, de son côté, est une force réelle, fatale, nécessairement efficace, comme le sont toutes les puissances physiques qui transforment la société, comme le sont les influences météorologiques contre lesquelles pas de résistance possible ; il n'y a pour cette force aucun poids trop lourd, parce qu'elle grandit proportionnellement à l'obstacle ainsi que les gaz comprimés. Ses tendances aux transformations économiques sont claires comme le jour ; qui ne voit pas son effort et son progrès, n'entend point son aspiration, n'a pas d'yeux ni d'oreilles.

« Donc le *Christianisme* aimera de plus en plus l'*industrie*, et l'*industrie* rendra au *Christianisme* amour pour amour. Le moment des embrassements sincères, dans un dévoîlement des deux visages qui les fera se reconnaître, n'est pas très-éloigné, bien qu'il ait encore à traverser, auparavant, de rudes épreuves.

« X° Enfin, nous aurions, après avoir développé toutes ces idées, à prendre chacune des grandes classifications de l'*industrie*, comme nous l'avons fait pour la science et pour l'art (1), et à montrer leurs points de contact avec le *Christianisme*, et nous verrions les nombreux devoirs ainsi que les nombreuses influences qui lient chacune de ces branches avec la religion de Jésus-Christ. »

A la suite de ces considérations générales, reproduisons encore, en presque totalité, la brochure que publiait en 1844 M. H. Feugueray, dont nous regrettons toujours la mort prématurée, en réponse à ceux qui veulent soutenir que le mysticisme chrétien catholique est ennemi de l'*industrie*.

Le Catholicisme est-il hostile à l'industrie ?

« La tactique ordinaire des ennemis de l'Eglise est de la représenter comme nécessairement hostile, en vertu de ses doctrines, à toutes les tendances de la société moderne. Que notre siècle, par exemple, se prenne de passion pour le progrès, — aussitôt nos docteurs s'efforcent de démontrer la radicale opposition de cette idée et du Catholicisme ; et si un philosophe s'attache à distinguer entre les diverses théories du progrès et à en proposer une qui ne heurte pas l'orthodoxie, ils lui diront tout net qu'il ne sait ce dont il parle. Que les nations européennes, et la nôtre surtout réclament une satisfaction pour les sentiments démocratiques qui les remuent, — et nos incrédules vont nous apprendre que l'Eglise ne peut vivre que sous la protection de l'épée du noble ou à l'abri du trône d'un monarque absolu. L'Eglise, selon eux, n'est qu'une institution temporaire, qui a eu sa raison d'être dans les nécessités d'une autre époque, un vieux débris de la féodalité qui doit disparaître dans l'âge nouveau. Il en est de même quand il s'agit de l'*industrie*. La puissance de l'homme sur la matière s'accroît chaque jour par les découvertes de la science ; le tra-

(1) Dans notre *Dictionnaire des Harmonies*. (1874.)

vail occupe dans le monde une place plus grande qu'à aucune autre époque, et, appuyé sur sa charrue ou sur sa mécanique, se déclare hardiment l'héritier légitime du pouvoir de l'épée; et voici que nos grands philosophes recourent encore à leur raisonnement favori, et posent en principe l'incompatibilité absolue de l'*industrie* et de la doctrine catholique, pour en conclure, comme toujours, que nous assisterons bientôt aux funérailles d'un grand culte.

« Ce système est habile, mais est-il fondé? On a déjà prouvé bien des fois que non ; nous voulons le prouver une fois de plus. De ces trois oppositions signalées entre notre foi et les tendances de notre siècle, prenons en une ; laissons de côté la démocratie et le progrès, et cherchons si en effet l'enseignement catholique est contraire au développement de l'*industrie*. La transformation de la matière, son appropriation à nos usages et à nos besoins, la conquête du globe, l'assujettissement de la nature à notre puissance, sont-ce des choses pour lesquelles l'Eglise n'ait que des répugnances ou des dédains? Le travail producteur trouve-t- il un mobile suffisant dans la morale orthodoxe? Telle est la question à laquelle nous essayons de répondre, et que nous posons ici avec une rigueur scolastique, pour qu'on ne nous accuse pas de nous perdre dans le vague littéraire.

« Beaucoup de nos lecteurs s'étonneront peut-être que nous traitions ainsi *ex cathedra* une question déjà tranchée aux yeux du bon sens et par l'autorité de l'histoire. Pour en comprendre la gravité, il faut en effet savoir quelle importance y attachent les sectes qui s'agitent autour de nous. C'est par là que commence l'initiation des disciples. L'impuissance du *Christianisme* à résoudre les difficultés de notre temps, c'est le premier mal du catéchisme philosophique ; les saint-simoniens l'ont inventé, les fouriéristes le crient sur les toits, et les éclectiques le répètent tout bas. Notre foi s'en va ; sa fécondité est épuisée; ses mamelles sont taries; le vieux tronc n'a plus de séve. Jadis, sans doute, le *Christianisme* a été glorieux et utile ; au besoin, on avouerait même qu'il a été vrai ; mais tout change et tout passe. A l'ère pacifique qui commence, à l'ère du travail et de la richesse, il faut une autre loi, une autre religion qu'à l'époque guerrière qui finit. L'*industrie*, c'est la reine de l'avenir, et elle ne saurait s'accommoder du mysticisme chrétien. Qui n'a lu, qui n'a entendu toutes ces belles choses? Ne sait-on pas que nous allons avoir un messie? et celui-là ne nous enseignera pas à mépriser les biens de la terre ; il ne nous prêchera pas l'abnégation et le sacrifice ; il n'aura pas d'anathèmes pour la richesse ; il ne nous parlera pas du ciel et des consolations d'une autre vie. Oh ! que non pas ! Mais il nous délivrera du spiritualisme qui opprime notre corps et paralyse notre puissance ; il nous donnera la recette pour harmoniser la libre expansion des facultés et des penchants de chacun, et nous ouvrira ici-bas les portes du paradis, où nous serons tous riches, indépendants et heureux.

« C'est sur ces bases que repose toute l'argumentation des philosophes panthéistes qui réclament en faveur de l'*industrie*. Pour eux la religion chrétienne n'est qu'un pur mysticisme, proche parent des superstitions de l'Inde, qui, en appelant notre pensée au delà des limites de ce monde, nous détourne de l'œuvre à laquelle l'homme est destiné, qui abolit la vie, la nature et l'humanité, suivant l'expression favorite de M. Pierre Leroux. Les plus indulgents reconnaîtront volontiers quelque chose d'admirable dans le détachement des sens et dans l'esclavage de la chair sous la domination de l'esprit ; mais ils y trouveront aussi quelque chose d'excessif, une exagération malheureuse qui a entraîné après elle une exagération en sens contraire. Car ainsi va l'homme, selon leur doctrine : passant tour à tour d'une extrémité à l'autre, ne s'élevant vers les pures régions de l'esprit que pour se plonger ensuite dans les ténèbres de la matière, toujours au delà ou en deçà de la vérité, ne la possédant jamais. Le jeu de bascule

dont on a fait pendant un temps la règle du gouvernement représentatif, est le type de ce balancement nécessaire, suivant lequel oscille l'humanité, suivant lequel du moins elle a oscillé jusqu'ici; car un temps viendra, et il est proche, où une religion nouvelle réconciliera la chair avec l'esprit et rétablira la paix dans notre être.....

« Voici l'objection dans toute sa force : le *Christianisme* proscrit les satisfactions de la chair; il enseigne à vivre comme si l'on ne vivait pas; il tourne les yeux de ses fidèles vers des lieux imaginaires où ils espèrent trouver le repos et le bonheur; il dit à l'homme de faire son salut, de prier, de s'élever par la contemplation au-dessus des réalités contingentes, d'aspirer uniquement au bien absolu. Comment donc l'*industrie*, la chose la plus terrestre qu'on puisse imaginer, elle qui vit du travail et exige une activité incessante, pourrait-elle s'allier à une doctrine qui la condamne en principe et l'effacerait du monde, si elle le pouvait? Et voyez, ajoute-t-on, les âges qui ont été le plus sincèrement catholiques, le moyen âge, par exemple; est-ce une époque d'*industrie*? Le commerce y est une fonction vile, le travail y est en déshonneur; toutes les dignités et tous les honneurs y sont réservés à la crosse et à l'épée. Voyez les peuples qui sont restés courbés sous le joug clérical, voyez l'Espagne et l'Italie; ne sont-ce pas des pays pauvres, des populations paresseuses, sans fabriques, sans commerce, sans navigation? Où donc l'*industrie* s'est-elle développée? là même où le *Christianisme* a reculé, où il a fait une transaction avec les intérêts temporels, où il s'est mutilé pour obtenir un sursis de quelques siècles, chez les nations protestantes, et en Angleterre surtout. Les disciples les plus parfaits du *Christianisme*, ce sont ceux qui ont renoncé au mariage et au travail : c'est le Chartreux, dans sa cellule, l'anachorète dans sa solitude, la Carmélite dans son cloître. Ne nous parlez donc pas d'*industrie*, vous qui vous dites chrétiens, nous crient les philosophes panthéistes; n'abâtardissez pas votre doctrine; fils exilés d'Eve, pleurez et gémissez dans votre vallée des larmes, implorez votre délivrance; pour nous, la terre n'est pas un lieu d'exil : elle est notre domaine que nous ferons fructifier en dépit de vos enseignements et de vos préjugés.

« Telle est l'argumentation de nos adversaires; c'est ainsi qu'ils dénaturent la doctrine pour mieux la combattre, et faussent l'histoire pour y trouver leurs preuves, comme nous le prouverons tout à l'heure.....

« Le but le plus élevé que la plupart des écoles de la philosophie contemporaine aient assigné à l'humanité est de dominer les forces de la nature pour les employer à son usage, et de perfectionner l'organisation sociale pour arriver à constituer une grande unité dans le sein de laquelle nos descendants puissent vivre heureux. De ce point de vue tout matériel, l'*industrie* occupe nécessairement la première place dans les sociétés comme dans l'histoire. C'est par elle, en effet, que nous transformons la matière et l'exploitons comme notre domaine; elle est à la fois l'instrument de notre bonheur et le moyen de notre but. Cette théorie, en la dépouillant de son caractère exclusif, n'a rien de contraire au *Christianisme*; bien plus, elle en est sortie. Dieu n'a-t-il pas dit aux hommes en la personne d'Adam : Emplissez la terre et vous l'assujettissez? Et l'Eglise, qui ne s'appelle pas catholique sans motif ni sans espoir, n'attend-elle pas des jours où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur? Mais si, en philosophie chrétienne, on peut et doit reconnaître un grand dessein de la Providence dans cette amélioration progressive de l'état civil et politique des peuples, et dans cette domination toujours croissante de l'homme sur la nature, il ne s'ensuit pas que la recherche du bien-être matériel doive seule nous occuper ici-bas et qu'elle soit le but même de l'humanité. Il est de foi au contraire que l'homme a été créé pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et mériter par là la vie éternelle, comme dit le catéchisme. Or, de ce second point de vue, l'*industrie* descend du rang qu'on veut lui faire usurper; elle n'est plus la loi su-

prême, elle n'est plus le premier devoir de l'homme. Les philosophes socialistes, qui se préoccupent exclusivement du bonheur sensuel, ont été conduits par la nature même de leurs études à tout donner à l'*industrie*; les philosophes chrétiens, qui n'oublient pas que l'homme est avant tout un être spirituel, doivent la remettre à sa place. Ils reconnaîtront volontiers en elle une des grandes fonctions nécessaires à l'existence des peuples; mais ils la subordonneront à la morale, à la religion, comme ils subordonnent le corps à l'âme.

« Que l'Eglise et la philosophie de nos jours ne considèrent pas l'*industrie* du même œil et ne lui donnent pas une égale importance, cela est donc vrai; mais que l'Eglise proscrive l'*industrie*, cela est faux. Loin de là, elle l'honore et elle l'encourage; car l'*industrie* n'est que le travail appliqué à l'appropriation de la matière à nos besoins, et l'Eglise honore et ordonne le travail. Le chrétien qui ne travaille pas pèche : l'Ancien et le Nouveau Testament n'ont sur ce point qu'un même langage. *L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler*, est-il dit dans le *livre de Job* (ch. V. v. 7). *Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger*, écrit saint Paul (II *Thess.* ch. III, v. 10). L'Eglise a mis la paresse au rang des péchés capitaux, et quand des sectes protestantes ont soutenu que la foi seule suffit au salut, elle les a condamnées. Il n'y a pas de salut sans bonnes œuvres ; or, il n'y a pas de bonnes œuvres sans travail, et le travail lui-même est une bonne œuvre, s'il est est dirigé vers une fin pure.

Bien plus, c'est au *Christianisme* que le travail doit l'estime et la considération dont il jouit chez les peuples modernes. Il n'est dans la société, aux yeux de l'Eglise, aucune fonction, si infime qu'elle soit, qui ne puisse être relevée et ennoblie par l'esprit dans lequel elle est remplie. « Les citoyens ne doivent exercer ni les arts mécaniques, ni les professions mercantiles, » disait Aristote, interprète en cela de toute l'antiquité (*Politique*, l. VIII, ch. 8) ; il ajoutait même que « les citoyens ne doivent pas être laboureurs; car ils ont besoin de loisir, soit pour cultiver la vertu, soit pour exercer les fonctions politiques. » Mais les chrétiens ont un autre Maître qui leur a enseigné une autre doctrine. Leur Maître, à eux, a été artisan, salarié; il a exercé un métier, et l'Eglise, fidèle à l'esprit de son fondateur, n'a pas oublié que, jusqu'à l'âge de trente ans, le Seigneur Jésus a travaillé dans l'atelier de saint Joseph Saint Paul gagnait sa vie en faisant des tentes, et plus d'un saint a gagné la sienne en exerçant quelque autre profession mécanique. Au concile de Nicée, il y avait au rang des évêques un homme qui avait été berger : c'était Spiridion, que ses vertus avaient fait élever à l'épiscopat et qu'elles ont fait canoniser. Alexandre, l'évêque de Comana, avait été charbonnier, et le premier évêque de Berrhoé en Macédoine fut Philémon, l'esclave d'Onésyme, que saint Paul avait converti. Voilà comment l'Eglise a réhabilité le travail.

Ce travail, il est vrai, ou du moins les conséquences qu'il entraîne après lui, le cortége de douleurs et de fatigue dont il est actuellement accompagné, sont une suite du péché qui ne pesait pas sur l'homme primitif, tel qu'il était sorti des mains du Créateur; c'est après la chute qu'il a été dit à l'humanité : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. Mais qu'importe? Si l'homme était dans un autre état, il serait soumis à d'autres lois; dans son état actuel, il est soumis à celle du travail dans toute sa rigueur, et ne peut s'y dérober sans manquer au commandement de Dieu. Quel est le chrétien parfait? C'est celui qui a la charité. Or la charité n'est pas seulement humble, patiente, désintéressée; elle est active aussi. Elle ne s'endort pas dans les douceurs du quiétisme; elle ne s'oublie pas dans les ravissements de la contemplation ; elle associe la prière et le travail; ni l'austérité ni la mortification ne lui suffisent; il lui faut les œuvres. La charité est comme la foi, elle n'est sincère que si elle agit.

Il est pourtant un passage de l'Evangile qui peut sembler contraire à

ce que nous avançons ici ; c'est la réponse fameuse que Jésus-Christ fit à Marthe, quand elle se plaignit à lui que Marie, sa sœur, restât assise aux pieds du Seigneur et lui laissât à elle tout le fardeau du ménage. *Marthe*, lui dit Jésus, *vous vous empressez et vous troublez dans le soin de beaucoup de choses ; une seule pourtant est nécessaire : Marie a choisi la meilleure part qui ne lui sera point ôtée. Luc.* 10, 43. La meilleure part, c'est donc la contemplation ; c'est là le lot des âmes d'élite qui ont pénétré dans le cœur de la doctrine chrétienne ; la vie active n'est bonne qu'à la foule qui ne saurait vivre de la vie spirituelle ; les parfaits ont une autre loi. Ainsi raisonnent les incrédules qui veulent nier la puissance sociale du *Christianisme*; ainsi, il faut le dire, ont raisonné beaucoup de chrétiens qui ont grandement abusé de la parole du Seigneur. Mais ce n'est pas ainsi qu'ont entendu ce passage ni les docteurs les plus autorisés, ni les saints, même ceux dont l'âme était la plus tendre et la piété la plus vive, saint François de Sales entre autres. Voici comment il s'explique sur ce sujet, avec toute la naïveté de son langage, dans une lettre adressée à Mme de Chantal : « De vrai, ma chère fille, » Marthe avait raison de désirer qu'on » l'aidât à servir son cher hôte ; mais » elle n'avait pas raison de vouloir » que sa sœur quittât son exercice » pour cela et laissât le doux Jésus tout » seul... Savez-vous comment je vou» lais accommoder le différend ? Je » voulais que sainte Marthe, notre » maîtresse, vînt aux pieds de Notre » Seigneur en la place de sa sœur, et » que sa sœur allât apprêter le reste du » souper ; et ainsi elles eussent partagé » le travail et le repos comme bonnes » sœurs, et je pense que Notre Seigneur » eût trouvé cela bon. » N'est-ce pas là l'esprit chrétien dans toute sa pureté, et ce partage de la vie entre le travail et la prière n'est-il pas l'abrégé de nos devoirs? L'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* ne mutilait pas les saintes Ecritures ; il n'en prenait pas une parole isolée pour la commenter à sa guise et conformément à ses sympathies personnelles ; il avait de l'Evangile une vue plus haute, une vue d'ensemble, et savait que, dans l'interprétation, le guide le plus sûr, celui qui ne se trompe pas, c'est la charité. Ce qu'il écrivait d'ailleurs à Mme de Chantal, bien d'autres déjà l'avaient dit avant lui. Il y a surtout parmi les faits et dits remarquables des Pères du désert, tels qu'ils ont été recueillis par Rufin, une histoire que nous demandons la permission de transcrire ici tout entière ; c'est le meilleur commentaire que nous connaissions sur les paroles de Jésus.

« Un solitaire étranger étant venu » trouver l'abbé Sylvain, qui demeu» rait sur la montagne de Sina, et » voyant les frères qui travaillaient, » il leur dit : Pourquoi travaillez-vous » ainsi pour une nourriture périssa» ble ? Marie n'a-t-elle pas choisi la » meilleure part ? Le saint vieillard » ayant su cela dit à Zacharie, son » disciple : Donnez un livre à ce frère » pour l'entretenir et mettez-le dans » une cellule où il n'y a rien à man» ger. L'heure de none étant venue, » ce solitaire étranger regardait si » l'abbé ne le ferait point appeler » pour aller manger ; et lorsqu'elle » fut passée, il le vint trouver, et lui » dit : Mon Père, les frères n'ont-ils » point mangé aujourd'hui ? — Oui, » lui répondit ce saint homme. — Et » d'où vient donc, ajouta ce solitaire, » que vous ne m'avez pas fait appe» ler ? — D'autant, lui répartit le » saint, que vous, qui êtes un homme » tout spirituel, qui avez choisi la » meilleure part et qui passez les » journées entières à lire, n'avez pas » besoin de cette nourriture péris» sable ; au lieu que nous, qui sommes » charnels, ne nous pouvons passer » de manger, ce qui nous oblige à » travailler. » — Ces paroles ayant » fait voir à ce solitaire quelle était » sa faute, il en eut regret et il dit à » Sylvain : « Pardonnez-moi, je vous » prie, mon Père. » Sur quoi Sylvain » lui répondit : « Je suis bien aise » que vous connaissiez que Marie ne » saurait se passer de Marthe, et » qu'ainsi Marthe a part aux louanges » qu'on donne à Marie. »

Cette discussion nous conduit à

parler du mysticisme, et nous réclamons ici la bienveillante attention des lecteurs, car nous croyons toucher au nœud même de la question.

L'auteur, après avoir fait une digression, dont le but est de distinguer le mysticisme et le panthéisme chrétien des autres mysticismes et des autres panthéismes, continue comme il suit :

« Les mystiques chrétiens travaillent surtout, il est vrai, à leur sanctification intérieure, et doivent à ce titre être condamnés sans miséricorde par les utilitaires, qui ne voient dans l'homme qu'un producteur et dans la société qu'un atelier. Mais pour ne pas remplir dans le monde une fonction spéciale, les croit-on inutiles à ce monde ? La société n'en irait certes pas plus mal quand nous aurions parmi nous un plus grand nombre de ces mystiques, ou pour mieux dire de ces ascètes (c'est le nom qui leur convient).

« Leurs exemples ne nous profiteraient pas moins que leurs prières ; et si nous retournons aux mœurs romaines, qui sait si l'Église, en revanche, ne devra pas repeupler quelque Thébaïde nouvelle, pour faire un contre-poids à l'empire de la chair et retremper les âmes amollies par le sensualisme ?

« Établissons bien d'ailleurs les limites dans lesquelles doit se renfermer l'ascétisme ; elles sont assez étroites pour rassurer l'*industrie*. D'une part, la vie mystique n'a jamais été qu'une exception ; l'Église, qui est faite pour tout le monde, ne l'impose à personne, et ne l'autorise que pour les âmes en petit nombre qui en ont la vocation réelle. En second lieu, la vie mystique n'exclut pas l'action extérieure ; les plus contemplatifs parmi les saints ont pratiqué le travail manuel, nous le verrons bientôt, et il n'en est pas un seul qui n'ait été toujours prêt à sacrifier la contemplation pour venir au secours du prochain.

« En résultat donc le mysticisme proprement dit est bien une doctrine mortelle pour les peuples ; mais il est séparé de notre foi par toute l'épaisseur d'un dogme fondamental. L'histoire et la logique démontrent également qu'il se rattache au panthéisme comme un fleuve à sa source. Comment pourrait-il découler du spiritualisme chrétien ?

« Cette distinction entre le mysticisme panthéiste et la morale chrétienne une fois bien établie, la plupart des objections dogmatiques élevées contre la fécondité sociale du *Christianisme* tombent d'elles-mêmes, car elles manquent leur but. Restent seulement les objections historiques, auxquelles nous allons tâcher de répondre dans la seconde partie de notre travail.

« La morale chrétienne ne date pas d'hier ; elle a été expérimentée pendant dix-huit siècles ; elle a pénétré dans toutes les couches de la société ; elle s'est fait des peuples souveraine d'une portion de l'humanité, elle a eu bien des sujets désobéissants, rarement elle a rencontré des rebelles qui osassent nier sa légitimité. Or, cette doctrine qu'on représente comme indifférente aux choses d'ici-bas et laissant couler à ses pieds les divers flots de la terre, sans détourner les yeux du ciel, elle a précisément modifié, transformé, remué de la base au faîte toutes les institutions humaines ; il n'en est pas une où elle n'ait laissé sa trace et dont elle n'ait entrepris ou achevé la réforme ; elle a innové partout. Le pouvoir, — elle l'a changé dans son essence. « Vous savez que les princes » des nations les dominent avec em» pire ; qu'il n'en soit pas de même » parmi vous ; que celui qui voudra » être le premier se fasse le serviteur » des autres. » Cette parole du Maître a été le principe suprême dont, avec une persévérance infatigable, les peuples chrétiens ont poursuivi l'application à travers tout le cours des âges. La famille, — elle l'a réglée suivant une loi nouvelle : le mariage indissoluble, la puissance maritale et l puissance paternelle limitées et ad cies, la femme devenue la compa de son mari, au lieu d'en être clave ; l'infanticide proscrit, le fil tenant à sa majorité la libre dis tion de lui-même, tout cela ce des choses nouvelles, pur fru l'Évangile dont n'ont pas goût

peuples restés en dehors de la lumière. La société, — elle en a rapproché les deux extrémités; elle a comblé l'abîme qui les séparait. Qu'est-ce que notre noblesse à côté du patriciat? Qu'est-ce que nos classes pauvres à côté des esclaves de l'antiquité? Le droit civil personnel chez les chrétiens et le droit civil personnel chez les païens diffèrent du tout au tout; un étudiant en droit de première année n'a plus de doute sur ce point quand il a comparé le premier livre de notre Code avec le premier livre des institutes de Gaïus. Singulier mysticisme en vérité, qui non-seulement a ses poëtes, ses artistes et ses théologiens, mais a aussi ses juristes; qui, en créant un art nouveau, crée aussi un droit également nouveau! Les nations chrétiennes ont toujours été tourmentées par un invincible besoin d'expansion, de mouvement, de progrès; le repos est antipathique à leur nature; il faut qu'elles marchent. Leurs marins découvriront les terres inconnues; leurs savants renouvelleront les sciences; leurs artistes inventeront des formes nouvelles; leurs gouvernements n'auront de puissance qu'en se mettant à la tête de tous ces mouvements et en prenant l'initiative de tous ces progrès. Des peuples soumis à une autre loi, les Chinois, par exemple, s'endorment volontiers dans le culte exclusif des traditions; mais les peuples chrétiens ne conservent que pour développer; ils ont plutôt les yeux tournés vers l'avenir que vers le passé; ils se rappellent toujours la fameuse parabole de l'Évangile : le *talent* qui leur a été donné, ils ne l'enterrent pas; ils le font fructifier pour accroître le trésor qu'ils ont reçu des générations antérieures et qu'ils doivent transmettre aux générations suivantes.

« Si pourtant les progrès des nations chrétiennes étaient bornés à l'ordre moral et politique, on pourrait comprendre jusqu'à un certain point l'objection qu'on nous oppose; mais il n'en est pas ainsi. Sur le terrain de l'économie politique pure, la supériorité des chrétiens sur les infidèles de toutes les couleurs n'est pas moins évidente. Les nations chrétiennes ne sont pas seulement les plus éclairées et les plus morales du globe, elles en sont aussi les plus industrieuses, les plus laborieuses, les plus riches. Il n'est pas de terre habitée par des musulmans, des bouddhistes, des idolâtres, qui ait été autant remuée, fertilisée, appropriée à l'usage des hommes, que les terres habitées par les chrétiens. Nulle part autant que chez eux le travail n'a été opiniâtre et intelligent; nulle part ailleurs la science n'a prêté un secours plus efficace à la force des bras; nulle part ailleurs l'agriculture et l'*industrie* proprement dite n'ont été poussées à un plus haut degré de perfection. Et, qu'on le remarque bien, cette primauté n'est pas seulement l'œuvre des derniers siècles: elle a commencé, nous l'établirons bientôt, dès l'époque purement catholique, au moyen âge, alors que la tiare s'élevait au-dessus des couronnes et que l'autel dominait la fabrique et le comptoir.

« Le premier coup d'œil jeté sur l'histoire justifie donc la morale évangélique des reproches qui lui ont été adressés par les socialistes modernes, et cette incompatibilité prétendue entre les progrès de la richesse et la conservation de la foi, qu'on allègue contre nous, s'évanouit à l'instant même qu'on étudie l'état passé et l'état présent des sociétés chrétiennes. Notre mysticisme, si mysticisme il y a, n'est pas si redoutable qu'on le suppose; il n'a pas empêché nos pères de défricher le sol, de bâtir les villes, d'établir des fabriques; pourquoi nous empêcherait-il d'en faire autant? Il y a longtemps que dans la France catholique on a percé des routes et creusé des canaux; pourquoi la France, restant catholique, n'établirait-elle pas aussi bien des chemins de fer?

« Ces généralités pourraient peut-être suffire; il nous semble utile pourtant de les compléter par des observations de détail et des études plus développées.

« Les faits historiques qu'on nous oppose, et sur lesquels nous voulons donner des éclaircissements, sont de

deux ordres différents. D'une part, on attaque les institutions monastiques; on les représente comme une cause de dépérissement pour les sociétés ; on prétend qu'elles détournent les hommes de l'accomplissement de leurs devoirs sociaux, et surtout du travail, unique source de la production; on les accuse de nuire essentiellement aux intérêts matériels, qu'elles sacrifient à de prétendus intérêts moraux. D'autre part, on argue de l'état de faiblesse et de nullité où l'*industrie* a été réduite pendant le moyen âge, alors que le Catholicisme était souverain, et où elle est encore réduite dans les pays où il a conservé sa souveraineté jusqu'à nos jours, comme en Espagne et en Italie, et l'on tâche de démontrer par là qu'il y a une opposition radicale et constante entre une religion toute spiritualiste et les progrès de la richesse et du bien-être, qui sont le but réel où doivent tendre les peuples.

« Nous examinerons ces objections historiques dans deux sections séparées.

De l'influence du clergé régulier sur l'industrie.

« Les ordres religieux peuvent être divisés en deux classes distinctes; la première comprend ceux dont les membres, aspirant avant tout au perfectionnement religieux de leur âme, se décident à fuir le monde pour vivre dans la retraite et pour trouver dans le cloître un asile où ils puissent se livrer en paix à la prière. A cette classe appartiennent, entre autres, la plupart des ordres de l'Eglise latine, ceux qui se rattachent en si grand nombre à la souche bénédictine. Ce sont les congrégations purement monastiques. Les ordres religieux de la seconde classe, loin de s'éloigner de la société humaine, y sont au contraire retenus par la nature même des occupations qu'ils ont embrassées ; la fin de leur institut n'est pas tant la sanctification personnelle des hommes qui en font partie que l'accomplissement d'une fonction à laquelle la corporation tout entière se consacre. Ici nous trouvons les innombrables congrégations qui ont un but spécial et déterminé : soit un but d'enseignement, comme les Oratoriens, les Piaristes de Pologne, les Frères de la doctrine chrétienne ; soit un but de charité, comme les Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, les Pères de la Merci, et tant d'autres ordres institués dans la vue de secourir le prochain. Nous y trouvons de plus ces fameuses sociétés militantes, les Franciscains, les Dominicains, les Jésuites, qui, par les diverses voies de la prédication, de l'éducation, de la science, des missions, doivent poursuivre un même but, le triomphe de l'Eglise.

« Cette distinction posée, de laquelle de ces deux catégories entendent parler les écrivains qui reprochent aux moines d'être des membres inutiles du corps social, des parasites qui vivent aux dépens de la masse laborieuse, sans rien faire pour elle, et qui concluent de là que l'Eglise dédaigne le travail, et tend, par une de ses plus importantes institutions, à détruire dans sa source la prospérité des peuples? de la première évidemment. Il serait trop étrange d'accuser de désœuvrement des congrégations enseignantes ou hospitalières; et quant aux disciples de saint François, de saint Ignace, qui s'est jamais plaint qu'ils s'endormissent dans l'inaction? C'est de leur activité au contraire qu'on s'effraie, c'est leur zèle et leur ardeur qu'on dénonce comme des dangers. Car ainsi sur ce sujet argumentent les incrédules. Les religieux s'enferment-ils dans la solitude : on leur demande à quoi ils servent, et on les somme de reprendre dans la société la place qu'ils ont désertée. Se postent-ils au milieu du monde pour y combattre : on les appelle des ambitieux, et on oppose à leur vie de mouvement et d'agitation le calme paisible de ces bons moines qui coulent leurs jours purs dans le silence de la retraite, Argumentation singulière, et dont on pourrait s'étonner, si l'on ne savait que la haine ne recule pas plus devant la contradiction que devant la calomnie !

« Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas à nous occuper ici de ces accusations d'ambition et d'envahissement

dont on poursuit les ordres religieux qui tendent à diriger l'activité morale des peuples. Le but de nos recherches étant de nous assurer si l'existence des corporations monastiques a compromis chez les peuples catholiques le développement de l'agriculture et de l'industrie, comme on le soutient, nous devons nous arrêter spécialement sur l'histoire des ordres religieux qui ne sont pas destinés à agir directement sur le monde, et qui sont l'objet habituel des attaques de nos adversaires.

« Il s'éleva à la fin du XVIIe siècle une controverse sérieuse entre Dom Mabillon, l'un des plus savants Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, et Dom Bouthillier de Rancé, le fameux réformateur de la Trappe. Mabillon avait publié en 1691 son *Traité des études monastiques* où il avait entrepris de prouver que de tout temps les moines se sont livrés à l'étude, et que la culture des lettres et des sciences, de celles surtout qui se rapportent à la religion, forme une des bases de leur institut. Ce traité est un des plus beaux monuments de l'érudition bénédictine. Dès l'année suivante pourtant, Rancé fit imprimer, sous le titre de *Réponse au Traité des études monastiques*, une critique étendue et vigoureuse de cet ouvrage, dont il attaquait la pensée fondamentale comme contraire au but même et à toute la tradition de la vie monastique. L'étude, selon lui, n'était pas faite pour les moines ; ils n'étaient pas destinés à composer des livres ; appelés à vivre dans la retraite et la prière, ils devaient craindre et non pas rechercher la science, qui enfle plus qu'elle n'édifie. Que quelques hommes, doués d'une aptitude particulière, fussent choisis par leurs supérieurs pour se vouer à l'étude, il le tolérait ; mais cette exception ne devait s'étendre qu'à très-peu de sujets. Pour l'immense majorité des moines, savoir assez de latin pour entendre la Vulgate et consacrer deux heures par jour à des lectures édifiantes, c'était assez, et c'était tout ce qu'il permettait dans son couvent. Que prétendait donc ce Trappiste ? Voulait-il que les moines vécussent dans l'oisiveté, ou plutôt poursuivissent toujours, sans l'interrompre aucunement, le cours de leurs austérités et de leurs prières ? Ni l'un ni l'autre. Rancé voulait que les moines travaillassent de leurs mains. Le travail manuel était pour lui un des premiers devoirs de la vie monastique, un devoir dont rien ne pouvait suppléer l'accomplissement, pas même le travail intellectuel.

« Evidemment le point de vue de Rancé était trop exclusif ; il méconnaissait tout un côté de l'histoire monastique ; il oubliait que les couvents avaient toujours été des écoles et avaient été longtemps les seuls asiles où le savoir se fût réfugié ; il ne comprenait pas que chacun d'eux devait être un foyer tout à la fois d'instruction et d'éducation, d'où la science rayonnât sur les contrées voisines en même temps que la piété et la vertu. Mais, à part ces exagérations, l'illustre pénitent, en rappelant aux moines dégénérés de son siècle l'utilité, la nécessité, la sainteté du travail manuel, marchait dans la voie ouverte par les fondateurs des ordres monastiques et longtemps suivie par leurs disciples. Ni les textes des Pères, ni les prescriptions des règles, ni les exemples des saints ne lui manquaient pour appuyer sa thèse. Sa voix n'était qu'un écho de la voix de saint Benoît et de tous les grands maîtres de la vie cénobitique.

« Dès l'origine de l'institution, en effet, les anachorètes qui s'étaient retirés dans les solides de la Thébaïde avaient pratiqué sévèrement la loi du travail. Ces Pères du désert, auxquels on reprochait déjà d'avoir trop quitté le monde, « ne sachant pas, dit saint Augustin, combien leur exemple cause de bien dans ce monde, qui ne les voit pas, » ces Pères du désert ne vivaient pas d'aumônes; c'étaient eux qui en envoyaient aux pauvres d'Alexandrie et des autres villes d'Egypte. Nous avons cité l'histoire de ce moine qui ne voulait pas travailler, et que l'abbé réprimanda avec une ironie si douce et si persuasive ; le livre où Arnauld d'Andilly a réuni ce que saint Jé-

rôme, Rufin, Cassien, Léonce ont écrit sur ces solitaires, abonde en pareils exemples. Il suffit de l'ouvrir pour apprendre quel était le genre de vie de ces compagnons de saint Antoine et de saint Pacôme. Chacun d'eux exerçait son métier; les uns tressaient des nattes, d'autres fabriquaient des paniers, la plupart cultivaient des jardins autour de leurs cellules ; tous alliaient ainsi les travaux de l'*industrie* avec ceux de la pénitence. Cette tradition se perpétua chez tous les moines d'Orient. Saint Basile, dans ses *Constitutions*, impose à ses disciples l'obligation du travail manuel , et la plupart des Pères de l'Eglise orientale , saint Grégoire de Nazianze , saint Jean Chrysostôme et saint Ephrem entre autres, insistent fréquemment dans leurs livres sur l'accomplissement de ce devoir.

« En Occident, les mêmes faits se reproduisent , mais sur une plus grande échelle et avec une tout autre importance. Saint Benoît est, comme on sait, le grand patriarche des cénobites de l'Eglise latine. Les ordres qui l'avaient précédé avaient seulement préparé le terrain où le sien s'enracina. Le mont Cassin fut la ruche sainte d'où s'élancèrent, sur les diverses contrées de l'Europe barbare, les premiers essaims de ces conquérants pacifiques, qui devaient soumettre à la loi chrétienne les cœurs farouches des Germains. Or ces pieux bataillons ne portaient pas seulement la croix et l'Evangile, mais aussi la bêche et la pioche. Saint Benoît avait dit dans sa règle (c. 48) : *Tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt*, le vrai moine vit du travail de ses mains. Les enfants étaient fidèles aux instructions de leur père. Partout où ils s'établissaient, les forêts s'éclaircissaient, les marais se desséchaient, et la charrue prenait possession de ces terres vagues qu'avaient dépeuplées la tyrannie du fisc et les invasions barbares.

« Les Bénédictins s'adonnèrent surtout à l'agriculture. Une utilité plus immédiate ne fut pas la seule cause de leur préférence ; ils aimaient les rudes travaux des champs, ces travaux qui fatiguent les bras et font couler la sueur du front. C'étaient même ceux-là que leur fondateur avait eus en vue dans ses prescriptions ; car il avait autorisé la dispense du jeûne pour les grands jours de l'été, alors que la tâche est plus longue et le soleil plus ardent. Les Gaules durent aux colonies bénédictines le rétablissement de la culture et la conservation de la société, même sous le rapport matériel. On sait combien ces colonies se multiplièrent dans toutes nos provinces, depuis le VIe siècle, où elles s'y établirent, jusqu'au XIe pendant cet enfantement de cinq cents ans d'où sortit le moyen âge. Qu'on ne s'en étonne pas ! Au point de vue de l'économie politique toute seule, jamais institution ne fut plus utile et plus féconde. N'oublions pas qu'une grande partie de nos villes sont nées et ont grandi à l'ombre des monastères. Dans ces temps d'anarchie, un couvent était un lieu d'asile pour le travail, qui y trouvait la sécurité ; c'était un établissement agricole et industriel, où de nombreux travailleurs appliquaient à l'exploitation de la terre les ressources de l'association, et qui ressemblait beaucoup à ces vastes domaines impériaux dont il est si souvent question dans les Capitulaires. C'était de plus un grand enseignement : donner l'exemple du travail dévoué au milieu d'une sociéte qui n'avait d'estime que pour la guerre, y avait-il œuvre plus méritoire et plus sociale ? Aussi, dans l'histoire économique de nos diverses provinces, les premiers développements de la richesse, les premiers germes de la prospérité apparaissent-ils toujours après la fondation de quelque grande abbaye. Ainsi en fut-il, par exemple, quand naquirent les abbayes de Saint-Bertin ou Saint-Omer sur les confins de la Flandre et de l'Artois, de Conques dans le Rouergue et de la Grasse en Languedoc (1).

(1) Parmi les exemples de ces travaux intelligents des moines, nous aimons à citer le dessèchement de la Bresse et de la Brenne. Les eaux qui s'étendaient sur ces plaines, où elles ne trouvaient pas de pente, furent recueillies et retenues dans des étangs qui sont devenus une source de ri-

« Cette rapide revue de l'antiquité monastique suffit à établir ce fait, qui est capital dans notre cause, que, dans l'origine, le travail manuel a été compris parmi les premiers devoirs des religieux, et qu'à l'avénement de la société moderne les couvents, loin d'être pour aucun pays des causes d'appauvrissement, ont grandement contribué à l'accroissement des produits, et surtout aux progrès de l'agriculture. Plus tard les choses ont-elles changé? Que trop souvent la paresse et l'oisiveté aient envahi les cloîtres, nous n'irons pas le nier ; mais qu'en résulte-t-il? De ce qu'il y a eu beaucoup de moines fainéants, s'ensuit-il que la vie monastique soit favorable à la fainéantise? Depuis quand les abus prouvent-ils contre la chose dont on abuse? Gardons-nous d'ailleurs de ces exagérations qu'ont accréditées dans trop d'esprits les déclamations protestantes et voltairiennes. A aucune époque, même aux plus mauvaises, le mal n'a triomphé pleinement; en face de lui, le bien a toujours eu sa place, et souvent plus grande. Le travail des religieux, il est vrai, changea généralement de nature et d'objet; mais ce ne fut pas sans motif. Le caractère de la fonction monastique avait été profondément modifié. Les moines originairement étaient de simples laïques, qui s'associaient pour mieux conformer leur conduite aux conseils de l'Evangile. A dater du moyen âge, ils furent presque tous admis aux ordres sacrés, et devinrent membres du corps ecclésiastique. Ce changement en amena nécessairement un autre dans leurs occupations. Devenus prêtres, ils eurent à remplir les fonctions sacerdotales ; l'administration des sacrements fut un de leurs devoirs, et un grand nombre d'entre eux se livrèrent à la prédication. Et cependant, malgré ces innovations, le travail des mains ne fut jamais entièrement abandonné dans les diverses branches de l'ordre de Saint-Benoît. Il s'y élevait de temps à autre quelque âme énergique, qui, par la parole et l'exemple, ramenait les monastères à l'exécution rigoureuse de la règle primitive. Saint Bernard fut l'un de ces hommes. Cet arbitre de l'Europe ne dédaignait pas de manier la bêche et de porter du bois, et, quoiqu'il n'eût aucune aptitude à scier les blés et à faire les autres travaux de la moisson, il raconte lui-même qu'il en obtint la grâce à force de prières. D'autres réformateurs l'avaient précédé, d'autres le suivirent, et le nom de Rancé n'est pas le dernier de cette liste glorieuse.

« Aujourd'hui l'ordre de Saint-Benoît a presque entièrement disparu de notre sol. De tant de couvents qu'il avait élevés sur les divers points de la France, il n'existe plus que deux ou trois chartreuses, l'abbaye de Solesme et quatorze maisons de Trappistes. Or les Chartreux ne mènent pas, que je sache, une vie si douce et si paresseuse ; les Bénédictins de Solesmes cultivent le terrain de la science; et quant aux Trappistes, qui oserait les accuser de négliger le travail? Tous, depuis le père abbé jusqu'au dernier frère convers, s'adonnent à la culture des terres ; ils exploitent eux-mêmes les champs et les jardins qui dépendent de leurs maisons, et déploient dans ces divers travaux autant d'intelligence que de zèle. Le couvent de la Meilleraye, près Nantes, est entre autres une véritable ferme modèle, dont le dernier abbé, dom Antoine, était agronome aussi distingué que moine fervent, et dont l'exemple n'a pas peu servi au perfectionnement de l'agriculture dans les cantons voisins. En vérité on ne saurait concevoir l'aveuglement de certains économistes qui en veulent tant à ces pauvres religieux. Quels hommes pourtant, d'après les règles mêmes de leur science, ont droit de se dire meilleurs citoyens ? Les Trappistes produisent beaucoup et consomment très-peu. On a calculé que l'entretien complet de chacun d'eux ne revenait guère qu'à 40 centimes par jour, moins de 150 fr. par

chesse pour le pays. Le reste des terres étant ainsi mis à sec fut bientôt cultivé. Le dessèchement des marais du Bas-Poitou fut aussi entrepris par des moines; le premier canal qu'on y creusa pour donner de l'écoulement aux eaux fut appelé le Canal des Quatre-Abbés, parce qu'il avait été établi aux frais de quatre abbayes.

(*Note de Feugueray.*)

an. Quel économiste voudrait se contenter de ce régime?

« Un mot encore sur les Trappistes. On sait que quelques-uns d'entre eux viennent de s'établir à Staoueli, près d'Alger. Constitués en société civile, ils ont obtenu du gouvernement la concession d'une certaine quantité de terres qu'ils doivent avoir défrichées et mises en valeur d'ici à un petit nombre d'années. C'est là un germe précieux qui fructifiera sans doute. Les Trappistes sont en Algérie à remplir parmi les Arabes musulmans une mission semblable à celle que les couvents fondés en Allemagne par saint Boniface ont remplie parmi les païens barbares, mission sublime qui consiste à convertir à notre foi et à notre civilisation des populations ennemies. Mais, sans entrer dans ces considérations qui sont étrangères à notre sujet et qui n'ont pas prévalu sans doute dans les conseils des hommes qui gouvernent l'Algérie, on peut se demander quel motif a décidé le maréchal Bugeaud qui ne paraît pas fort enclin au mysticisme, à adopter une mesure aussi grave, et même, dans l'état de notre société, aussi étrange. Cette mesure, il faut le reconnaître, est un des meilleurs gages qu'ait donnés le gouvernement de son intention, si longtemps douteuse, de coloniser notre conquête. Décidé à fixer dans le nord de l'Afrique un noyau de population française, voulant prendre par la culture une possession réelle du sol, ayant besoin pour cela de ces travailleurs persévérants qui sont la fortune des établissements nouveaux, le gouvernement de l'Algérie n'a pas cru pouvoir mieux faire que d'accueillir les Trappistes. Il y a dans ce seul fait une réponse victorieuse à bien des arguments.

« Pour terminer nos recherches sur les travaux agricoles et industriels des ordres religieux, nous avons à nous occuper de ceux de ces ordres qui se sont consacrés à la vie active. La plupart d'entre eux, il est vrai, n'ont exercé sur l'industrie qu'une influence indirecte. Absorbés par des occupations plus élevées et souvent plus périlleuses, dévoués à l'enseignement, à la prédication, à l'aspostolat, leurs membres avaient autre chose à faire qu'à exercer des métiers. Mais parmi ces congrégations, quelques-unes se sont adonnées spécialement à l'*industrie,* et celles-là nous ne devons pas les passer sous silence. Il y a eu des ordres religieux industriels comme il y a eu des ordres religieux militaires ; nous voulons parler des Frères Pontifes et des Humiliés. »

« L'abbé Grégoire a écrit sur les Frères Pontifes une brochure intéressante et très-connue ; nous nous contenterons d'en donner ici une courte analyse. Les Pontifes, ou Pontistes, ou Frères du Pont, ont été ainsi appelés pour avoir construit le fameux pont d'Avignon, sous la direction de saint Benezet, qui avait été d'abord berger dans le Vivarais et qui passe pour avoir fondé leur ordre. Ils contribuèrent de même à la construction d'un autre pont sur le Rhône, à Saint-Saturnin-le-Port, de concert avec les habitants de cette petite ville, qui s'étaient réunis en confrérie pieuse instituée pour cet objet. Quand le pont fut terminé, la ville obtint de changer son nom primitif contre celui de Pont-Saint-Esprit, persuadée que, sans les secours de l'Esprit-Saint, elle n'aurait pu jamais achever une œuvre aussi difficile à cette époque. La congrégation des Pontifes se chargea d'entretenir les deux ponts qui avaient été ainsi élevés, et d'exercer l'hospitalité envers tout voyageur et tout pèlerin. Elle fut transportée plus tard dans d'autres provinces de la chrétienté, et notamment en Italie, où elle donna les mêmes preuves de zèle, en établissant sur les rivières des ponts et des bacs, et en accueillant les voyageurs auxquels elle offrait un abri et la nourriture, comme le faisaient aussi à la même époque les monastères établis dans tous les passages des Alpes, et comme le fait encore celui du grand Saint-Bernard.

« L'esprit qui animait les Pontifes » n'appartenait pas à eux seuls. On » avait vu l'Eglise, dans son intelli» gence maternelle, plier la sévérité » des peines canoniques à la satisfac-

» tion la mieux entendue des intérêts
» temporels, et commuer à propos
» ses rigueurs en œuvres pies dont
» l'utilité matérielle assurait le profit
» à la société tout entière. Par des
» ouvrages consacrés au bien géné-
» ral, on espérait attirer la miséri-
» corde divine sur soi, sur ses amis,
» ses parents décédés. On regardait
» comme action méritoire, non-seu-
» lement d'élever des églises, de se
» dévouer au service des pauvres, des
» malades, mais encore de rendre
» les chemins praticables, d'ouvrir des
» routes, de construire des ponts (1).
» Cette croyance datait de loin : Théo-
» doret, évêque de Cyr, dans une
» lettre au patrice Anatole, lui disait :
« Vous savez que nous avons employé
» une grande partie des revenus ec-
» clésiastiques à faire des portiques,
» des lavoirs, des ponts et autres
» édifices utiles au public. En cela
» nous considérions plus l'avantage
» des pauvres que celui des riches
» (Théodoret, *epist.* 79). Les cons-
» tructions de ponts sont particuliè-
» rement citées comme bonnes œu-
» vres par la plupart des écrivains
» qui, au XIIe siècle, ont traité de la
» pénitence. La Grande-Bretagne doit
» à la piété du clergé catholique un
» grand nombre de monuments de
» ce genre. La loi des Ostrogoths
» statue que si quelqu'un, pour le
» salut de son âme, a bâti un pont,
» l'entretien ne sera pas à sa charge,
» à moins qu'il n'y consente. Olaüs
» Celsius, qui a recueilli soigneuse-
» ment les antiquités celtiques, rap-
» porte beaucoup d'inscriptions runi-
» ques sur des ponts construits dans
» ce but pieux et dont le motif s'y
» trouve formellement exprimé. Nous
» lui en emprunterons une, consacrée
» aux routes nouvellement ouvertes,
» et qui résume d'une manière tou-
» chante l'esprit qui inspirait ces uti-
» les entreprises :

Straverunt alii nobis, nos posteritati,
Omnibus ut Christus stravit ad astra viam.

« M. Bory de Saint-Vincent, dont le témoignage n'est pas suspect quand il est émis en faveur du *Christianisme*, attribue aussi, dans son *Résumé géographique de la Péninsule ibérique* (p. 185), la construction des ponts nombreux qu'on rencontre dans le nord du Portugal à l'idée fortement établie dans ces provinces qu'une telle construction est une œuvre pie, et aux indulgences que les prélats accordaient à ceux qui les bâtissaient, les réparaient ou les entretenaient.

« Quant aux Humiliés, ils sont moins connus que les Frères Pontifes. Beaucoup d'auteurs les confondent à tort avec une secte hérétique du même nom et du même temps, que condamna le pape Lucius, et ceux qui n'ont pas fait cette confusion ne font guère mention d'eux que pour rappeler la suppression de l'ordre, en 1570, à la suite d'un attentat que quelques-uns de ces religieux avaient commis sur saint Charles Borromée ; car ils étaient à cette époque tombés dans un relâchement extrême. Le Père Hélyot seul, dans son *Histoire des Ordres monastiques*, a donné sur nos Humiliés des renseignements utiles, quoique insuffisants. Voici quelle avait été leur origine.

« Au commencement du XIIe siècle, quelques gentilshommes milanais, faits prisonniers par les troupes de l'empereur Henri V, furent emmenés en Allemagne, où l'un d'eux, le bienheureux Gui, les convertit à la pénitence et les ramena au Seigneur. De retour en Italie, ils ne voulurent pas rentrer en possession de leurs richesses, les distribuèrent aux pauvres et vécurent en communauté dans la piété et dans la mortification. Leurs femmes les imitèrent et entrèrent dans leur association, qui s'accrut bientôt de nouveaux membres. Tous ensemble travaillaient à fabriquer des draps et autres étoffes de laine. Les femmes filaient, les hommes tissaient et faisaient les autres opérations de la fabrique. Ils étaient habillés de drap brun et s'appelaient à cette époque les Berrettini de la Pénitence, à cause de leur bonnet (*barrettino*). Ils ne reçurent le nom d'Humiliés que quelques années après, quand saint Bernard, passant à Milan, leur eut

(1) Voy. *Commentarius historicus de discipl. in administratione sacramenti Pœnitentiæ*, auctore J. Morino. In-fol., Parisiis, 1651, l. X, c. 22, p. 768 et suiv.

fait prendre l'habit blanc et les eut consacrés à la sainte Vierge. Saint Bernard, d'ailleurs, introduisit une grande modification dans leur institut. A son instigation, les hommes et les femmes se séparèrent et formèrent des couvents séparés. A dater de ce jour seulement, l'association des Humiliés, qui n'avait été jusqu'alors qu'une confrérie pieuse, devint une congrégation monastique. Cependant elle ne renfermait encore que des laïcs, et saint Jean de Méda, qui mourut en 1159, en fut le premier prêtre; il la soumit à la règle de saint Benoît et fit élever au sacerdoce plusieurs de ses compagnons. L'ordre des Humiliés fut solennellement approuvé, en 1200, par le pape Innocent III. Il était dès lors répandu dans toute la haute Italie. A la destruction de Milan par Frédéric Barberousse, beaucoup de prisonniers, suivant l'exemple de leurs devanciers, avaient fait le vœu de s'y unir et l'avaient accompli après leur délivrance. Il n'y eut plus bientôt dans toute la Lombardie de ville qui ne contînt au moins un couvent de cet ordre. C'était l'époque où florissaient les communes italiennes, ce grand foyer de liberté et d'*industrie* pendant tout le moyen âge. Les Humiliés jouaient, dans chacune de ces républiques, un rôle politique important. Ils étaient les receveurs des droits d'entrée et des péages; ils exerçaient diverses charges de magistrature, entre autres celle de la *Canevaria;* dans toutes les villes où il y avait des magasins de munitions de guerre, chaque supérieur des monastères de l'ordre en avait une clef. Ces divers priviléges leur avaient été accordés par reconnaissance, parce qu'ils avaient introduit dans toutes les cités de la Lombardie les manufactures de laine, qui étaient une des plus grandes sources de la richesse de la province, et aussi des fabriques d'étoffes brochées d'or et d'argent.

« Il ne faut pas croire, en effet, que les Humiliés, en devenant de vrais moines, eussent renoncé à leurs habitudes industrielles; le P. Hélyot, qui le donne à entendre, est dans une erreur complète sur ce point. Comment les Humiliés auraient-ils établi des fabriques dans tant de villes, comme ils l'ont fait, s'ils eussent renoncé au travail manuel, ainsi qu'il le présume, dès l'époque du passage de saint Bernard, en 1134, si peu d'années après leur fondation? Voici d'ailleurs un passage du livre que M. Delécluze a écrit sur l'histoire de Florence, qui lève toute incertitude sur ce sujet. « En 1239, les » Pères Humiliés de Saint-Michel » d'Alexandrie, obligés par les statuts » de leur ordre de se livrer à la fa- » brication de la laine, vinrent s'éta- » blir à Florence. L'évêque de cette » ville, c'était Jean de Mangiadori, » non-seulement les accueillit avec » plaisir, mais leur concéda l'église de » Saint-Donato-aux-Tours, hors de » Florence, afin qu'ils pussent y fon- » der une manufacture dans laquelle » ils travaillassent et formassent de » jeunes apprentis. Cet établissement » eut un tel succès, les ouvriers qui » en sortaient devinrent si habiles, » que, plusieurs années après, en » 1251, l'évêque s'étant aperçu que » la distance qui séparait le couvent » de la ville faisait perdre du temps » aux jeunes apprentis, que d'ailleurs » l'emplacement de la manufacture » des Humiliés n'était plus assez » vaste, donna à ces religieux l'église » de Sainte-Lucie-sur-Pré, et enfin » les rapprocha encore de Florence, » cinq ans après, en les établissant » dans leur nouvelle fabrique d'Og- » nissanti, où ils sont restés jusqu'en » 1564, vers le temps où Pie V sup- » prima leur ordre.

« Dans l'acte de donation de l'église » de Sainte-Lucie faite par l'évêque » de Florence, on trouve plusieurs » détails qui tournent tout à l'hon- » neur de ces Pères Humiliés. Comme » l'église de Saint-Donato-aux-Tours » est devenue trop petite, y est-il dit, » pour que les Frères y puissent » exercer commodément leur *art*, » c'est-à-dire travailler la laine, fa- » briquer et vendre des draps, et se » livrer à tous les travaux des mains » au moyen desquels ils se nourrissent » et s'entretiennent, non-seulement » sans demander l'aumône, mais en » en distribuant même d'abondantes

» aux indigents; considérant enfin » que leur éloignement de la ville » nuit à leur commerce en ralentis- » sant leurs relations avec les mar- » chands, nous avons décidé de les » rapprocher de Florence, etc. Le » couvent des Humiliés donna nais- » sance au faubourg d'Ognissanti, » qui fut plus tard renfermé dans » l'intérieur de la ville. Peu de temps » après leur dernier changement de » domicile, les Humiliés fournirent » aux dépenses nécessaires pour la » construction du pont d'Alla-Carraia, » sur l'Arno. » (*Florence et ses vicissitudes*, t. I, ch. IV, p. 34 et suiv.)

« L'histoire des Humiliés est encore a faire. M. de Sismondi, dans sa volumineuse *Histoire des Républiques italiennes*, n'en a pas, croyons-nous, dit un seul mot; omission bien extraordinaire chez un historien économiste. Tous les matériaux, du reste, sont réunis dans la bibliothèque Ambrosienne, à Milan ; ils consistent en deux chroniques écrites par des religieux de l'ordre en 1419 et 1493, et en une nombreuse collection de pièces originales, telles que la règle, les constitutions et les décisions des chapitres généraux. Il paraît même que, dans la première moitié du XVII[e] siècle, un savant Milanais, nommé Puricelli, aurait écrit les Annales des Humiliés ; mais son travail n'a jamais été publié. Il doit aussi se trouver à l'Ambrosienne. Puisse quelque Milanais, soucieux de la gloire de sa patrie, tirer ces précieux documents de l'oubli où ils sont ensevelis, et nous donner l'histoire d'un ordre qui a tant contribué à la prospérité de l'Italie et aux progrès de l'*industrie* manufacturière dans la chrétienté!

De l'industrie dans les âges et chez les peuples exclusivement catholiques.

« Le moyen âge, époque éminemment catholique, n'a pas été une époque d'*industrie* ; la dignité du travail y a été méconnue ; le laboureur, l'artisan, le manufacturier, le commerçant y ont été écrasés par la puissance du prêtre et de l'homme de guerre. Les pays où la religion catholique a conservé dans les temps modernes une suprématie incontestée, les deux péninsules méridionales de l'Europe, sont actuellement dans un état évident d'infériorité industrielle vis-à-vis des peuples qui, d'une manière ou d'une autre, ont secoué le joug de Rome. A des faits aussi importants il faut une explication. Or cette explication ne peut se trouver que dans les doctrines religieuses et morales qui ont dominé le moyen âge et ont dominé jusqu'à nos jours en Italie et en Espagne. Ces doctrines, ce sont les doctrines catholiques.

« On peut réduire à ces termes l'objection qui nous reste à combattre, et dont nous ne nous dissimulons ni la portée ni la puissance.

« Parlons d'abord du moyen âge.

« Cette période de la civilisation chrétienne a été avant tout sacerdotale et guerrière; le fait est vrai. La féodalité et la théocratie s'y sont partagé la souveraineté. Les classes laborieuses, qui fournissent tous les produits nécessaires à l'existence humaine, y ont été généralement tenues dans l'ombre. Le grand rôle, le rôle brillant, était échu au noble et au prêtre. Les intérêts matériels n'occupaient alors dans la chrétienté qu'une place secondaire. Les questions de douane, de viabilité, de manufactures, de navigation, etc., toutes ces questions auxquelles l'économie politique, la science favorite de notre temps, s'est chargée de répondre, ne passionnaient pas des esprits absorbés par la foi religieuse et l'activité militaire. On se battait dans tous les coins de l'Europe pour les intérêts des familles nobles; les peuples se levaient en masse pour conquérir la Terre-Sainte, mais les guerres commerciales étaient à peu près inconnues. Ni le comptoir, ni la fabrique n'étaient encore des puissances. L'agriculture elle-même était dans un état de souffrance ; les récoltes étaient souvent insuffisantes pour nourrir les populations ; d'horribles famines décimaient de temps à autre même les contrées les plus riches et les plus fertiles.

« D'où provenait cette situation ?

« L'état d'un peuple, à une époque donnée, est toujours une énigme dont le passé seul peut donner le mot. Pour comprendre l'état de la chré-

tienté au moyen âge, il faut donc remonter dans l'âge antérieur. Or le grand fait qu'on y rencontre est la destruction de l'empire romain par les invasions barbares. La société était à reconstruire tout entière : c'est là le travail que les peuples chrétiens ont accompli pendant tout le cours de cette période, dont les limites ne sont qu'imparfaitement fixées, et qu'on appelle le moyen âge. Ils étaient partis de la barbarie, ils ont abouti à la société moderne. Le moyen âge, comme tout autre âge, a donc été une époque de transition. Le juger en lui-même, sans tenir compte de son point de départ, et surtout le comparer à l'état actuel, c'est une injustice et une faute. Les générations nouvelles ne devraient jamais oublier qu'elles jouissent du travail des générations passées, et que la plus grande partie de leur richesse et de leur puissance leur est venue par héritage.

« A ce point de vue, comment nous apparaît le moyen âge pris dans son ensemble ? comme un effort immense pour fondre entre elles des populations ennemies, comme une victoire remportée sur la barbarie, comme un pas en avant dans la réalisation des principes chrétiens. Pourrait-on nier qu'au moyen âge la condition des classes inférieures et la constitution de la famille ne fussent de beaucoup supérieures à ce qu'elles étaient avant l'invasion, dans la dernière période de l'empire romain ?

« Depuis les cours de M. Guizot, il est admis généralement que la civilisation moderne provient du mélange de trois éléments divers, les Barbares, Rome et l'Évangile ; mais ce serait une grande erreur d'attribuer à ces trois éléments une valeur égale. Les traditions romaines et barbares ont moins été des principes constituants des sociétés modernes que des obstacles au développement du vrai principe de notre civilisation, du principe chrétien. C'est ce que M. Guizot aurait compris, sans doute, s'il eût procédé dans ses travaux en vue du progrès au lieu de faire simplement de l'analyse et de l'éclectisme. Or d'où venaient précisément ces institutions féodales qu'on reproche au moyen âge? Elles venaient surtout des Barbares. D'où résultait l'abaissement des classes inférieures, des classes industrielles? C'était un legs des sociétés antiques, de Rome et de la Germanie. Le *Christianisme* n'est pour rien dans tout cela ; ce qui forme sa part au moyen âge, c'est la fusion des races, c'est l'abolition de l'esclavage personnel, c'est l'émancipation de la femme, c'est la chevalerie, c'est l'influence sacerdotale, cette influence pacifique qui introduisait dans le droit public la trève de Dieu et étendait une protection respectée sur le travail du pauvre.

« Il n'est pas d'ailleurs dans toute l'histoire de période où l'amélioration progressive de la condition humaine soit plus sensible que dans les XIe, XIIe et XIIIe siècles, qui renferment le moyen âge proprement dit, qui commencent après le débrouillement définitif du chaos barbare, quand la féodalité est constituée et que la Papauté entreprend la réforme ecclésiastique. Cette grande époque a été l'objet des travaux de la plupart des historiens contemporains, qui l'ont étudiée sous ses divers aspects. Joseph de Maistre, dans son livre *du Pape*, exposa d'abord la mission providentielle que les pontifes romains y avaient remplie. Depuis, cette réhabilitation d'une époque si longtemps calomniée a été poursuivie sans interruption : amis et ennemis y ont également contribué ; MM. Aug. Thierry et Michelet n'ont pas moins servi cette cause que les écrivains catholiques. L'opinion publique s'est éclairée ; elle s'est inclinée devant les monuments élevés par la foi de nos pères ; elle a apprécié plus justement une littérature et une science qui avaient été trop dédaignées ; elle a compris quels progrès avaient été réalisés dans les institutions politiques et dans le droit civil, sous l'influence du sacerdoce et de la royauté. Un seul point est resté dans l'ombre : l'économie politique du moyen âge est encore peu connue. Le grand ouvrage qu'un savant italien, M. Cibrario, a annoncé sur cette matière, n'a pas encore vu le jour, ou du moins l'introduction seulement en a

été publiée; les recherches statistiques de MM. Dureau-Delamalle, Guérard, Géraud, etc., ne concernent presque toutes que des localités isolées. Ces travaux spéciaux sur la matière sont même d'une rareté extrême. Et pourtant, malgré cette indigence, il est un fait hors de doute et qu'une étude même superficielle suffit à constater : c'est que le moyen âge a été, pour le développement de la richesse publique, une époque de progrès immense, l'époque où la culture s'est étendue sur la plus grande partie du sol de la chrétienté, et où les industries les plus importantes ont été fondées.

« L'Allemagne, qui avait été à peine entamée par les Romains ; la Pologne et les pays scandinaves, où les aigles n'avaient jamais pénétré ; les provinces belgiques, qui étaient restées depuis la création couvertes de forêts et de marécages; la Grande-Bretagne, qui était retombée dans l'état sauvage depuis l'arrivée des Anglo-Saxons; toute cette immensité de terre a été défrichée, rendue habitable, humanisée, si l'on peut ainsi dire, pendant le moyen âge. Les pays méridionaux, où la culture n'avait jamais été interrompue, ont repris dans le même temps une prospérité qu'ils n'avaient pas connue depuis les beaux jours de Rome ; et, quant à la France, après qu'elle fut sortie de l'anarchie, dès les premiers rois de la troisième race, elle entra dans une voie de progrès matériel qui la rendit capable de suffire à toutes les grandes choses qu'elle fit alors dans le monde. Cette ère d'amélioration se perpétua chez nous jusqu'aux guerres des Anglais. Au XI siècle une grande partie du territoire était encore inculte ; le désordre des guerres féodales paralysait le travail; les famines étaient longues et fréquentes. Deux passages de Froissard nous mettront à même de juger combien les choses étaient changées au XIV[e]. Quand Edouard III débarqua en Normandie, en 1346, il trouva une province riche, paisible déshabituée de la guerre; les villes n'avaient plus de fortifications; les châteaux féodaux avaient été rasés dans les campagnes; les fabriques abondaient même dans les simples bourgs; « et ceux du pays, dit le » chroniqueur, étaient effrayés et éba- » his, ce qui n'était merveille ; car, » avant ce, ils n'avaient oncques vu » hommes d'armes, et ne savaient » que c'était de guerres ni de ba- » tailles. » En 1356, quand le prince de Galles ravagea le Languedoc, il en fut de même. « Sachez, dit Frois- » sard, que ce pays de Carcassonnais, » de Narbonnais et de Toulousain, » où les Anglais furent en cette sai- » son, était un des gros pays du » monde; bonnes et simples gens, qui » ne savaient que c'était de guerre ; » car oncques ne furent guerroyés ni » n'avaient été devant ainçois que le » prince de Galles y conversât. » Ainsi le travail pacifique avait détrôné la guerre, et cette transformation si complète s'était opérée pendant le moyen âge. Ces observations feront peut-être admettre avec moins d'étonnement les résultats auxquels est arrivé M. Dureau-Delamalle dans les travaux purement statistiques qu'il a entrepris pour évaluer la population totale de la France dans ce même XIV[e] siècle; on sait qu'il la fait monter à un chiffre à peu près égal à celui où elle s'élève aujourd'hui. *(Mémoires de l'Académie des Sciences morales*, t. I, p. 169 et suiv.)

« L'*industrie* proprement dite participa, comme l'agriculture, au progrès général. Elle avait été dans l'antiquité le lot des esclaves ; dans la période barbare, elle n'était qu'un accessoire des grandes exploitations agricoles. Pour la première fois elle conquit dans les communes une existence indépendante et devint un patrimoine d'hommes libres. Les communes n'existaient que par l'*industrie* et le commerce ; or, puisqu'au moyen âge les communes se sont multipliées dans toute la chrétienté, puisqu'elles ont élargi successivement leurs enceintes pour contenir une population toujours croissante (1) ; puisqu'elles se sont enrichies

(1) Dans un mémoire très-intéressant, M. H. Géraud a établi sur des preuves solides que la population approximative de Paris, en 1292, était de 215,000 habitants. M. Dulaure ne l'avait évaluée.

assez pour construire tant de monuments religieux et civils, n'en résulte-t-il pas clairement que l'*industrie* et le commerce y ont pris incessamment un essor plus élevé, et que les richesses s'y sont accumulées d'âge en âge? Et enfin, dans le XIII[e] siècle et dans la première moitié du XIV[e], les représentants de la bourgeoisie n'ont-ils pas été admis dans les états généraux et provinciaux chez tous les peuples de l'occident et du midi de l'Europe? Où pourrait-on trouver un preuve plus convaincante de l'importance que les fonctions industrielles avaient prise dans les sociétés chrétiennes?

« Toutefois, le développement de l'*industrie* s'opéra plus spécialement dans les républiques municipales de l'Italie et dans les communes de Flandre. Ces deux contrées forment même, au milieu de l'Europe restée agricole et féodale, un contraste frappant. On voit déjà poindre dans les grandes villes manufacturières les embarras, les dangers qui assiégent aujourd'hui l'Angleterre. Les luttes des ouvriers et des entrepreneurs d'*industrie* ne datent pas de notre temps. Les tisserands et les foulons de Gand et de Bruges étaient souvent, pour les riches bourgeois, des ennemis aussi dangereux que les comtes et les gentilshommes de Flandre. A Florence, le *populo minuto* (le petit peuple) réclamait sa part de la souveraineté que le *popolo grasso* (les banquiers et les fabricants) avait enlevée à la noblesse. Ce sont là les signes, hélas! trop certains, d'une *industrie* puissante. Et les Flandres, non plus que les républiques italiennes, n'étaient pourtant pas, que je sache, des pays hérétiques ni indifférents; la foi vivait chez elles, plus pure même et plus fervente que dans les châteaux des barons; leurs corporations étaient placées sous le patronage des saints; leurs églises étaient les plus riches et les plus magnifiques de tout le monde; elles prenaient une part active aux croisades; elles étaient, en un mot, des membres dévoués du grand corps de la catholicité.

« Il nous paraît donc évident que la place de l'*industrie* agricole et manufacturière a été plus importante au moyen âge qu'on ne le croit généralement; nous croyons avoir surtout établi d'une manière invincible que cet âge catholique n'a pas été, pour la production des richesse matérielles, une époque de léthargie et de nullité, mais au contraire l'époque d'un tel développement qu'il faut venir jusqu'à nos jours pour en trouver un plus rapide et plus général. Toutefois, comme nous ne voulons rien exagérer, nous avouons que le rôle de l'*industrie* dans ces temps n'a été que secondaire, qu'il a été primé par celui des prêtres et des hommes de guerre, fait qui s'explique aisément par la situation même de la société, et qui, du reste, ne nous semble nullement condamnable. Si respectable que soit le travail, il est encore une vertu plus haute : c'est le dévouement. Le soldat qui donne son sang, le prêtre qui se donne tout entier, sont plus haut placés, à nos yeux, que l'homme qui loue ses bras, et surtout que le fabricant qui cherche fortune.

« Du moyen âge passons à l'Italie et à l'Espagne, dont on invoque aussi l'exemple dans l'intérêt de la thèse que nous combattons.

« La décadence de ces pays illustres provoque, il est vrai, de sérieuses réflexions, surtout quand on la compare aux progrès de puissances schismatiques ou hérétiques, comme la Russie, la Prusse et l'Angleterre. Sous le rapport économique, qui nous occupe ici, l'opposition n'est pourtant pas aussi flagrante qu'on le suppose. Aujourd'hui même on ne trouverait pas dans toute l'Allemagne protestante de provinces plus peuplées et plus industrieuses que la Catalogne et la Lombardie. Bien plus, si l'on compare en général la richesse et la population des divers Etats du continent européen, on voit que les Etats catholiques l'emportent sur ceux qui sont séparés de l'Eglise. Ainsi, d'après le tableau statistique

pour 1313, qu'à moins de 50,000. (Paris sous Philippe-le-Bel; population. Documents inédits publiés par le ministère de l'instruction publique.)

(*Note de Feuguerny.*)

de l'Europe qu'a donné M. Balbi, dans son *Abrégé de Géographie*, la Belgique compte 453 habitants par mille carré, tandis que la Hollande, placée dans des conditions de climat analogues, et qui possède des colonies et une marine, n'en compte que 262 ; l'empire d'Autriche en renferme 762, et la monarchie prussienne 155 seulement ; et encore faut-il remarquer que dans ce dernier Etat les provinces les plus peuplées sont les provinces catholiques de la rive gauche du Rhin. De même, en Pologne, la population est, relativement au territoire, plus considérable que dans l'empire russe, que dans les gouvernements du centre même, où le climat n'est pas plus rigoureux qu'à Varsovie. La statistique de la richesse est plus difficile à établir, mais on peut croire qu'elle donnerait des résultats semblables. Le Tyrol, par exemple, ni la Bavière ne sont certainement pas plus pauvres que la Saxe ou le Hanovre. Notez de plus que nous n'avons pas parlé de la France, dont la supériorité en *industrie*, en commerce, en marine, ne peut être contestée par aucun Etat continental ; et nous avons pourtant le droit de la faire entrer en ligne de compte ; car nos citoyens sont catholiques en immense majorité, et l'esprit catholique est encore assez vivant parmi nous pour pénétrer même les incrédules. Reste donc seulement l'Angleterre, le pays protestant par excellence, où la population et la richesse ont pris un développement prodigieux, qui fait ressortir davantage l'état de marasme et d'atonie où sont tombées les péninsules méridionales. C'est là une comparaison qu'on aime à faire ; faisons-la donc à notre tour.

« Au XVIe siècle, Séville et Lisbonne étaient les premières places de commerce de l'Europe ; aujourd'hui c'est Londres. Au XVIe siècle, les nombreuses fabriques de laine et de soie auxquelles l'Italie a dû tant de richesses étaient encore en voie de prospérité ; Séville et Ségovie retentissaient encore du bruit des métiers ; Rome était la ville où le crédit public était établi sur les plus larges bases ; aujourd'hui Birmingham, Manchester, Leeds n'ont plus de rivales, et Londres est la métropole de tous les banquiers. Au XVIe siècle enfin, l'Espagne colonisait tout un monde qu'un Génois avait découvert, et promenait sur toutes les mers un pavillon victorieux ; mais les jours de l'invincible *armada* sont passés ; c'est l'Anglais qui, depuis Cromwell, affecte la souveraineté de l'Océan. Colomb, Cabral, Gama, Magellan ont eu pour successeurs Cook et Nelson. L'Espagne ni le Portugal n'ont plus de marine, presque plus de colonies, et la race anglaise s'éparpille à son tour sur tous les points du globe pour y fonder des empires.

« Certes, le contraste est frappant. Où faut-il en chercher l'origine?

« La religion catholique est-elle la cause de la décadence de l'Espagne et de l'Italie ? C'est ce que nous examinerons tout à l'heure ; mais que le protestantisme ait contribué, au moins indirectement, à la puissance de l'Angleterre, nous le reconnaissons sans hésiter. L'Angleterre a tout sacrifié à un but unique, l'accumulation de la richesse ; l'extension de son commerce et de ses manufactures a été le seul mobile de sa politique ; elle s'est lancée tout entière à la poursuite du gain ; le corps de la nation est devenu une immense société de marchands, n'ayant de passion que pour l'argent, et trouvant tout moyen bon pour la satisfaire. Or nous avouons qu'aucune société catholique n'aurait pu en descendre là. Il y a dans l'Eglise un esprit de renoncement et d'amour qui ne permet pas aux peuples qu'elle prêche de judaïser de la sorte. Pour donner à l'Angleterre l'esprit public qui fait sa force et sa honte, il ne fallait rien moins que l'égoïsme national, accru par l'isolement religieux et combiné avec l'orgueilleuse sécheresse du protestantisme.

« Qu'on trouve en cet aveu un sujet d'éloges pour la prétendue réforme, soit ; les catholiques n'en sont pas jaloux. Si l'Angleterre était restée catholique, elle n'eût pas atteint un aussi haut degré de richesse commerciale et manufacturière ; cela est

vrai. Seulement il est bon d'ajouter qu'en revanche elle n'aurait pas tout un peuple de pauvres, et ne serait pas obligée d'ouvrir des prisons, déguisées sous le nom de maisons de travail, pour y renfermer les *mechanics* coupables d'avoir faim. Ce sont là des ombres qui déparent tant soit peu le tableau de la prospérité anglaise, et qui devraient modérer l'enthousiasme qu'elle inspire à tant d'économistes.

« Or, et c'est là le revers de la médaille, le second terme de la comparaison qu'il ne faut pas négliger non plus, les péninsules méridionales sont restées jusqu'ici à l'abri de ce fléau du paupérisme qui a envahi toute la Grande-Bretagne. D'après les calculs qu'a donnés M. de Villeneuve-Bargemont, dans son *Economie politique chrétienne*, l'Angleterre comptait, il y a dix ans, un indigent sur six habitants, proportion inouïe, et qui n'a certainement pas diminué depuis ! A la même époque, au contraire, l'Italie et le Portugal ne comptaient qu'un indigent sur vingt-cinq habitants, et l'Espagne un sur trente. N'y a-t-il pas dans ce seul fait une compensation qui rachète au moins en partie l'inégalité de population et de richesses que nous constations tout à l'heure ? Spectacle singulier ! la Grande-Bretagne, dans les derniers siècles, s'est continuellement enrichie ; mais, à mesure que les capitaux s'y sont multipliés, le paupérisme s'y est étendu ; la plus riche contrée du globe est celle qui renferme le plus de pauvres. En même temps, dans les pays catholiques du midi de l'Europe, la production restait stationnaire ; elle diminuait même au lieu d'augmenter ; le commerce y dépérissait : et cependant la condition des classes inférieures y est restée tolérable, et les salaires y ont été maintenus à un taux suffisant, eu égard au prix des denrées. De nos jours, l'ouvrier espagnol ou italien, sans être astreint à un travail excessif, est assez rétribué pour se procurer le nécessaire et pour élever sa famille, tandis que les prolétaires anglais sont condamnés à uue misère toujours croissante, qui en fait la population la plus nécessiteuse et la plus abrutie de l'Europe entière.

« Qui nous donnera le mot de cette énigme ? Pourrait-on conclure de ces faits que l'esprit protestant a donné à l'Angleterre sa richesse, en lui infligeant le paupérisme comme une expiation, et que l'esprit catholique, s'il a réduit les péninsules méridionales à une pauvreté relative, y a du moins dispensé les produits avec plus d'équité entre le travail et les capitaux ?

« Cette conclusion ne serait fondée qu'en ce qui concerne les peuples protestants ; elle est fausse en ce qui concerne les nations catholiques.

« Qu'on apprécie en effet la portée sociale du protestantisme d'après l'exemple de l'Angleterre, rien de plus juste. La semence déposée par Henri VIII dans le sol anglais y a germé et y a crû en paix, à l'ombre de la protection du pouvoir ; elle est devenue un grand arbre qui a étendu ses rameaux au loin, et a produit tous les fruits, ou doux ou amers, qu'il pouvait produire. L'Angleterre est le plus brillant fleuron de la couronne du protestantisme. Juger une doctrine par ses résultats les plus grands et les plus beaux, quoi de plus légitime ?

« Mais dans l'histoire des sociétés catholiques, l'Italie et l'Espagne modernes sont loin d'occuper un rang aussi élevé ; elles restent sur un plan secondaire ; elles ne sont qu'un accident passager. Deux faits isolés ne prouvent rien quand des faits contraires les annulent ; et quand il serait exact, comme nous le croyons en effet, que des institutions catholiques qui avaient perdu leur séve, qui s'étaient abâtardies et viciées, auraient contribué en partie à l'abaissement de deux grands peuples, il en résulterait seulement que les hommes peuvent abuser des meilleures choses, ce qui n'est pas nouveau, mais est toujours vrai. Ces mêmes institutions ont fait la gloire d'autres âges, ont donné une vie puissante à d'autres peuples ; pourquoi donc ne les juger que par leurs abus ? M. de Chateaubriand a merveilleusement dit qu'il y a en littérature deux sortes de critiques : la petite, qui ne voit que les

défauts ; la grande, qui s'attache aux beautés. Il en est de même en politique. Gardons-nous de cet esprit mesquin et stérile qui n'a d'yeux que pour le mal, toujours inséparable des choses humaines, et s'acharne sur les époques de décadence comme sur une proie où il peut se repaître.

« Il est d'ailleurs, dans l'ordre purement politique, mille causes importantes dont il faut tenir compte pour expliquer la démence des peuples d'Italie et d'Espagne. Pour les premiers, c'est une nationalité perdue, c'est la domination de l'étranger vainqueur, c'est la perte de la liberté politique, c'est le commerce s'ouvrant des voies nouvelles et désertant la Méditerranée. Pour les seconds, c'est la toute-puissance d'un monarque absolu, c'est une administration déplorable, c'est l'épuisement causé par des guerres étrangères et définitivement malheureuses. Ce sont là des faits graves, qui ont dû exercer sur l'état de l'industrie agricole et manufacturière une action plus immédiate et plus puissante que les priviléges du clergé et la richesse des ordres monastiques.

« En général même on ne saurait demander compte à l'Eglise de l'infériorité de divers Etats catholiques aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Elle avait alors perdu toute influence sur le gouvernement temporel des sociétés; l'évêque du dehors, empiétant sur les attributions du véritable évêque, avait usurpé jusqu'aux fonctions purement spirituelles ; le clergé était soumis à la servitude royale. C'était la souveraineté monarchique, qui, à Madrid comme à Paris, s'élevait triomphante sur les ruines de tous les pouvoirs antérieurs, y compris le pouvoir ecclésiastique. Les prêtres et les moines avaient des richesses et des honneurs; mais rien de tout cela ne supplée la liberté qu'ils n'avaient pas. Ouvertement battue en brèche par les sectes protestantes, sourdement minée par l'ambition des princes, l'Eglise catholique laissait le monde marcher dans les voies qu'il s'était frayées. Attendant patiemment des jours meilleurs, où, après bien des déceptions, il prêterait de nouveau l'oreille à sa voix, elle se bornait à sa fonction principale, qui est de conserver le dogme ; elle avait abdiqué la direction de la chrétienté. Que les peuples ne fassent donc pas remonter jusqu'à elle la responsabilité des maux qu'ils ont pu souffrir pendant cette période ; le coupable qu'ils doivent en accuser n'est pas difficile à découvrir : c'est la monarchie absolue (1).

« Nous sommes arrivé au terme de notre travail. Nous voulions prouver que, loin de condamner les peuples à la pauvreté, l'esprit catholique était éminemment favorable aux progrès de l'agriculture, des manufactures et du

(1) Les observations que nous venons de faire ne s'appliquent qu'en partie aux États de l'Église. Pour exposer les causes historiques qui ont amené le dépérissement de l'agriculture dans plusieurs provinces de ces États, il faudrait plus de place que nous n'en avons ici. Nous dirons seulement que le népotisme contribua beaucoup à produire ce triste résultat. Les familles qui, aux XV[e] et XVI[e] siècles, durent à cet abus leurs titres et leurs richesses, se créèrent, surtout dans les environs de Rome, des domaines immenses qui furent soumis au régime des majorats. La possession du sol se concentra ainsi en un petit nombre de mains, et c'est de cet établissement de la grande propriété que date la dépopulation de la campagne romaine. Cette transformation de la propriété s'effectua d'autant plus aisément que les petits gentilshommes et les bourgeois trouvaient dans les fonds publics un placement avantageux pour leurs capitaux, et aimaient mieux mener à Rome la vie douce et commode de rentier que de garder leurs patrimoines et de surveiller la culture de leurs terres. Ranke, dans son *Histoire de la Papauté*, fournit sur ce sujet des renseignements précieux. En général, d'ailleurs, le proverbe allemand : Il fait bon vivre sous la crosse, ne peut avoir qu'une vérité relative. Qu'il valût mieux au moyen âge vivre sous le gouvernement paisible d'un évêque ou d'un abbé que sous la domination capricieuse et violente d'un baron féodal, le fait est certain ; mais d'un point de vue plus élevé, et en pure théorie, on ne saurait comprendre que la confusion des deux pouvoirs soit profitable à la prospérité des peuples. Si le glaive spirituel ne doit jamais être remis à des mains royales, le sceptre, d'autre part, ne saurait être placé entre des mains pontificales que par une exception à la règle commune. Cette exception, sans doute, est parfaitement justifiée, quand il s'agit de l'indépendance du Saint-Siége et des avantages qu'elle procure à toute la chrétienté ; mais il n'en est pas moins vrai que les populations peuvent en souffrir, et que leurs intérêts particuliers sont nécessairement sacrifiés quelquefois aux intérêts généraux de l'Église. Pour n'en citer qu'un exemple, la lourde dette qui grève les finances du Pape, et dont le poids pèse exclusivement sur les États pontificaux, provient, en grande partie, d'emprunts contractés il y a deux siècles pour combattre le protestantisme et pour les besoins de la cause catholique. C'est par des considérations de cette nature qu'on peut expliquer en partie la fâcheuse position de plusieurs provinces de l'État romain. (*Note de Feugueray.*)

commerce; nous croyons l'avoir établi par une double preuve, par la doctrine et par l'histoire.

» Il y aurait peut-être lieu maintenant de prouver que ce même esprit est la meilleure règle de l'*industrie* dont il peut être le mobile, qu'il donne à la prospérité matérielle des peuples le seul fondement qui soit solide, qu'il peut les mener à la richesse sans la leur faire acheter au prix du paupérisme et de l'immoralité. Mais cette tâche n'est plus la nôtre; c'est aux économistes chrétiens que revient le devoir de l'accomplir. Jamais plus grande mission ne fut offerte à des publicistes. Régler la concurrence, assurer le sort des salariés, faire cesser le duel incessant du capital et du travail, constituer l'*industrie* sur des bases plus morales, organiser le travail en un mot, toutes ces questions si magnifiques et si épineuses, qui les résoudra? Eux, ou personne. Radicalement impuissants à s'élever au-dessus de la critique, les économistes anglais, saint-simoniens, fouriéristes, remueront vainement tous ces problèmes. Qu'attendre d'hommes dépourvus de tous principes moraux arrêtés? A quels résultats peuvent aboutir des doctrines qui ne reconnaissent au travail d'autre mobile que la satisfaction des appétits, qu'on proclame comme la fin dernière de l'homme? L'exemple de l'Angleterre montre assez dans quel abîme tombent les sociétés qui ne vivent que par la perpétuelle excitation de tous les égoïsmes. Seuls, les économistes chrétiens peuvent tirer la science de l'impasse où elle est engagée. Connaissant les principes sur lesquels repose l'existence des sociétés, sachant que l'économie industrielle doit avoir ses racines dans l'économie morale qui est la vie même des nations, assignant au travail le seul mobile qui le rende profitable à tous, le devoir imposé par Dieu, ils trouvent d'abord dans la religion chrétienne un point de départ assuré. Mais les secours qu'elle leur offre ne se bornent pas là; la morale révélée leur indique aussi le but vers lequel leurs efforts doivent constamment tendre. Ce but n'est pas, comme dans l'économie politique anglaise, l'exagération fiévreuse d'une production illimitée qui ne tourne au profit que du petit nombre; il est plus grand et plus beau : c'est un accroissement continu et mesuré dans la masse des produits, et la distribution régulière et équitable qui doit en être faite entre les diverses classes de producteurs. Ce but, c'est l'amélioration de la conduite des classes pauvres, c'est le soulagement des faibles et la protection des déshérités, c'est l'incarnation dans le corps social des principes de justice et de charité que l'Evangile a révélés au monde, et qui, par une lente transformation, passent peu à peu de l'Eglise qui les enseigne dans l'Etat qui les applique.

« Que les économistes chrétiens poursuivent sérieusement l'œuvre qu'ils ont commencée, et les préjugés que nous avons combattus tomberont d'eux-mêmes. Tout le monde comprendra alors que, si l'Eglise est l'ennemie née de l'industrialisme, elle est la meilleure protectrice de l'*industrie*, et la religion chrétienne sera vengée des accusations insensées qu'on a lancées contre elle. Heureux, en attendant, si nous avons éclairé quelques esprits, et si nous leur avons montré comment la religion catholique se concilie avec l'accroissement de la richesse et les progrès de la production!

« Tout notre travail peut être résumé en deux mots. *Cherchez d'abord le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît*, est-il dit dans l'Evangile (*Matth.* VI, 33). Ces paroles, qui devraient être toujours présentes à l'esprit des économistes, sont la lumière de la politique chrétienne et le vrai secret de la prospérité des peuples. »

Ajoutons à l'appui de ce qu'a dit M. Feugueray des *industries* productives, agricoles et autres et du monachisme chrétien, les aveux suivants de deux auteurs qui ne sont pas suspects, puisque ce sont ceux-là mêmes dont nous avons cité, au mot CHRISTIANISME (LE) ET LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE, les anathèmes à la religion du Christ MM. Yves Guyot et Sigismond

Lacroix, dans leur *Histoire des Prolétaires*, histoire qui commence par donner à l'homme, comme M. Littré, le singe pour ancêtre, et qui ne renferme que des malédictions contre le *Christianisme* et la philosophie platonicienne, écrivent ce qui suit du couvent chrétien aux premiers temps du moyen âge :

« Un couvent de bénédictins, c'est une caserne où l'on travaille et où l'on prie.

« Mais le temps consacré au travail indique le caractère spécial des monastères d'Occident.

« Nous avons déjà dit : un monastère est une compagnie d'assurance ; ce n'est pas tout : un monastère est une compagnie industrielle et agricole.

« Certains travaux ne peuvent être faits que par grandes entreprises, réunissant une grande cohésion de forces. A ce moment (1), le crédit n'existait pas. La société par actions était inconnue. Les moines formaient cette société.

« La terre ne manquait point, les éléments à utiliser étaient à la disposition de tous. Mais l'homme isolé respectait le désert, le marais, la forêt, en sentant le défrichement au-dessus de ses forces, surtout avec le défaut de sécurité qui existait partout. Depuis César, les bois et les landes avaient regagné sur les terres cultivées, attestant, par cet envahissement, l'appauvrissement de la Gaule sous l'administration romaine et au milieu des guerres sans fin. Dans la seule partie septentrionale du pays des Bourguignons, on comptait au sixième siècle six grands déserts. La Savoie, la Suisse, la Belgique n'étaient qu'une forêt.

« Alors arrivaient les moines, comme font de nos jours, les pionniers américains ; ils choisissaient une vallée, un terrain propice à la culture ; ils se mettaient à l'œuvre, abattaient les bois, desséchaient les marais et fondaient une colonie agricole. Le terrain ne manquait pas : c'était l'association qui manquait. Les moines apportaient cette force, et faisaient ce que nul ne pouvait faire isolé.

(1) Les temps mérovingiens.

« C'est ainsi que nous voyons arriver en Armorique saint Brieux avec quatre-vingt-dix religieux. Ils explorent les bois, puis ils trouvent une vallée commode : ils rasent les taillis et les broussailles et la défrichent.

« Telio, moine breton, planta avec saint Sanson, aux environs de Dol, une forêt d'arbres fruitiers qui avait trois milles de long : c'est à lui qu'on fait remonter l'importation du pommier dans ce pays.

« Saint Fiacre, le patron des jardiniers, fit des défrichements dans la Brie.

« Il y a enfin la légende de l'abbé Théodulphe qui laboura pendant vingt-deux ans du matin au soir, et dont l'aiguillon planté en terre à un moment de repos, donna naissance à un arbre magnifique.

« D'autres moines se livraient à des travaux qui nécessitaient un grand concours de bras et de forces, une tradition intelligente que, dans ces moments d'éparpillement, les associations seules pouvaient perpétuer. Ceux-ci formaient des compagnies industrielles comme les précédents formaient des compagnies agricoles.

« Parmi les plus célèbres, se trouvent les frères pontifes, c'est-à-dire constructeurs de ponts. Ils osèrent en entreprendre la construction sur les rivières torrentielles du midi de la France. Leur principal établissement se trouvait au bord de la Durance. Ce furent eux qui jetèrent à travers le Rhône, le pont Saint-Esprit.

« Ils gagnèrent des sommes immenses dans de semblables entreprises, dont ils avaient le monopole ; mais alors ils se corrompirent, ils abandonnèrent le travail, ils ne pensèrent plus qu'à en jouir, et oubliant leurs traditions, ils disparurent peu à peu dévorés par leur propre prospérité. »

MM. Yves Guyot et Sigismond Lacroix expliquent ensuite ce qu'était une riche abbaye de ce temps-là. C'était tout un pays devenu productif. Exemple le polyptyque de l'abbé Irminon qui gouverna l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés sous Louis le Débonnaire. C'est une enquête détaillée sur les possessions, les droits,

la richesse de l'abbaye. C'est énorme : récompense naturelle de leurs travaux : les terres de l'abbaye s'étendaient sur un rayon de quarante lieues autour de Paris.

En résumé les moines du moyen âge se divisent en deux classes : les uns construisent ou conservent le fond intellectuel des nations; les autres construisent leur fond matériel et fabriquent les instruments de travail de leurs *industries* futures.

LE NOIR.

INDUSTRIE AGRICOLE (l') ET le CHRISTIANISME. (*Théol. mixt. scien. social. econ. et indust.*) — *Voyez, passim*, l'article précédent.

INDUSTRIES PRODUCTIVES (lois chrétiennes des.) (*Théol. hist. scien. social. écon. ind.*) — *V.* PRODUCTION et ECONOMIE SOCIALE.

INDUSTRIES COMMERCIALES (lois chrétiennes des.) (*Théol. mixt. scien. social. écon. ind.*) — *V.* ECHANGE (égal) et ECONOMIE SOCIALE.

INDUT, clerc revêtu d'une aube et d'une tunique, qui assiste et accompagne le diacre et le sous-diacre aux messes solennelles. Ce terme est d'usage dans l'Eglise de Paris.

BERGIER.

INÉGALITÉ. Rien n'est plus sensible que l'*inégalité* qui est entre les hommes, 1° à l'égard des qualités naturelles, soit du corps soit de l'esprit; 2° quant à la mesure des plaisirs et des souffrances; 3° quant au degré des inclinations bonnes ou mauvaises; 4° l'état de société a fait naître une nouvelle source d'*inégalité* entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent; 5° la mesure des grâces et des secours surnaturels que Dieu accorde aux particuliers ou aux différentes nations n'est pas la même.

De savoir si l'*inégalité* des conditions, qui résulte nécessairement de l'état de société entre les hommes, est conforme ou contraire au droit naturel, avantageuse ou pernicieuse à l'humanité en général, c'est une question qui appartient plutôt à la philosophie morale et à la politique qu'à la théologie, et que tout homme sensé peut aisément résoudre. L'essentiel pour un théologien est de prouver que l'*inégalité* des grâces ou des secours surnaturels que Dieu distribue aux hommes ne déroge en rien à sa justice ni à sa bonté souveraine.

Une des objections les plus communes que font les déistes contre la révélation est de soutenir que si Dieu accordait à un peuple quelconque des lumières, des grâces, des secours de salut qu'il refuse aux autres, ce serait une injustice, un trait de partialité et de malice. C'est à nous de leur démontrer le contraire.

1° Parmi les qualités naturelles à l'homme, il y en a certainement plusieurs qui peuvent contribuer à le rendre plus vertueux ou moins vicieux. Un esprit juste et droit, un fond d'équité naturelle, un cœur bon et compatissant, des passions calmes, sont certainement des dons très-précieux de la nature; les déistes sont forcés de convenir que c'est Dieu qui en est l'auteur. Un homme qui les a reçus en naissant a donc été plus favorisé par la Providence que celui qui est né avec les défauts contraires. Il n'est point de déiste qui ne se flatte d'avoir plus d'esprit, de raison, de connaissance, de sagacité et de droiture, qu'il n'en attribue aux sectateurs de la religion révélée. Si ces dons naturels ne peuvent pas contribuer directement au salut, ils y servent du moins indirectement, en écartant les obstacles. Il en est de même des secours extérieurs, tels qu'une éducation soignée, de bons exemples domestiques, la pureté des mœurs publiques, de bonnes habitudes contractées dès l'enfance, etc. Les déistes soutiendront-ils qu'un homme né et élevé dans le sein d'une nation chrétienne n'a pas plus de facilité pour connaître Dieu et pour apprendre les devoirs de la loi naturelle, qu'un Sauvage né au fond des forêts et élevé parmi les ours?

De deux choses l'une : ou il faut qu'un déiste prétende, comme les athées, que cette *inégalité* de dons naturels ne peut être l'ouvrage d'un

Dieu juste, sage et bon, que c'est l'effet du hasard, qu'ainsi l'existence et la providence de Dieu sont des chimères; ou il est forcé de convenir que cette inégale distribution n'a rien de contraire à la justice, à la sagesse, à la bonté divine. Cela posé, nous demandons pourquoi la distribution des grâces et des secours surnaturels, faite avec la même *inégalité*, déroge à l'une ou à l'autre de ces perfections. Ou le principe des déistes est absolument faux, ou ils sont réduits à professer l'athéisme et à blasphémer contre la Providence.

Saint Augustin, *L. de Corrept. et Grat.*, c. 8, n. 19, soutient avec raison contre les pélagiens que les dons naturels, soit du corps soit de l'âme, et les dons surnaturels de la grâce, sont également gratuits, également dépendants de la bonté seule de Dieu.

Puisque Dieu, sans blesser en rien sa justice, sa sagesse ni sa bonté infinie, peut faire plus de bien à un particulier qu'à un autre, soit dans l'ordre naturel soit dans l'ordre surnaturel, nous prions les déistes de nous dire pourquoi il ne peut et ne doit pas faire de même à l'égard de deux nations différentes : voilà un argument auquel ils n'ont jamais essayé de répondre.

De là même il s'ensuit évidemment que la bonté de Dieu ne consiste point à faire du bien à toutes ses créatures également et au même degré, mais à leur en faire à toutes plus ou moins, selon la mesure qu'il juge à propos. Il n'est point de la sagesse divine de les conduire toutes par la même voie, par les mêmes moyens et de la même manière, mais de diversifier à l'infini les routes par lesquelles il les fait marcher vers le terme; sa justice n'est point astreinte à leur départir à toutes des secours également puissants et abondants, mais à ne demander compte à chacune que de ce qu'il lui a donné.

Dans tout cela, il n'y a point d'aveugle prédilection, puisque Dieu sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait, sans être obligé de nous en rendre compte; point de partialité, puisque Dieu ne doit rien à personne, et que ses dons, soit naturels soit surnaturels, sont également gratuits; point de haine ni de malice, puisque Dieu fait du bien à tous, n'abandonne, n'oublie, ne délaisse absolument personne. Il est absurde de dire qu'un bienfait moindre qu'un autre est une preuve de haine.

2° Dans toutes leurs objections, les déistes raisonnent comme si les grâces que Dieu accorde à tel peuple diminuaient la portion qu'il destine à un autre et lui portaient préjudice. C'est une absurdité. La révélation, les connaissances, les secours que Dieu a daigné accorder aux Juifs, n'ont pas plus dérogé à ce qu'il a voulu faire en faveur des Chinois, que les grâces départies à saint Pierre n'ont nui à celles que Dieu destinait à saint Paul.

A la vérité, Dieu nous a fait connaître ce qu'il a opéré en faveur des Juifs, et il ne nous a pas révélé de même ce qu'il a donné ou refusé aux Indiens et aux Chinois : qu'avons-nous besoin de le savoir? L'Ecriture sainte se borne à nous assurer que Dieu a soin de tous les hommes, qu'il les gouverne et les conduit tous, que ses miséricordes sont répandues sur tous ses ouvrages, etc. C'en est assez pour nous tranquilliser. *Voyez* GRACE, § 2.

De même Dieu fait connaître à chacun de nous, par le sentiment intérieur, les grâces particulières qu'il nous accorde; mais il ne nous dévoile point en détail ce qu'il fait à l'égard des autres hommes, parce que cette connaissance ne nous est pas nécessaire. Autant il y aurait d'ingratitude à nous plaindre de ce que Dieu favorise peut-être plus que nous certaines âmes, autant il y a de démence à trouver mauvais qu'il n'ait pas traité les Nègres ou les Lapons de la même manière qu'il a traité les juifs et les chrétiens.

3° Selon la faible mesure de nos connaissances, il nous paraît impossible que Dieu accorde à tous les hommes une égalité parfaite de dons naturels. Si les forces, les talents, les ressources étaient égales dans les divers individus, sur quoi serait fondée la société? Nos besoins inégaux et de

différente espèce sont les plus forts liens qui nous unissent : si ces besoins mutuels étaient absolument les mêmes, comment un homme pourrait-il en secourir un autre? Or, en y regardant de près, nous verrons que l'*inégalité* des dons naturels entraîne nécessairement celle des faveurs surnaturelles. Dieu compense souvent les uns par les autres; il conduit l'ordre de la grâce comme il régit celui de la nature, et sa divine sagesse ne brille pas moins dans le premier que dans le second.

Comme la société naturelle et civile entre les hommes est fondée sur leurs besoins mutuels et sur les secours qu'ils peuvent se prêter réciproquement, ainsi la société religieuse est fondée sur les divers besoins surnaturels et sur l'*inégalité* des dons. L'un doit instruire, parce que les autres sont ignorants ; il doit prier pour tous, parce que tous ont besoin de grâces ; tons doivent donner bon exemple, parce que tous sont faibles, sujets à tomber, aisés à se laisser entraîner au torrent des mauvaises mœurs. Si les dons, les grâces, les lumières, étaient également répartis, où seraient les occasions de faire de bonnes œuvres ? Ainsi, dans l'ordre surnaturel comme dans la société civile, le précepte de saint Paul a lieu: *Que votre abondance supplée à l'indigence des autres*. Telle est la loi de la charité.

La principale grâce que Dieu ait faite aux Juifs a été de leur envoyer son Fils, de les rendre témoins de ses miracles, de ses vertus, de sa mort et de sa résurrection. Pour contenter les incrédules, dans combien de lieux du monde, et combien de fois aurait-il fallu que Jésus-Christ prêchât, mourût et ressuscitât ?

Il n'y a pas moins d'absurdité à prétendre que Dieu ne peut pas accorder un moyen de salut à une nation, sans le donner de même à toutes les autres, qu'à soutenir qu'il ne peut pas faire une grâce personnelle à tel homme, sans la départir aussi à tous les autres hommes ; qu'il ne peut pas opérer dans un temps ce qu'il n'a pas fait dans un autre, nous gratifier aujourd'hui d'un bienfait dont il avait privé nos pères. Tel est cependant le principal fondement du déisme.

Vainement les incrédules disent que Dieu est le créateur, le père, le bienfaiteur de tous, que tous doivent lui être également chers, qu'il n'est pas moins le Dieu des Lapons ou des Caraïbes que celui des Juifs et des chrétiens. Conclurons - nous de là, comme les athées : Donc ce n'est pas Dieu qui a fait naître tel peuple avec de l'esprit et des talents, pendant que tel autre est stupide ; qui a placé l'un sous les feux de l'équateur, l'autre sur les glaces du pôle, d'autres dans des climats tempérés et plus heureux ; qui accorde une longue vie à quelques-uns, pendant que les autres meurent au sortir de l'enfance? Il est le père de tous, mais, pour le bien de sa famille, il est nécessaire que tous ne soient pas traités de même : ce serait le moyen de les faire tous périr.

Le grand reproche des déistes est que la révélation et les autres grâces faites aux Juifs les ont rendus orgueilleux, leur ont inspiré du mépris et de la haine contre les autres peuples.

Nons pourrions répondre que l'orgueil national est la maladie de tous les peuples anciens et modernes. Les Grecs méprisaient tous ceux qu'ils nommaient Barbares. Julien soutient que les Romains ont été plus favorisés du ciel que les Juifs, et plusieurs incrédules sont du même avis. Les Chinois se regardent comme le premier peuple de l'univers, et la haute sagesse des déistes leur inspire beaucoup de mépris pour les croyants, et saint Paul demande à tous: *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu ?*

Dieu avait pris assez de précautions pour prévenir et pour réprimer la vanité nationale des Juifs .Moïse leur déclare que Dieu ne les a point choisis à cause de leur mérite personnel, puis qu'il y a autour d'eux des nations plus puissantes qu'eux, ni à cause de leur bon caractère, puisqu'ils ont toujours été ingrats et rebelles. Il leur dit que les miracles opérés en leur faveur n'ont pas été faits pour eux seuls, mais pour apprendre aux nations voisines que Dieu est le seul Seigneur ; que si Dieu leur accorde

ce qu'il leur a promis, malgré leur indignité, c'est afin de ne pas donner lieu à ces nations de blasphémer contre lui. Les prophètes n'ont cessé de le répéter. Jésus-Christ a souvent reproché aux Juifs que les païens avaient plus de foi et de docilité qu'eux, et saint Paul s'attache encore à rabaisser leur orgueil. Le langage constant de nos livres saints est que les bienfaits de Dieu sont pour nous un motif d'humilité et non de vanité.

Un déiste anglais soutient qu'il n'y a point de comparaison à faire entre la distribution des dons naturels et celle des grâces surnaturelles. L'*inégalité* des premiers dans les créatures, dit-il, contribue à l'ordre de l'univers et au bien du tout ; mais l'*inégalité* des grâces n'est bonne à rien qu'à faire manquer la fin générale pour laquelle Dieu a créé les hommes, qui est le bonheur éternel.

Cette observation est fausse à tous égards. 1° Nous avons vu que parmi les dons naturels il en est plusieurs qui peuvent contribuer, du moins indirectement, au salut ; leur *inégalité*, selon le principe de notre adversaire, ne serait donc bonne qu'à faire manquer le salut. 2° L'*inégalité* des grâces surnaturelles impose à ceux qui en ont reçu le plus l'obligation de travailler au salut de ceux qui en ont reçu le moins, par la prière, par les instructions, par le bon exemple ; elle contribue donc au bien de tous, comme l'*inégalité* des dons naturels. Aussi saint Paul compare l'union et la dépendance mutuelle qui doit régner entre les fidèles, à celle qui se trouve entre les membres de la société civile et entre les différentes parties du corps humain. *Ephes.*, c. 4, ℣ 16. 3° Il est faux que l'*inégalité* des grâces puisse faire manquer le salut à un seul homme, puisque Dieu ne demande compte à chacun que de ce qu'il lui a donné. Dieu accorde assez de grâces pour rendre le salut possible à tous. Aucun ne sera réprouvé pour avoir manqué de grâces : c'est la doctrine formelle des livres saints. *Voyez* GRACE, § 2.

BERGIER.

INERTIE (force d'). (*Théol. mixt. philos. et scien. phys.*) — La matière n'est qu'actions et réactions ; il n'y a point la matière pure et nue ; or, comme action et réaction supposent une force, et que toute force est esprit, c'est-à-dire simple, la matière elle-même se résout dans l'esprit. Soyez donc matérialistes ! être matérialiste, c'est faire tout de ce qui n'est rien.

La propriété de l'*inertie* est bien, de toutes les propriétés de la matière, celle qui dirait le mieux sa nature passive au sens absolu ; or, malgré la répugnance des savants de second ordre à associer ces deux mots *force* et *inertie*, les plus profonds physiciens ont été poussés à qualifier cette propriété de *force d'inertie*, en sorte qu'en allant au fond de l'analyse, ils n'ont plus trouvé que la *force*, et que la matière, ainsi analysée dans son *inertie* même, est redevenue de l'immatérialité, de l'esprit, de la vie, de la force. Écoutons Newton.

« La force qui réside dans la matière, (*Vis insita*) est le pouvoir qu'elle a de résister. Le corps exerce cette force toutes les fois qu'il s'agit de changer son état actuel de mouvement, et on peut alors la considérer sous deux aspects différents : ou comme résistante, en tant que le corps s'oppose à la force qui tend à lui faire changer d'état ; ou comme impulsive, en tant que le même corps fait effort pour changer l'état de l'obstacle qui lui résiste. Ainsi on peut donner à la force qui réside dans le corps, le nom très-expressif de *force d'inertie*. »

Vous le voyez, l'*inertie* elle-même de la matière n'est pas la mort, c'est la vie, c'est l'esprit, c'est l'âme ; il n'y a que de la vie ; la mort n'est pas, ni, par là même, la matière absolue, qui serait la mort, l'ombre complète, la nuit, une négation pure.

Aussi trouve-t-on toujours le mouvement dans la matière réduite aux plus fines molécules. On qualifie le mouvement brownien de mouvement mécanique pur ; qu'importe ? n'est-ce pas toujours une révélation de la force, comme l'*inertie* elle-même en est une autre ?

Supposez un bloc de matière, petit

ou gros, grain de poussière, ou l'ensemble des mondes, dans le vide absolu, dans le rien. Ou il se remuera, ou il sera parfaitement immobile; s'il se remue, c'est une vie, c'est une force. S'il est immobile, ou bien il présentera quelque résistance à une force qui fera effort sur lui pour lui donner le mouvement, ou il n'opposera à cette force aucune résistance; s'il fait résistance à la force, c'est encore une force; car il n'y a qu'une force qui puisse résister à une force; et s'il n'oppose aucune résistance, en sorte que la force n'ait besoin d'aucun acte pour le mobiliser, en d'autres termes ne trouve rien contre son effort, ce n'est rien. Voilà donc que la matière, dans son essence d'*inertie,* se réduit à rien, si elle n'est pas une force.

Tout est force et vie; et les forces ou vies sont de tous les degrés de puissance, à commencer par le grain de sable, et à finir par Dieu, la force absolue, l'esprit absolument pur, en passant par le minéral, qui se cristallise, par le végétal, qui se développe, par l'animal qui sent, par l'homme qui pense, et par l'ange qui est esprit plus pur encore. Oui, tout est esprit plus ou moins pur; et le matérialisme de nos positivistes modernes étant l'explication de tout par la matière, n'est que l'explication de la vie par la mort, de la lumière par l'ombre, de ce qui est par ce qui n'est pas, de tout par rien.

Le positivisme s'est rendu justice à lui-même, en se qualifiant, en Russie et en Allemagne, de *nihilisme.*

LE NOIR.

INFAILLIBILISTES (1). On a quelquefois donné ce nom à ceux qui soutiennent que le Pape est infaillible,

(1) Si l'on veut appeler *infaillibilistes* ceux qui croient à l'infaillibilité du pape, il faudra donner à ceux qui la rejettent, le nom de *faillibilistes.* Ce nom leur conviendrait à plusieurs égards; car on pourrait les appeler *faillibilistes,* soit parce qu'ils nient l'infaillibilité du souverain pontife, soit parce l'on ne peut la nier, sans être forcé de nier l'infaillibilité même de l'Église.

A l'article GALLICAN, nous avons déjà rapporté quelques preuves de l'infaillibilité du souverain pontife. Ici nous citerons les textes de l'Evangile, renvoyant à l'article PAPE les preuves tirées de la tradition. On distingue dans le nouveau Testament trois sortes de promesses touchant l'enseignement de la foi: les unes faites à Pierre, les autres faites au collége des apôtres, et d'autres qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Église. Voici comment le cardinal Litta explique ces promesses.

« Jésus-Christ dit à Pierre seul, en présence des apôtres: « *Simon, Simon, voilà que Satan a* » *demandé de vous cribler,* » c'est-à-dire de cribler Pierre et les apôtres, *ut criblaret vos*: c'est un danger commun à tout le collége des apôtres. Et quel sera le secours que Jésus-Christ a préparé Le voici: « Mais j'ai prié pour toi: *Ego autem* » *rogavi pro te;* afin que ta foi ne manque ja-» mais, et après ta conversion tu dois affermir tes » frères: *Confirma fratres tuos.* » Cette promesse regarde l'enseignement de la foi. Une autre promesse, qui a le même objet, comme il est évident, et comme je le prouverai dans la suite, est contenue dans ces paroles: « Tu es Pierre, et sur cette » pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Enfin, une autre promesse sur le même objet est comprise dans le devoir qu'il a imposé à Pierre, en lui disant: « Sois le pasteur de mes agneaux, le pasteur de mes brebis: » *Pasce agnos meos, pasce oves meas.* Voilà les promesses faites à Pierre seul.

» Il y en a d'autres faites à tout le collége des apôtres, y compris Pierre qui en était le chef et le pasteur: « Allez, prêchez l'Evangile à tout l'univers, » enseignez à toutes les nations à observer mes » commandements. Je vous enverrai le Saint-Es-» prit, qui vous enseignera toute vérité. Voilà que » je suis avec vous jusqu'à la consommation des » siècles. » Dans ces promesses faites au collége des apôtres, si je veux saisir tout l'ensemble du plan, il faut que je ne perde pas de vue deux observations: la première, que non-seulement elles sont communes à Pierre qui était dans ce collége, mais encore qu'elles sont faites à ce collége en tant qu'il est uni à Pierre, déjà nommé pour son chef et son pasteur; la seconde, que ces promesses ne doivent pas détruire les autres faites à Pierre seul, mais plutôt s'accorder avec elles.

» Enfin, il y a des promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Église. « Sur cette pierre » je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne » prévaudront pas contre elle; » ce qui peut s'entendre qu'elles ne prévaudront pas contre la pierre sur laquelle est bâtie l'Eglise, ou contre l'Eglise: et cela revient au même, comme je vous le montrerai plus tard. « Voilà que je suis avec vous » jusqu'à la consommation des siècles. Les brebis » écoutent la voix du pasteur et le suivent, parce » qu'elles connaissent sa voix. Mes brebis écoute-» ront ma voix, et il n'y aura qu'un seul bercail et » un seul pasteur. » On doit rapporter au même objet la prière de Jésus-Christ après la dernière cène, non-seulement pour ses apôtres, mais encore pour tous ceux qui doivent croire à l'Evangile....... « afin que tous soient une seule chose, comme vous, » mon Père, en moi, et moi en vous; qu'eux aussi » soient une seule chose en nous. Qu'ils soient une » seule chose comme nous: *Ut omnes unum sint,* » *sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi* » *in nobis unum sint... Ut sint unum sicut et nos* » *unum sumus.* » Or, le principal objet de cette union est l'unité de la foi: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

» Réunissons toutes ces promesses, et tâchons d'en faire résulter le plan sur lequel est établi l'enseignement de la foi. Souvenons-nous que ce plan doit embrasser toutes les promesses et être d'accord avec l'accomplissement de toutes et de

c'est-à-dire que quand il adresse à toute l'Eglise un jugement dogmatique, une décision sur un point de doctrine, il ne peut pas se faire que

chacune d'elles. Mais je trouve déjà ce plan tout fait par les paroles de Jésus-Christ.

» Il s'élève des questions sur la foi ; je cherche une autorité enseignante pour m'éclairer. Voià que j'entends la voix de Pierre, qui prononce son jugement. Ici je demande : Puis-je craindre quelque erreur dans ce jugement ? Pour former un tel doute, il faudrait oublier que c'est en vain que Satan a demandé de cribler les apôtres ; car Jésus-Christ a prié pour Pierre, afin que sa foi ne manque pas. Je ne peux pas craindre non plus que Jésus-Christ ait manqué son but, lorsqu'il a choisi Pierre pour affermir ses frères, lorsqu'il l'a choisi pour la pierre sur laquelle il a bâti son Eglise : il a promis que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, ce qui affermit également la pierre et l'édifice, puisque si la pierre venait à chanceler l'édifice ne serait pas solide non plus ; enfin Jésus-Christ n'a pas manqué son but, en le choisissant pour pasteur des agneaux et des brebis. Si le pasteur s'égarait, irais-je demander aux brebis quel est le chemin du salut ?

» J'entends la voix du collége des apôtres. Quand je dis la voix du collége des apôtres, la voix de Pierre y est aussi, et même c'est la voix de leur chef et de leur pasteur. Ici, demanderai-je encore : Puis-je craindre quelque erreur dans ce jugement ? Eh ! ne voyez-vous pas que j'ai pour me rassurer les mêmes promesses faites à Pierre, et de plus toutes celles qui ont été faites au collége des apôtres ?

» Mais ici vous pourriez me faire deux questions. La première est celle-ci : N'êtes-vous pas plus sûr dans le dernier cas, où vous avez pour garant les promesses faites à Pierre et de plus celles qui ont été faites aux apôtres, que dans le premier, où Pierre seul aurait parlé, et où vous n'auriez que les promesses qui lui ont été faites ?

» Avant de vous répondre, permettez-moi de vous demander s'il peut y avoir une assurance plus grande que celle qui dérive d'une promesse de Dieu ? Vous me répondrez sans doute qu'une promesse de Dieu donne la plus grande assurance qu'on puisse imaginer : et moi j'ajoute qu'une seule promesse de Dieu ne me donne pas moins d'assurance que cent promesses de sa part. Je suis convaincu que quand Dieu daigna multiplier ses promesses à Abraham, il ne le fit que pour s'accommoder à la faiblesse des hommes. Car de la part de Dieu une seule promesse a tant de stabilité et de sûreté, qu'il ne peut y en avoir de plus grande. Ne croyez pas cependant que ces promesses faites au collége des apôtres soient inutiles, parce que non-seulement elles ont pour objet de raffermir notre faiblesse, mais encore elles ont un autre but particulier, que je vous montrerai dans la suite.

» Quant à la seconde question, je ne veux pas que ce soit vous qui me la fassiez, parce qu'elle est absurde. Je la fais moi-même uniquement pour éclaircir nos recherches. Cette voix du collége des apôtres peut-elle être différente de la voix de Pierre ? Vous sentez tout de suite l'absurdité de la question, parce que la voix de Pierre ne peut pas se séparer de la voix de ce collége. On ne peut pas non plus supposer cette différence. Car alors il y aurait deux voix : l'une serait celle de Pierre, qui est le chef, et l'autre la voix des apôtres, qui sont les membres du collége ; cette voix ne pourrait donc pas s'appeler la voix du collége des apôtres.

« On pourrait peut-être faire plutôt une autre question, qui elle-même ne vaut pas grand'chose : Peut-il arriver que la voix de Pierre reste seule, isolée et différente de la voix de tous les apôtres ? Je réponds que cela n'est pas possible, et j'ai pour garant de ma réponse les promesses faites à Pierre, au collége des apôtres, et celles qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

» A Pierre, parce que dans cette supposition il cesserait d'être la pierre fondamentale, car une pierre isolée ne peut pas s'appeler le fondement ; il cesserait aussi d'être pasteur, car le pasteur suppose un troupeau.

» Au collége des apôtres, parce que cette supposition ne peut pas s'accorder avec les promesses. En effet, j'entends d'un côté une promesse à Pierre que sa foi ne manquera pas, de l'autre côté une promesse aux apôtres, y compris Pierre, que Jésus-Christ sera avec eux jusqu'à la consommation des siècles, que le Saint-Esprit leur enseignera toute vérité. C'est Dieu qui a fait toutes ces promesses ; c'est Dieu qui assure la foi de Pierre ; c'est Dieu qui promet sa présence et l'assistance du Saint-Esprit aux apôtres. Mais Dieu ne peut pas être contraire à lui-même. Le Saint-Esprit est l'esprit de vérité : la vérité est une ; un seul Dieu, une seule foi : *Unus Dominus, una fides.*

» Il ne peut donc pas y avoir ici deux voix différentes, mais une seule voix : la voix de la vérité et de la foi.

» Enfin, les promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise ; car dans cette supposition l'Eglise serait séparée de la pierre fondamentale, les portes de l'enfer prévaudraient, Jésus-Christ aurait abandonné son Eglise, les brebis ne suivraient plus, n'écouteraient plus le pasteur, et on ne trouverait plus cette unité pour laquelle Jésus-Christ a prié son Père éternel.

» De tout ceci je tire cette conséquence : l'enseignement de Pierre par rapport à la foi n'est jamais sujet à l'erreur, n'est jamais ni différent ni séparé de l'enseignement du collége des apôtres ; et ces deux enseignements n'en font qu'un. »

Tel est le plan de l'enseignement de la foi que Jésus-Christ a placé dans son Eglise. « En lisant l'histoire ecclésiastique, et notamment ce qui concerne les conciles et les hérésies, vous aurez la satisfaction de voir ce plan s'exécuter à la lettre ; vous verrez quelquefois une quantité plus ou moins grande d'évêques opposés au jugement de Pierre et du corps épiscopal, qui ne font ensemble qu'un seul jugement et un seul enseignement ; mais ce malheur qui peut arriver, et que Jésus-Christ a prédit, ne portera aucune atteinte ni aucun changement au plan et aux promesses de Jésus-Christ ; car l'enseignement, le jugement de Pierre ne sera jamais seul et isolé, mais il aura toujours avec lui une partie des évêques. Cette partie, unie au successeur de Pierre, formera le véritable corps épiscopal de l'Eglise catholique, celui qui succède aux droits et aux promesses qui appartiennent au collége des apôtres. Les autres évêques qui sont dissidents, ou se soumettront à ce jugement, et alors ils feront partie du même corps ; ou s'ils refusent de se soumettre ils n'y appartiendront plus. Dans tous les cas sera vérifié l'oracle de Jésus-Christ, qu'il n'y aura qu'un seul bercail et un seul pasteur : *Fiet unum ovile et unus pastor.*

» Ce qui a fait penser à quelques-uns que l'infaillibilité du pape n'était pas certaine, ce sont les ténèbres qu'on a répandues sur cette question... Eh certes ! tant qu'on l'embrouillera, on pourra dis

cette décision soit fausse ou sujette à l'erreur. C'est le sentiment commun des théologiens ultramontains; Bellarmin, Baronius et d'autres l'ont

puter. Si ceux qui soutiennent l'infaillibilité du pape partent de la supposition que son jugement soit en opposition avec celui de l'Eglise, pour décider lequel des deux doit prévaloir, ils bâtissent sur une hypothèse qui se détruit d'elle-même, et qui d'ailleurs est contraire à toutes les promesses de Jésus-Christ.

» Mais cela n'empêche pas que l'infaillibilité du pape ne soit très-certaine, et au point que ceux mêmes qui la nient sont forcés d'en convenir, si on les oblige à s'expliquer.

» Je leur demanderai: Croyez-vous à l'infaillibilité de l'Eglise? Ils me répondront tout de suite : Eh! qui en peut douter? dès que l'Eglise a parlé, il n'y a plus de doutes ni de questions. Eh bien! ajouterai-je, dans cette voix de l'Eglise, comptez-vous la voix du pape? S'ils sont catholiques, ils devront répondre que oui. Mais cette voix du pape, pouvez-vous la séparer de la voix de l'Eglise? Répondez oui ou nom.

» Si vous répondez oui, alors je vous dis que la voix qui reste n'est plus la voix de l'Eglise. De même que, séparant la voix de Pierre de celle du collége des apôtres, la voix qui reste est la voix des membres de ce collége, mais jamais la voix du collége : ainsi, si vous séparez la voix du chef de l'Eglise de la voix de l'Eglise, la voix qui restera sera la voix des membres l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise.

» Si vous répondez non, alors je continue. Ou la voix du pape sera différente, ou elle sera la même que celle de l'Eglise. Si elle est différente, c'est comme si elle était séparée. Ce ne sera pas une seule voix, mais deux voix différentes; l'une sera la voix du chef de l'Eglise, et l'autre la voix des membres de l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise. Il faut donc que la voix de l'Eglise, pour être telle, soit la même que la voix du pape : vous ne pouvez donc croire à l'Eglise, sans croire à l'infaillibilité du pape.

» Mais, direz-vous, ce n'est pas ainsi que je l'entends. Je crois bien que la voix de l'Eglise et la voix du pape finiront par être une seule voix : mais, en attendant, il peut arriver que le pape fasse une décision sur un point de foi, et que l'Eglise décide d'une autre manière. Comme l'Eglise est infaillible parce qu'elle est dirigée par l'assistance du Saint-Esprit que Jésus-Christ lui a promise, vous verrez que le pape sera ramené à la décision de l'Eglise, et alors le jugement qui sera porté sera un seul et même jugement.

» Je vous entends; mais n'allez pas si vite dans vos conclusions, parce que je ne pourrais pas vous suivre. Vous faites donc la supposition que le pape a décidé une question de foi, et que l'Eglise la décidera différemment. Avant de tirer la conclusion, examinons un peu.

» Je déclare d'avance que ce n'est que pour m'accommoder à votre raisonnement, que je me vois obligé de supposer que le jugement du pape soit seul, isolé et différent de celui de tous les évêques. Car vous sentez bien que si le pape avait dans son sentiment un nombre plus ou moins grand d'évêques, ce serait dans ce nombre d'évêques unis au pape que je trouverais l'Eglise et son jugement.

» Il faut donc supposer le pape seul avec sa décision d'un côté, et de l'autre tous les évêques avec une autre décision. Avant de tirer la conclusion, voyons un peu qui, des évêques ou du pape, aurait plus de droit de ramener les autres à son jugement.

» Si vous dites que ce sont les évêques qui ont ce droit parce que l'Eglise est infaillible et que l'assistance du Saint-Esprit lui est promise, je vous prierai de faire attention que ces évêques ne sont pas l'Eglise lorsqu'ils ne se trouvent pas unis au chef de l'Eglise, et que leur jugement n'est pas celui de l'Eglise lorsqu'il n'est pas uni avec le jugement du pape; que ces évêques n'ont plus aucun droit ni à l'infaillibilité ni à l'assistance du Saint-Esprit, puisque ces promesses de Jésus-Christ ont été faites au collége des apôtres unis à Pierre, et que ces promesses ne détruisent pas les autres faites à Pierre seul.

» Au contraire, dans la supposition dont vous avez parlé, je pourrais plutôt faire valoir les droits du pape, pour ramener les évêques à son jugement; parce qu'il est plus dans l'ordre que le chef ramène les membres, et le pasteur les brebis, et parce que le pape aurait toujours en sa faveur les promesses faites à Pierre seul. Mais ne craignez rien; je ne veux tirer aucun avantage du cas que vous supposez. Je dis même que ce cas est impossible, parce qu'il est contraire à toutes les promesses de Jésus-Christ. Je soutiens que le jugement du pape ne sera jamais seul et isolé, et qu'il aura toujours un nombre plus ou moins grand d'évêques avec lui. C'est dans le nombre uni au pape que je reconnais l'Eglise, l'assistance du Saint-Esprit, les droits et promesses accordés au collége des apôtres.

» Comment donc, me direz-vous; le jugement de l'Eglise ne cesse pas de l'être, parce qu'une quantité d'évêques seraient d'un avis opposé: et pourquoi cesserait-il d'être jugement de l'Eglise et d'en avoir l'autorité, parce que le jugement du pape serait différent?

» Je ne suis pas obligé de répondre à cette question qui roule toujours sur la supposition d'un cas qui ne peut pas arriver; mais cependant je réponds. Pourquoi? parce que Jésus-Christ a voulu donner un chef à son Eglise; parce que les promesses ont été faites à une Eglise qui a un chef; parce que si vous lui ôtez ce chef, je ne reconnais plus l'Eglise de Jésus-Christ.

» Pourquoi? parce que vous pouvez séparer du corps une partie de ses membres; mais vous ne pourrez pas en séparer le chef.

» Pourquoi? parce que vous pouvez ôter d'un édifice les autres pierres, mais jamais la pierre fondamentale sur la quelle il est bâti.

» Pourquoi? parce que vous pouvez séparer du troupeau quelques brebis, mais jamais le pasteur.

» Voilà ma réponse. Mais je dis toujours que le cas que vous supposez est impossible. Le seul cas qui est possible et qui est arrivé, c'est de voir le pape avec un grand nombre d'évêques d'un côté, et un nombre d'évêques sans le pape de l'autre. Et alors où est l'Eglise? Saint Ambroise l'a dit en quatre mots : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*; où est Pierre là est l'Eglise; et sans doute aussi, où est le successeur de Pierre, là est l'Eglise.

» Vous voyez qu'on ne peut pas séparer le jugement du pape, de celui de l'Eglise, qu'il ne peut jamais y avoir deux jugements, l'un du pape, l'autre de l'Eglise, et que le jugement du pape et celui de l'Eglise ne sont qu'un seul et même jugement. Alors je n'ai plus besoin de vous apporter les preuves de l'infaillibilité du pape; il me suffit que vous m'accordiez l'infaillibilité de l'Eglise, et voici mon argument.

» Le jugement du pape et celui de l'Eglise ne sont qu'un seul et même jugement:

soutenu de toutes leurs forces ; D. Matthieu Petit-Didier, bénédictin, a publié un traité sur ce sujet en 1724. Mais ce sentiment n'est pas reçu en France (1). L'assemblée du clergé, en 1682, a posé pour maxime que, « dans les questions de foi, le souverain pontife a la principale part, » et que ses décrets concernent toutes » les Eglises ; mais que son jugement » n'est pas irréformable, jusqu'à ce » qu'il soit confirmé par l'acquiescement de l'Eglise. »

M. Bossuet a soutenu et prouvé cette maxime avec toute l'érudition et la force dont il était capable. *Defensio Declarat. Cleri gallic.*, 2. part. l. 12 et suiv. Il a fait voir :

1° Que tel a été le sentiment du concile général de Constance (2), lorsqu'il a décidé, sess. 5, « qu'en » qualité de concile œcuménique, il

» Or, le jugement de l'Eglise est infaillible ;

» Donc le jugement du pape l'est aussi.

» Cela posé, vous ne pouvez pas croire à l'infaillibilité de l'Eglise, sans croire en même temps à l'infaillibilité du pape. » *Lettre sur les quatre Articles dits du Clergé de France*, par le cardinal Litta, édition de l'an 1826. GOUSSET.

(1) Nous avons prouvé à l'article GALLICAN, que la doctrine de l'infaillibilité était, même en France, généralement suivie avant l'assemblée de 1682 ; et que, même depuis cette époque, la fameuse déclaration des quatre articles n'a jamais pu réunir les suffrages de tous les catholiques français. *Voyez* l'article GALLICAN. GOUSSET.

(2) L'assemblée de 1682 déclare que l'église gallicane n'approuve pas qu'on révoque en doute l'autorité des décrets du concile de Constance, ou qu'on le réduise au seul cas de schisme. Elle prétend aussi qu'en ce sens ils ont été approuvés par le siége apostolique, et confirmés par le pape et par l'usage de toute l'Eglise. *Voyez* cette déclaration à l'article GALLICAN.

Mais, si tout cela était vrai, il faudrait en conclure que ces décrets, dans le sens que leur prête l'assemblée de 1682, ont toute la force d'une décision définitive d'un concile œcuménique. Tout chrétien serait obligé de s'y soumettre, et ceux qui ne le feraient pas devraient être condamnés comme réfractaires à la décision conciliaire. Cependant depuis le concile de Constance, on a toujours continué à disputer sur ces décrets et sur leur sens, et ceux mêmes qui soutiennent la déclaration n'oseraient condamner ceux qui pensent différemment.

Les différentes questions qu'on agite depuis longtemps sur les décrets du concile de Constance, peuvent se réduire à trois principales. 1° Si le concile était œcuménique dans les deux sessions IV et V ; 2° si les décrets de ces deux sessions ont été confirmés par Martin V ; 3° si ces décrets doivent s'entendre seulement pour le schisme, lorsque l'on ne sait pas quel est le véritable Pape ; ou si l'on doit les entendre absolument et pour tous les cas, même lorsque le Pape est généralement reconnu par l'Eglise.

Dans la première question, il s'agit de savoir si le concile de Constance était œcuménique, lorsqu'il publia les décrets par lesquels on prétend prouver qu'un concile général est supérieur au Pape. Or, nous ne craignons pas d'avancer que l'œcuménicité de ces décrets est au moins douteuse. Pour le prouver nous commençons par établir un fait qui est avoué de tous, malgré la contrariété des opinions. Il n'y a point de doute que ces décrets aient été publiés dans les sessions IV et V, lorsqu'il ne se trouvait à Constance que des prélats de l'obédience de Jean XXII, qui avait convoqué le concile, et que les deux autres papes, Grégoire XII et Benoît XIII, avec toutes leurs obédiences, non-seulement n'y étaient pas et n'y donnaient aucun consentement, mais protestaient de toutes leurs forces contre cette assemblée.

En partant de ce fait, qui ne peut être contredit, ceux qui soutiennent que l'autorité de ces décrets est douteuse, trouvent la plus grande facilité, et pour ainsi dire le chemin déjà fait. Ils n'ont pas besoin de s'engager dans de longues discussions, ni d'entasser une suite de preuves, ni de soutenir la légitimité d'aucun des trois Papes qui partageaient la chrétienté. En laissant subsister la même incertitude qui a motivé la célébration du concile de Constance, ils n'ont qu'à tirer cette conclusion naturelle, que les sessions IV et V n'ayant que l'autorité d'un seul Pape et de son obédience, cette autorité est douteuse ; et qu'attendu l'absence et l'opposition formelle des deux autres Papes et de leurs obédiences, elle ne peut être regardée comme celle d'un concile œcuménique.

Cette conséquence étant liée avec un fait qui n'est pas sujet de dispute, c'est à ceux qui défendent l'autorité des décrets des sessions IV et V à prouver le contraire ; et c'est ici qu'ils se trouvent engagés dans une progression de preuves et de discussions qui les mènent bien loin, et par un chemin très-difficile. Pour prouver que l'absence et l'opposition des deux Papes avec leurs obédiences ne nuisent pas à l'autorité des sessions IV et V, il faut soutenir que la seule obédience de Jean XXIII formait un concile œcuménique ; car autrement cette opposition aurait été plus que suffisante pour en détruire l'autorité ; et d'ailleurs cette autorité ne serait jamais celle d'un concile œcuménique, et dans notre cas se réduirait à rien.

Mais cette obédience ne pouvait former un concile œcuménique, si Jean XXIII qui l'avait convoqué n'était pas un Pape légitime ; ainsi les voilà obligés à soutenir et à prouver la légitimité de ce Pape.

Cependant Jean XXIII ne pouvait être légitime, si Alexandre V, son prédécesseur, ne l'avait été. Il faut donc prouver aussi la validité de son élection.

Alexandre V a été élu par différents cardinaux des deux obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII dans le concile de Pise, qui a prétendu juger et déposer ces deux Papes. Mais tout cela serait nul si le concile de Pise n'était pas œcuménique ; il faut donc aussi prouver qu'il l'était.

Voilà une longue suite de discussions et de preuves qu'il faut parcourir. Si un seul chaînon ne résiste pas au raisonnement, il entraîne la chute de tous les autres et la ruine de ses décrets. Cette observation seule, avec un peu de réflexion sur l'importance et la difficulté de chaque point qu'il faut démontrer, suffit pour convaincre combien l'autorité de ces décrets est douteuse.

Mais ce qu'il y a de pis, c'est que cette progression de preuves rencontre enfin un écueil où il faut nécessairement faire naufrage ; car nous avons vu qu'on doit démontrer que le concile de Pise est œcu-

» représentait l'Eglise catholique ; » qu'il tenait immédiatement de Jé- » sus-Christ son autorité, à laquelle » toute personne, même le Pape,

ménique. Et comment pourra-t-on le prouver d'un concile célébré contre la volonté des deux papes Grégoire XII et Benoît XIII, dont un devait être légitime ; d'un concile convoqué par des cardinaux qui en détruisant l'autorité de leurs Papes, détruisaient leurs propres prérogatives ; d'un concile où des nations entières de la chrétienté n'étaient pas présentes, enfin, pour taire beaucoup d'autres obstacles et pour tout dire en un mot, d'un concile que l'Eglise ne reconnaît pas comme œcuménique ?

Tout ceci prouve l'impossibilité de soutenir l'autorité de ces décrets. Mais je veux supposer qu'un habile théologien, par un effort de génie et par de nouvelles découvertes, parvienne à prouver tous ces points, qu'il nous fasse connaître ce nouveau concile œcuménique de Pise, qu'il démontre la validité de la déposition des deux papes Grégoire XII et Benoît XIII, la validité de l'élection d'Alexandre V, la légitimité de Jean XXIII ; croyez-vous qu'on aurait beaucoup gagné ? Je soutiens que tout cela serait inutile, et qu'il faudrait encore démontrer que cette légitimité de Jean XXIII était si bien connue et si claire à l'époque du concile de Constance, qu'il ne restait plus de doute sur le véritable Pape, puisque dans un temps de schisme, et lorsqu'il existe plusieurs Papes à la fois, il ne suffit pas qu'un d'eux soit légitime, si ces titres ne sont pas connus au point qu'il ne reste plus de doutes raisonnables parmi les chrétiens. En effet, nous voyons aujourd'hui qu'on peut examiner les mémoires du temps avec plus de calme, que plusieurs savants ont démontré que les meilleurs titres étaient ceux de Grégoire XII, qui était de la succession d'Urbain VI. On ne pourrait cependant en tirer la conséquence que dans ce temps-là tous les fidèles étaient obligés de reconnaître Grégoire XII, ni taxer de schismatiques ceux qui étaient dans l'obédience des autres, comme saint Vincent Ferrier qui suivait celle de Benoît XIII. Pour voir ce qu'on pensait à l'époque de ce schisme, consultons les auteurs du temps. Je ne citerai ni le cardinal de Torquemada, ni l'apologie d'Eugène IV. Je prends pour témoins les partisans les plus zélés de Jean XXIII, ceux qui tenaient de lui la pourpre et les évêchés.

Voici le cardinal père d'Ailly, archevêque de Cambray. Ecoutez comme il soutient son Pontife : « Licet concilium Pisanum fuerit legitimum ac canonice celebratum, et duo olim contendentes de papatu juste et canonice condemnati, et electio Alexandri V fuerit rite et canonice facta. » Vous voyez qu'il ne pouvait dire davantage en faveur de son parti ; observez cependant cette clause préservative : « Prout hæc omnia tenet obedientia D. N. papæ » Joannis XXIII. » Ecoutons à présent la conclusion : « Tamen duæ obedientiæ duorum contendentium » probabiliter tenent contrarium, in qua opinionum » varietate non sunt minores difficultates juris et » facti, quam ante concilium Pisanum erant de » justitia duorum contendentium. » Ainsi, de l'aveu du cardinal d'Ailly, même après le concile de Pise, l'opinion des autres obédiences était probable, la question n'était pas plus éclaircie, et il n'y avait pas moins de difficultés sur le droit et sur le fait. (*De Eccl. et card. potest., apud Labbe, ap. ad. conc. Const.*)

Gerson, aussi partisan de Jean XXIII, soutient qu'en ce temps on ne pouvait regarder personne comme schismatique, et voici la raison qu'il en donne : « Tota ratio fundatur in hoc quod nunquam » fuit tam rationabilis ac vehemens causa dubitationis in aliquo schismate sicut in isto, cujus signum evidens est varietas opinionum doctorum, » et inter doctissimos et probatissimos ex utraque » parte. »

Enfin je prends pour témoin le concile de Constance, qui était certainement intéressé à soutenir sa propre autorité et la légitimité de Jean XXIII. Or, ce concile s'est soumis à recevoir un légat de Grégoire XII, et a admis la bulle par laquelle ce Pape lui refusait ouvertement le nom et le titre de concile œcuménique, éloignait de la présidence Balthasar Cossa nommé Jean XXIII, et faisait une nouvelle convocation. On usa de la même condescendance envers Benoît XIII. On a beau dire que le concile de Constance se soumit à tout cela par amour de la paix : je le crois bien ; mais je dis qu'il ne l'aurait pas fait s'il n'eût été nécessaire, et si la légitimité de Jean XXIII eût été aussi claire qu'on le prétend. De semblables condescendances n'ont jamais été pratiquées par des conciles dont l'autorité était sûre. et l'amour de la paix ne doit pas conduire un concile à compromettre et à détruire sa propre autorité.

Ainsi, de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut soutenir l'autorité de ces décrets : et tout ce qu'on peut accorder, c'est de dire que leur autorité est douteuse. Je ne connais là-dessus qu'une seule objection qui mérite quelque examen. On dit que si, d'après ces raisons, on doute de l'autorité de ces décrets, on risque de mettre aussi en doute la condamnation des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague, qui a été faite dans les sessions VIII, XIII, XIV et XV, pendant lesquelles il n'y avait non plus à Constance que la seule obédience de Jean XXIII, et que Martin V, en confirmant cette condamnation, dit qu'elle a été faite par le concile œcuménique de Constance.

Mais il est aisé de répondre que cette condamnation ne court aucun risque, puisqu'elle ne tire pas sa force des décrets des sessions susmentionnées, mais de l'adhésion postérieure du concile, lorsqu'il était devenu œcuménique, et encore plus de la confirmation de Martin V. Ce Pape a eu raison de nommer œcuménique le concile de Constance, puisqu'il était tel depuis l'union de toutes les obédiences. Il faut pourtant remarquer que Martin V, pour ôter les difficultés, s'est servi de cette clause : « Quod » concilium Constantiense approbavit et approbat, » condemnavit et condemnat, » laquelle comprend deux époques différentes du concile.

Me voilà conduit à la seconde question qui regarde cette confirmation de Martin V. Ici encore ceux qui nient que le Pape ait confirmé ces décrets, n'ont qu'à produire la bulle qui confirme seulement la condamnation des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. C'est donc aux autres à prouver que Martin V a confirmé les décrets dont on a parlé.

Ils prétendent le prouver par un acte verbal enregistré par un des notaires du concile. Mais ici encore, au lieu de la certitude, nous ne trouvons que des doutes : car on on voit par cet acte que le Pape a déclaré verbalement : « Se omnia et singula déterminata et conclusa decreta in materia » fidei per præsens sacrum generale concilium Constantiense conciliariter tenere, ac inviolabiliter observare, et numquam contravenire velle quoquo» modo, ipsaque sic conciliariter facta approbare et » ratificare, et non aliter nec alio modo. »

Comment prouver que cette formule comprend les décrets dont nous parlons ? Il me paraît bien plus aisé de prouver le contraire. Je lis ici que le

» était obligée de se soumettre dans
» les choses qui regardent la foi,

» l'extirpation du schisme et la ré-
» forme de l'Eglise de Dieu, tant dans

Pape n'approuve et ne ratifie que ce qui a été décrété *conciliariter*, et ce mot est répété une seconde fois : « sic conciliariter facta, et non aliter nec alio » modo. » Ou cette clause n'a aucun sens, ou elle marque qu'il y a des choses qui ont été faites en forme conciliaire, et d'autres qui n'ont pas été faites en cette forme ; et alors je suis en droit de dire que les décrets des sessions IV et V n'ont pas été faits en forme conciliaire, et que par conséquent le Pape n'a pas voulu les approuver, ce que signifie la clause « conciliariter facta, et non « aliter » nec alio modo. » Si on prétend le contraire, il faudra prouver que les sessions IV et V appartiennent au concile œcuménique, et l'on retombe dans le même embarras.

En second lieu le Pape dit qu'il approuve ce qui a été décrété *in materia fidei* : or, on sait que les matières de foi, dans ce concile, se rapportaient aux erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. Toutes les autres matières se rapportaient à l'affaire de l'union de l'Eglise, ou à celle de la réforme. Comment prouver que les décrets dont nous parlons se rapportaient aux matières de foi ? J'ai bien plus de droit de dire qu'ils appartiennent à l'objet de l'union, ou, si vous voulez, à celui de la réforme. Je peux même prouver que ces décrets n'appartenaient pas du tout à la foi : car dans la même session V, après ces décrets, je lis qu'on passe à la matière de la foi : « Quibus peractis supradictus » R. P. D., electus Posnantensis, in materia fidei » et super materia Joannis Hus legebat quædam » avisamenta quæ sequuntur et sunt talia. » Ce passage prouve que les décrets n'appartenaient pas à la matière de foi, et que cette matière regardait les hérétiques susmentionnés.

Il est donc du moins fort douteux que ces décrets aient été confirmés par Martin V. Mais pour finir ce qui a rapport à l'autorité de ces décrets, je demanderai à ceux qui la soutiennent s'ils peuvent nier que depuis la célébration du concile de Constance jusqu'à nos jours, c'est-à-dire depuis plus de quatre siècles, on ait sans cesse disputé et douté parmi les catholiques sur cette autorité ? C'est un fait qu'ils ne pourront nier. Et comment donc peut-on dire que cette autorité n'est pas douteuse ? Une condition indispensable aux décrets des conciles œcuméniques, c'est que leur autorité ne soit pas longtemps révoquée en doute parmi les catholiques. Il peut arriver que les décrets et les définitions des conciles œcuméniques rencontrent des oppositions, même de la part des catholiques, tant que les faits ne sont pas assez connus, comme cela est arrivé par rapport au V[e] et au VII[e] concile, et cela peut même être toléré pour quelque temps par une prudente et charitable condescendance ; mais après ce temps il est indispensable que tous les catholiques se soumettent à leur autorité. Prétendre que ces décrets de Constance sont des décrets d'un concile œcuménique, et avouer que depuis quatre siècles une grande quantité de catholiques ont douté et doutent encore de leur autorité, ce sont deux choses qui se détruisent réciproquement. Il faut que la première soit fausse, ou la seconde. Mais la seconde est un fait qu'on ne peut nier ; donc la première est fausse.

Quant à la troisième question, qui concerne le sens de ces décrets, on ne peut dire que les Pères de Constrance aient voulu parler absolument, même pour le cas où le Pape est certain. Il ne s'agissait dans ce concile que du cas où le Pape est douteux, comme il arriva au temps du grand schisme d'Occident, où il y avait plusieurs prétendants à la papauté. Le concile de Constance n'avait point d'autre objet que d'éteindre le schisme qui affligeait l'Eglise depuis longtemps, et contre lequel on avait employé inutilement tous les autres remèdes. Il fallait pouvoir contraindre les trois prétendants à renoncer à leurs titres, qui étaient tous très-incertains, tras-douteux pour procéder ensuite à la création d'un Pape dont on ne pût contester la légitimité. D'après les expériences faites, on ne pouvait espérer qu'aucun de ces trois Papes se démît volontairement de sa dignité. Ce n'est donc pas du concile en général qu'il est mention dans les décrets dont il s'agit, mais du concile même de Constance assemblé pour l'extirpation du schisme, et de tout autre concile qui se trouverait dans des circonstances semblables, ou qui serait assemblé pour le même objet. D'ailleurs, vouloir entendre les décrets du concile de Constance dans le sens des gallicans, c'est vouloir les mettre en opposition manifeste avec la doctrine généralement reçue dans l'Eglise catholique. Jamais on n'a cru dans l'Eglise qu'il suffisait aux évêques de s'assembler pour devenir supérieurs au Pape, c'est-à-dire au successeur de saint Pierre, le prince des apôtres. Dans tous les temps on a reconnu, d'après l'Evangile et la tradition, que le Pape conserve son autorité sur les évêques, soit qu'ils soient dispersés, soit qu'ils soient assemblés en concile. Je commence par l'Evangile qui renferme les oracles et les promesses de Jésus-Christ.

Qu'est-ce que le concile et son autorité ? Ni plus ni moins que le collége des apôtres et son autorité. Mais dans ce collége Pierre reste toujours le chef et le pasteur de tout le troupeau, y compris les apôtres assemblés. Donc son successeur, qui est le Pape, reste aussi dans le concile le chef et le pasteur de toute l'Eglise, y compris les évêques assemblés.

Les promesses faites aux apôtres sont communes à Pierre, et ne détruisent pas les autres faites auparavant à Pierre seul. Parmi celles-ci, il y en a de deux sortes.

Les unes, que je vois renouvelées presque dans les mêmes termes aux apôtres. Jésus Christ a dit à Pierre : » Quodcumque ligaveris super terram, » erit ligatum et in cœlis...; quodcumque solveris, » etc. » Aux apôtres il a dit : « Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo ; » quæcumque solveritis, etc. » Mais ici la raison, la nécessité de mettre de l'accord dans ses promesses, et enfin tous les interprètes, m'enseignent que la puissance donnée à Pierre, par cela seul qu'elle est donnée à un seul et avant tous les autres, et au chef, est bien supérieure à celles des apôtres, qu'elle n'a point de limitation, et qu'elle s'étend sur tous les apôtres.

Les autres promesses sont adressées à Pierre seul. « Tibi dabo claves regni cœlorum. » Je ne cherche pas à savoir si par ces clefs on entend l'autorité du gouvernement ou le pouvoir de la juridiction, ni si ces clefs sont communes aux apôtres, et comment saint Optat de Milève dit que Pierre « claves regni cœlorum communicandas cæteris solus » accepit. » Il me suffit d'observer que cette promesse est adressée à Pierre seul. « Tu es Pe- » trus... tibi dabo... » Jésus-Christ a eu ses raisons pour parler ainsi : lorsqu'il a voulu adresser les mêmes promesses aux apôtres, il l'a fait ; cette différence de langage me prouve d'autant plus qu'il a donné à Pierre un pouvoir différent et particulier.

» Pasce agnos meos, pasce oves meas. » Mais

» son chef que dans ses membres; » décret qui fut répété en mêmes termes, et confirmé par le concile de Bâle , sess. 2. M. Bossuet réfute les exceptions et les restrictions par lesquelles on a cherché à énerver le sens de cette décision; il montre qu'elle n'a été réformée ni contredite par les décrets d'aucun concile postérieur.

2° Par les actes des conciles généraux, à commencer par celui de Jérusalem (1) tenu par les apôtres, jusqu'à celui de Trente, qui est le dernier, il montre que la force des décisions était uniquement tirée du concert unanime ou de la pluralité

quels sont ces agneaux, quelles sont ces brebis ? Saint Bernard me répond que tous les agneaux et toutes les brebis sont confiés à Pierre ; que qui ne distingue rien, n'excepte rien. Tous les Pères et les interprètes me disent que par ces mots Pierre est devenu pasteur des pasteurs, et que les apôtres mêmes font partie de son troupeau.

Si l'autorité de Pierre est supérieure à celle des apôtres, et s'il la conserve dans le collége des apôtres, on doit tirer la même conséquence pour l'autorité du Pape sur les évêques assemblés en concile.

Tous ces témoignages de l'Evangile sont pris dans le sens propre et littéral, qu'on doit suivre dans l'Ecriture sainte toutes les fois qu'il n'en résulte aucune opposition à la foi qui nous oblige de recourir aux sens mystiques et figurés; mais ce n'est pas le cas présent : car le sens propre et littéral est conforme à la doctrine de l'Eglise et à la plus commune interprétation des Pères, dont on peut voir les passages à l'article Pape.

Après les témoignages de l'Evangile, je passe à vous prouver ma proposition par les décisions de l'Eglise. Je me borne à la définition du concile de Florence : « Definimus sanctam apostolicam sedem » et romanum pontificem in universum orbem tenere » primatum, et ipsum pontificem romanum successorem esse sancti Petri principis apostolorum, et » verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput » et omnium christianorum patrem et doctorem » existere; ipsi in B. Petro pascendi, regendi et » gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Christo Jesu plenam potestatem traditam esse, » quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum » conciliorum et in sacris canonibus continetur. » (Ex. lit. union. Græc. incipien. *Lætentur cœli*, » et in sess. ult. conc. Florent.) »

Si le Pape est le chef de toute l'Eglise, le père de tous les chrétiens, et s'il tient de Jésus-Christ la puissance pleine d'être le pasteur de toute l'Eglise, de la conduire et de la gouverner, on ne pourra pas douter qu'il n'ait cette même autorité sur les évêques assemblés en concile; autrement cette puissance ne serait ni pleine, ni sur toute l'Eglise.

Cette définition du concile de Florence est décisive dans notre question, d'autant plus qu'elle a été faite après les décrets de Constance et les entreprises des Pères de Bâle.

Aussi il faut dire la vérité, que cette définition déplaît souverainement à ceux qui soutiennent la doctrine de ce second article; et l'abbé Fleury a le courage de dire qu'au concile de Trente les prélats français refusèrent de déclarer l'autorité du Pape dans les termes de la définition du Concile de Florence. J'ai de la peine à le croire, d'autant plus qu'il n'y avait aucun besoin d'une nouvelle déclaration après qu'on l'avait déjà faite : mais quoi qu'aient pu dire ces prélats, comme il suppose, dans le concile de Trente, rien ne peut empêcher que le concile de Florence ne soit reconnu pour œcuménique, et que sa définition ne soit reçue et respectée par tous les orthodoxes.

Voyez l'article Florence; *voyez aussi* l'article Gallican.

D'après les autorités qu'on vient de citer, il faut de toute nécessité conclure, ou que les auteurs français se trompent dans le sens qu'ils donnent aux décrets du concile de Constance, ou que ce concile, qui n'était point œcuménique lorsqu'il publia les décrets dont il s'agit, s'est trompé lui-même, et que par conséquent l'on ne peut nullement invoquer l'autorité de ce concile en faveur des libertés gallicanes. — Cette note est extraite des *Lettres du cardinal Litta, sur les quatre Articles du Clergé de France.*

Quant au concile de Bâle, il est vrai qu'il a confirmé les décrets du concile de Constance, et qu'il les a entendus dans le même sens que les gallicans; il a même essayé d'en faire l'application contre le pape Eugène IV. Mais cet exemple ne prouve rien, ou plutôt il prouve beaucoup contre l'opinion de MM. Bossuet et Bergier; car l'entreprise des Pères de Bâle n'a eu aucun effet. Malgré leurs prétentions, Eugène IV n'en a pas moins continué à être reconnu pour Pape, et à célébrer avec la plus grande solennité le concile de Florence, et leur résistence n'a abouti qu'au schisme et à l'élection de l'anti-pape Félix V.

Gousset.

(1) Suivant MM. Bossuet et Bergier, il en est des conciles œcuméniques comme de celui de Jérusalem; et nous pensons comme eux. Or, premièrement saint Pierre, le prince des apôtres, assistait au concile de Jérusalem; il est donc aussi nécessaire que le Pape, qui est successeur de saint Pierre, et comme lui vicaire de Jésus-Christ, assiste et préside en personne ou par ses légats aux conciles œcuméniques. En effet, comment les évêques, qui n'ont point d'autres promesses que celles qu'ils ont reçues conjointement avec le Pape dans la personne de saint Pierre et des autres apôtres réunis, pourraient-ils, sans le Pape qui est leur chef, représenter l'Eglise universelle, et prouver l'infaillibilité de leurs jugements? Secondement, en supposant que la plus grande partie des apôtres n'ait pas assisté au concile de Jérusalem, aurait-on pu pour cela révoquer en doute l'autorité des décisions de saint Pierre? Le prince des apôtres, qui avait pour lui seul des promesses aussi formelles que celles qui lui étaient communes avec les autres apôtres, aurait-il pu faillir ou enseigner l'erreur, s'il s'était trouvé seul, ou s'il n'avait eu avec lui que quelques-uns des premiers pasteurs ? Qu'on y fasse bien attention : l'on ne peut restreindre l'efficacité des promesses qui sont personnelles à saint Pierre, sans autoriser les hérétiques à restreindre l'effet des promesses qui concernent le collége des apôtres. Or, je le répète, le Pape est successeur de saint Pierre: les promesses de Jésus-Christ doivent avoir leur effet jusqu'à la consommation des siècles; donc il est impossible que le Pape parlant *ex cathedra* se trompe, soit qu'il décide seul, soit qu'il juge avec les autres évêques.

Gousset.

des suffrages, et non de ce que le Pape y présidait, ou par lui-même ou par ses légats, ni de ce qu'il en confirmait les décrets par son autorité (1); qu'il n'a point été question de cette confirmation pour les quatre premiers conciles généraux; que, dans les cas même où le Pape avait déjà porté son jugement et fixé la doctrine, les évêques assemblés en concile ne se sont pas moins crus en droit de l'examiner de nouveau et d'en juger (1).

3° Il soutient qu'il y a eu des décisions dogmatiques faites par les Papes, qui ont été réformées et condamnées par des conciles généraux : telle est la constitution par laquelle le pape Vigile avait approuvé la lettre d'Ibas, évêque d'Edesse, lettre qui fut condamnée comme hérétique par le cinquième concile général : telles sont les lettres d'Honorius à Sergius de Constantinople, à Cyrus d'Alexandrie, à Sophrone de Jérusalem, par lesquelles ce Pape favorisait l'erreur des monothélites, et qui furent condamnées dans le sixième concile général. M. Bossuet réfute les raisons par lesquelles on a voulu prouver que ces écrits n'étaient point des décisions dogmatiques, ou que les actes du sixième concile avaient été falsifiés par les Grecs (2).

(1) Nous opposerons d'abord à M. Bergier le père Thomassin, l'un des plus savants théologiens de France. Parlant du concile romain, où il s'agissait de juger le pape Symmaque, il enseigne qu'un concile même œcuménique doit être également convoqué et confirmé par le pape, et par conséquent ne peut tourner contre le pape l'autorité qu'il a de lui; que ce concile n'en est pas moins une union des membres de l'Eglise, qui ne peut juger le chef, un troupeau qui ne doit pas juger son pasteur; que dans ce concile aussi bien que dans les conciles particuliers, ce seraient toujours les inférieurs qui jugeraient leur supérieur; qu'un tel jugement mettrait en danger tout l'épiscopat, et détruirait tous les priviléges des autres siéges; qu'enfin il est de droit divin que le pape ne soit jugé que par Dieu, et que le concile ne peut rien contre ce droit. Voici ses propres mots en parlant du concile cité. (*Diss. in conc.*, 1667.) « Non auferri, sed differri » de peccante pontifice judicium. An ad œcumeni- » cam usque synodum ? Imo ad divinum usque exa- » men. Æque œcumenica synodus a pontifice con- » vocanda et confirmanda est; quare nec in ipsum » nisi ab ipso impartitam distringet auctoritatem... » Æque œcumenica synodus membrorum collectio » est, etsi longe plurium, quorum non est de suo » vertice judicare... Æque œcumenica synodus ovile » et grex est, etsi numerosior; nec gregis est de » pastore judicare, sed judicis. Nihilosecius in ge- » nerali ac in particulari synodo ab inferioribus » eminentior judicabitur; nihilominus in generali ac » in particulari synodo non episcopus, sed episcopa- » tus ipse vacillabit, et in lacessito vertice status » episcopalis ipse in discrimen vocabitur. Æque in » œcumenica synodo frustra princeps in jus vocabi- » tur quod ipse dederit, nec legi suæ nisi lubens » subjicitur. Æque in œcumenica synodo si primæ » sedis vanescant privilegia, cæterarum præroga- » tivæ sedium, quæ ab illa proficiscuntur et con- » servantur, pariter evanescent. Denique si divini » juris est quod, cum cæterorum hominum causæ » per homines terminantur, sedis istius (*apostolicæ*) » præsulem Deus suo sine quæstione reservavit ju- » dicio, adversus juris divini sanctionem nec œcu- » menica synodus dimicabit. »

On voit par ce passage que Thomassin est tout-à-fait contraire à la maxime de Fleury. Nous avons vu qu'on ne saurait la prouver, ni par l'Evangile, ni par aucune décision de l'Eglise, ni par les exemples. Mais ce qui achève de la rendre insontenable, c'est qu'on peut prouver le contraire, c'est-à-dire que le pape conserve toute son autorité sur les évêques assemblés en concile. Nous le verrons bientôt.

Telle est la doctrine de Paschal II. Ce pape dit expressément qu'aucun concile n'a fait la loi à l'Eglise romaine; qu'au contraire tous les conciles tirent leur force et leur autorité de cette Eglise : « *Quasi romanæ Ecclesiæ legem conciliabula* » *præfixerint; tum omnia concilia per Ecclesiæ* » *romanæ auctoritatem et facta sint et robur ac-* » *ceperint.* (Epist. ad Episc. Polon., *apud Baron.,* » *ad an.* 1202.) »

Enfin le concile de Trente fit un décret par lequel il ordonna qu'on demanderait au Pape, au nom du concile, la confirmation de tous les décrets qui y avaient été faits. « Omnium et singulorum quæ tam » sub felice Paulo III et Julio III, quam sub sanc- » tissimo domino nostro Pio IV, romanis pontifici- » bus, in ea (synodo) decreta et definita sunt, con- » firmatio nomine sanctæ hujus synodi per aposto- » licæ sedis legatos et præsidentes a beatissimo » romano pontifice petatur. (*Conc. Trid.*, *sess.* » *ult.*) » GOUSSET.

(1) Que les évêques aient examiné les décisions du saint Siége, cela ne fait rien à la question présente. Examiner n'est pas réformer. On convient que les évêques ont droit d'examiner et même de juger, c'est-à-dire de juger avec le Pape; mais le droit de juger avec le Pape n'emporte pas le droit de juger les jugements du Pape. Reconnaître dans les évêques le droit de juger contre le Pape, et par-là même de rejeter ses décisions, c'est évidemment renverser l'ordre établi de Dieu et autoriser les sujets à la révolte. GOUSSET.

(2) Les gallicans ne pourraient se prévaloir de la conduite des papes Vigile et Honorius, qu'autant que ces deux Papes auraient expressément enseigné l'erreur, en adressant leurs décisions à l'Eglise comme des règles de foi. Or, ni l'un ni l'autre n'ont enseigné l'erreur. Il est bien vrai que le pape Vigile a varié, au sujet des *trois chapitres*; mais l'objet de la contestation sur les *trois chapitres* n'était point une question dogmatique. Il s'agissait de juger s'il était expédient d'aller plus loin que le concile de Chalcédoine, et de flétrir par une censure expresse les *trois chapitres* que les Pères de ce concile n'avaient pas jugé à propos de condamner. Le pape Vigile, craignant qu'en condamnant les *trois chapitres*, cette condamnation ne retombât sur le concile de Chalcédoine, refusa de se rendre à la demande des Orientaux, et défendit de condamner

4° Il prouve que, par *confirmer* la décision d'un concile, on entendait seulement que le Pape joignait son suffrage à celui des Pères ; que l'on se servait du même terme en parlant du suffrage de tout autre évêque ; que dans les actes de quelques conciles particuliers il est dit qu'ils ont *confirmé* le sentiment ou le jugement du Pape (1).

5° Il répond aux passages des saints Pères, par lesquels on a voulu prouver que l'autorité du Pape est supérieure à celle des conciles, et qu'il ne peut tomber dans aucune erreur.

6° Le savant évêque fait voir que, dans plusieurs disputes survenues sur des matières de foi, l'on n'a pas cru que le jugement du Pape fût suffisant pour terminer la question, mais qu'il a fallu la décision d'un concile général (1), que les Papes mêmes ont été de cet avis, et se sont défiés de leur propre jugement ; que plusieurs, en effet, ont enseigné des erreurs dans leurs lettres décrétales (2).

7° Il explique les passages de l'Ecriture sainte (3), par lesquels on a cru prouver l'*infaillibilité* des Papes ; il soutient que l'indéfectibilité de la foi dans le saint Siége est fondée sur l'indéfectibilité de l'Eglise catholique, et non au contraire (4). Il discute les faits de l'histoire ecclésiastique dont les ultramontains ont voulu tirer avantage.

8° Enfin il conclut que l'*infaillibilité* du Pape n'est pas nécessaire pour mettre la foi catholique à couvert de tout danger ; que, quand il arriverait au souverain pontife de se tromper et de proposer une opinion fausse, l'Eglise, loin d'être induite en erreur par ce jugement, témoignerait hautement, par la réclamation

les *trois chapitres ;* mais il n'a jamais professé le nestorianisme ; et en défendant de condamner la *Lettre d'Ibas*, qui avait été reçue comme orthodoxe au concile de Chalcédoine, il n'obligeait point les fidèles à soutenir la doctrine de cet écrit. On ne peut donc soutenir que le pape Vigile ait enseigné l'hérésie. M. Bergier lui-même, qui ne paraît s'être rangé du côté de Bossuet que par un excès de confiance à un si grand nom, dit ailleurs qu'on est forcé de convenir de la sagesse du pape Vigile, ajoutant que ce pontife avait *judicieusement distingué le droit d'avec le fait*. Voyez l'article CONSTANTINOPLE. Au reste on peut voir dans le cinquième tome de la *Collection des conciles* du père Labbe une dissertation de M. de Marca, où ce Pape est pleinement justifié, non-seulement contre l'accusation d'hérésie, mais même contre tout soupçon de légèreté.

Quant au pape Honorius, il n'a pas plus enseigné l'erreur que le pape Vigile. Honorius n'a point défini dans ses lettres qu'il y eût une seule volonté en Jésus-Christ. Ici, comme nous n'avons à répondre qu'à MM. Bossuet et Bergier, il suffit de les mettre l'un et l'autre en contradiction avec eux-mêmes. *Nous ne voyons pas*, dit Bergier à l'article MONOTHÉLITES, que ce Pape *ait soutenu comme son opinion une seule volonté en Jésus-Christ*. Il ajoute que *Bossuet n'a cité aucun passage d'Honorius dans lequel il soit fait mention d'une seule volonté*. L'auteur du *Discours sur l'Histoire universelle* se contente de dire en parlant d'Honorius, que ce Pape entrant dans un dangereux ménagement, *consentit au silence, où le mensonge et la vérité furent également supprimés*. Dira-t-on qu'un Pape, qui garde le silence, enseigne l'erreur *ex cathedra ? Voyez* les notes sur l'article MONOTHÉLITES. GOUSSET.

(1) Quoique le mot *confirmer* soit équivoque dans les auteurs ecclésiastiques, sa signification est suffisamment déterminée, tant par la qualité des personnes qui l'emploient, que par la manière dont s'expriment ceux qui ont coutume de s'en servir, et il est facile de reconnaître qu'il a une tout autre signification lorsqu'il marque l'approbation que le souverain pontife donne aux décisions des évêques, et lorsque les prélats souscrivent aux décrets du saint Siége. GOUSSET.

(1) Il peut se faire que certaines circonstances rendent les conciles nécessaires. On conviendra sans difficulté que le concile de Trente, par exemple, a exécuté des choses qui ne pouvaient l'être que par le Pape seul ; mais on n'en peut rien conclure contre l'infaillibilité du souverain pontife, qui ne se montrera jamais plus infaillible que sur la question de savoir si le concile est nécessaire.

« L'infaillibilité que l'on présuppose être au pape
» Clément, comme au tribunal souverain de l'Eglise,
» dit le cardinal Du Perron, n'est pas pour dire
» qu'il soit assisté de l'Esprit de Dieu, pour avoir
» la lumière nécessaire à décider toutes les ques-
» tions ; mais son infaillibilité consiste en ce que
» toutes les questions auxquelles il se sent assisté
» d'assez de lumières pour les juger, il les juge ;
» et les autres auxquelles il ne se sent pas assez de
» lumières pour les juger, il les remet au concile.
» (*Perroniana, art.* Infaillibilité, *cité par le cardinal Orsi, de Rom. pontif. Auctoritate*, l. 1,
» c. 15.) » GOUSSET.

(2) Pour prouver que plusieurs Papes ont enseigné des erreurs dans leurs décrétales, il aurait fallu citer des faits. Or, on n'en cite aucun par lequel on puisse attaquer l'infaillibilité du Pape parlant *ex cathedra*. GOUSSET.

(3) Bossuet ne peut répondre aux textes de l'Evangile et aux passages des saints Pères, qu'en recourant à la distinction qu'il fait entre le saint Siége et le souverain pontife. Mais nous avons déjà fait remarquer d'après Fénelon que cette distinction n'est qu'une chimère. *Voyez* l'article GALLICAN. GOUSSET.

(4) Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit au prince des apôtres : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ? » *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* (*Matth.*, c. 16, v. 18.) GOUSSET.

du corps des pasteurs, qu'elle est dans une croyance contraire (1).

S'il nous est permis d'ajouter une réflexion à celles de ce théologien célèbre, nous dirons que la fonction essentielle des pasteurs de l'Eglise étant de rendre témoignage de la croyance universelle, le témoignage du souverain pontife considéré seul (2), ne peut opérer le même degré de certitude morale qui résulte d'un très-grand nombre de témoignages réunis. Comme chef de l'Eglise universelle, le souverain pontife est sans doute très-instruit de la croyance générale, il en est le témoin principal; mais le témoignage qu'il en rend, joint à celui du très-grand nombre des évêques, a une toute autre force que quand il est seul. Comme l'*infaillibilité* surnaturelle et divine de l'Eglise porte sur l'*infaillibilité* ou la certitude morale du témoignage humain en matière de fait, ainsi que nous l'avons fait voir dans l'article précédent, il n'est pas possible d'asseoir sur la même base l'*infaillibilité* du souverain pontife.

Au reste, il ne faut pas oublier que M. Bossuet soutient hautement, comme tous les théologiens catholiques, que le jugement du souverain pontife, une fois confirmé par l'acquiescement exprès ou tacite du plus grand nombre des évêques, a la même autorité et la même *infaillibilité* que s'il avait été porté dans un concile général. Alors ce n'est plus la voix du chef seul, mais celle du corps entier des pasteurs, ou du chef réuni aux membres, par conséquent la voix de l'Eglise entière.

C'est donc un sophisme puéril de la part des hétérodoxes, lorsqu'ils disent que l'*infaillibilité* de l'Eglise est un point douteux et contesté, puisque les théologiens français disputent contre les ultramontains, pour savoir si cette *infaillibilité* réside dans le pape ou dans les conciles. Jamais un théologien catholique, de quelque nation qu'il fût, n'a douté si un concile général, qui représente toute l'Eglise, est infaillible; aucun n'est disconvenu que le jugement du souverain pontife, confirmé par l'acquiescement du corps des pasteurs, même dispersés, n'eût la même autorité et la même *infaillibilité* qu'un concile général (1).

BERGIER.

INFAILLIBLE. L'infaillibilité est le privilége de ne pouvoir se tromper soi-même ni tromper les autres en les enseignant. Dieu seul est *infaillible* par nature; mais il a pu, par une pure grâce particulière, mettre à couvert de l'erreur ceux qu'il a envoyés pour enseigner les hommes. Nous sommes convaincus qu'après la descente du Saint-Esprit, les apôtres, remplis de ses lumières, étaient *infaillibles*, qu'ils ne pouvaient ni se tromper eux-mêmes ni enseigner l'erreur aux fidèles. Jésus-Christ leur avait dit : « Le Saint-Esprit consolateur, que mon Père enverra en » mon nom, vous enseignera toutes » choses, et vous fera souvenir de » tout ce que je vous ai dit. *Joan.*, » c. 14, ℣ 26. Lorsque cet Esprit de » vérité sera venu, il vous enseignera » toute vérité. » C. 16, ℣ 13.

Une grande dispute entre les catholiques et les sectes hétérodoxes est de savoir si le corps des pasteurs, successeurs des apôtres, est *infaillible*;

(1) Cette supposition est fausse et absurde. Elle est fausse, parce qu'elle est évidemment contraire aux promesses de Jésus-Christ concernant le plan de l'Eglise. Elle est absurde, parce qu'il s'ensuivrait que les évêques seraient supérieurs au Pape, que les membres pourraient résister à leur chef.

GOUSSET.

(2) Le raisonnement de M. Bergier porte à faux. Il ne s'agit pas ici de la certitude morale et naturelle, mais d'une certitude surnaturelle fondée sur l'assistance du Saint-Esprit. Or, le témoignage ou la décision du Pape parlant *ex cathedra* peut-il nous donner une certitude surnaturelle? Voilà l'état de la question. Or, pour décider cette question, il faut examiner simplement si Notre-Seigneur a promis l'infaillibilité à saint Pierre et à ses successeurs, s'il a fait à Pierre pour lui seul les mêmes promesses qu'il a faites au collége des apôtres. Dire que le Pape n'est point infaillible, parce que le témoignage de deux, de dix, de vingt, de cinquante ou de cent évêques offre plus de probabilités que le témoignage ou la décision du souverain pontife *considéré seul*, c'est évidemment méconnaître le gouvernement de l'Eglise, et vouloir anéantir les promesses de Jésus-Christ. *Voyez* les articles GALLICAN, JURIDICTION, PAPE. GOUSSET.

(1) Toutes les notes de M. Gousset qui précèdent corrigeaient suffisamment le gallicanisme de l'article de Bergier. Il ne leur manquait, pour les couronner, que le décret du concile du Vatican. V. LA DISSERTATION PRÉLIMINAIRE et VATICAN.

LE NOIR.

s'il peut se méprendre sur la vraie doctrine de Jésus-Christ, ou l'altérer de propos délibéré, et induire ainsi les fidèles en erreur. Les catholiques soutiennent que ce corps, soit dispersé soit rassemblé, est *infaillible;* qu'une doctrine *catholique*, ou enseignée généralement par les pasteurs de l'Eglise, est la vraie doctrine de Jésus-Christ. En voici les preuves.

On doit appeler *infaillible* la certitude morale poussée à un tel degré qu'elle exclut toute espèce de doute raisonnable. Lorsqu'un fait sensible et éclatant est attesté uniformément par une multitude de témoins placés en différents lieux et en différents temps, qui n'ont pu avoir aucun intérêt commun ni aucun motif d'en imposer, ces témoignages ne peuvent être faux ; ils sont donc *infaillibles :* il serait absurde de ne pas vouloir y acquiescer.

Or, les évêques successeurs des apôtres sont, comme eux, des témoins revêtus de caractère, chargés, par leur mission et leur ordination, d'annoncer aux fidèles ce que Jésus-Christ a enseigné. Ils font serment de n'y rien changer ; ils sont persuadés qu'ils ne peuvent l'altérer sans être prévaricateurs, sans s'exposer à être excommuniés et dépossédés. Lorsque cette multitude de témoins, dispersés dans les différentes parties du monde ou rassemblés dans un concile, attestent uniformément que tel dogme est généralement professé dans leurs Eglises, nous soutenons, 1° qu'ils ne peuvent ni se tromper ni en imposer sur ce fait public et éclatant, qu'il est poussé pour lors au plus haut degré de certitude morale et de notoriété. Nous soutenons 2° que, quand un dogme quelconque est ainsi généralement cru et professé dans toutes les Eglises, ce ne peut pas être un dogme faux ni une opinion nouvelle ; que c'est incontestablement la vraie doctrine que Jésus-Christ et les apôtres ont prêchée, parce qu'il est impossible que tous ces pasteurs se soient accordés, ou par hasard ou par conspiration, à changer la doctrine qui était établie avant eux.

Ainsi, au quatrième siècle, la divinité de Jésus-Christ était-elle crue et enseignée en Italie et dans les Gaules, en Espagne et en Afrique, en Egypte et en Syrie, dans la Grèce et dans l'Asie mineure, etc. ? Voilà le fait qu'il fallait constater au concile de Nicée, l'an 325. Trois cent dix-huit évêques, rassemblés de ces différentes contrées, attestèrent que telle était la foi de leurs Eglises. Ce témoignage ne pouvait pas être suspect. Il était impossible que cette multitude d'hommes de différentes nations, qui n'avaient ni un même langage ni une même passion, ni un même intérêt, qui tous devaient se croire obligés à déposer la vérité, aient pu, ou se tromper tous sur le fait, ou conspirer tous à l'attester faussement ; et quand, par une supposition impossible, tous auraient commis ce crime, les fidèles de toutes ces Eglises dispersées n'auraient certainement pas consenti à recevoir une doctrine nouvelle, et qui jusqu'alors leur avait été inconnue. La divinité de Jésus-Christ ne pouvait pas être un dogme obscur, ou une question concentrée parmi les théologiens ; il s'agissait de savoir ce qu'entendaient les fidèles, lorsqu'en récitant le symbole ils disaient : *Je crois en Jésus-Christ Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur ;* et il fallait faire cette profession de foi pour être baptisé.

Pour porter sur ce point un témoignage irrécusable, il n'était pas nécessaire que chaque évêque en particulier fût *infaillible*, impeccable, éclairé d'une lumière surnaturelle, ou même fort savant. L'*infaillibilité* de leur témoignage venait de l'uniformité ; sans miracle, il en résultait une certitude morale poussée au plus haut degré de notoriété. Nous verrons dans un moment comment cette *infaillibilité* humaine est en même temps une *infaillibilité* surnaturelle et divine.

Dès que le fait était invinciblement établi, a-t-il pu se faire qu'au quatrième siècle la divinité de Jésus-Christ fût crue et professée dans tout le monde chrétien, si Jésus-Christ ne l'avait pas révélée, si les apôtres ne l'avaient pas enseignée, si c'était un dogme faux ou nouvellement inventé ? Dans ce cas, il fau-

drait supposer que, depuis le second ou le troisième siècle, Jésus-Christ avait abandonné son Eglise, l'avait laissée tomber dans l'erreur sur l'article le plus essentiel et le plus fondamental de sa doctrine, et que l'Eglise y est demeurée plongée depuis les apôtres jusqu'à nous. Les ariens et les sociniens ont trouvé bon de le soutenir; mais il faut être étrangement aveuglé par l'orgueil pour se persuader que l'on entend mieux la doctrine de Jésus-Christ que l'Eglise universelle du quatrième siècle.

Aussi les Pères de Nicée ne disent point : Nous avons découvert par nos raisonnements, et nous décidons que Jésus-Christ est véritablement Dieu, et qu'on l'enseignera ainsi dans la suite; mais ils disant : *Nous croyons*, parce que cette foi était établie et subsistait avant eux.

Il en a été de même de siècle en siècle à l'égard des divers points de doctrine contestés par les hérétiques; les évêques, rassemblés en concile, ont rendu témoignage de ce qui était cru, professé et enseigné dans leurs Eglises, et ont dit anathème à quiconque voulait altérer cette foi universelle. L'uniformité de leur témoignage ne laissait aucun doute sur la certitude du fait, et le fait une fois établi entraîne nécessairement la conséquence : telle est la croyance de toute l'Eglise; donc elle est la vraie doctrine de Jésus-Christ.

Ainsi, au seizième siècle, lorsque la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie fut attaquée par les calvinistes, les évêques, rassemblés des différentes parties du monde au concile de Trente, attestèrent que la présence réelle était la foi des Eglises de France et d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie, de Hongrie, de Pologne, d'Irlande, etc. Ils parlaient sous les yeux des théologiens les plus habiles, des jurisconsultes les plus célèbres, des ambassadeurs de tous les princes chrétiens. Il s'agissait d'un dogme très-populaire, de savoir ce que font les prêtres lorsqu'ils consacrent l'eucharistie, et ce que reçoivent les fidèles quand ils communient. Ce témoignage, rendu par les évêques, ne pouvait donc donner lieu à aucun doute. Les protestants mêmes ont été forcés de convenir qu'avant Luther et Calvin la présence réelle était la croyance de l'Eglise universelle. La décision du concile de Trente n'éprouva aucune opposition, si ce n'est de leur part.

Le jugement que les docteurs protestants ont porté sur ce dogme n'est pas de même espèce ; ils ont décidé que ces paroles, *Ceci est mon corps*, ne signifient pas une présence réelle de la chair de Jésus-Christ sous les apparences du pain, mais seulement une présence métaphorique, spirituelle, etc. Ce n'est point là un fait, mais une question spéculative, sur laquelle tout homme peut très-bien se tromper; et une preuve que les protestants s'y trompent en effet, c'est qu'ils n'entendent point tous ces paroles de la même manière.

Si, au quatrième siècle, il était impossible que la doctrine de Jésus-Christ eût été altérée sur le dogme important de sa divinité, était-il plus possible au seizième qu'elle le fût sur l'article de la présence réelle? L'un de ces dogmes n'entraîne pas des conséquences moins terribles que l'autre, puisque les calvinistes nous accusent d'idolâtrie. Au seizième siècle, l'Eglise chrétienne était plus étendue qu'au quatrième, elle renfermait un plus grand nombre de nations. Pour altérer le dogme de l'eucharistie, il aurait fallu changer le sens des paroles de l'Evangile, des écrits des Pères, de la liturgie, des prières et des cérémonies de l'Eglise, même des catéchismes. Les schismes de Nestorius, d'Eutychès, de Photius, avaient séparé depuis longtemps de l'Eglise catholique les chrétiens de l'Egypte, de l'Ethiopie, de la Syrie, de la Perse, de l'Asie mineure, de la Grèce européenne et de la Russie. Toutes ces sociétés cependant professent encore aujourd'hui comme l'Eglise romaine la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie; c'est un fait invinciblement prouvé. Donc ce dogme est non-seulement la croyance universelle, mais la foi constante et primitive de l'Eglise chrétienne.

Si la doctrine de Jésus-Christ pou-

vait être altérée dans toute l'Eglise, ce divin Législateur aurait très-mal pourvu au succès de sa mission. Les protestants mêmes, du moins les plus sensés, conviennent que l'Eglise est *infaillible*, dans ce sens qu'en vertu des promesses de Jésus-Christ il ne peut pas se faire que tout le corps de l'Eglise tombe dans l'erreur. Comment pourrait-il en être préservé, si le corps entier des pasteurs, que les fidèles sont obligés d'écouter, pouvait ou s'égarer lui-même, ou conspirer à pervertir le troupeau?

Pour que le témoignage des pasteurs ait toute sa force, il n'est pas nécessaire qu'il soit porté dans un concile par les évêques rassemblés. Dès qu'il est indubitable que tous enseignent chez eux la même chose sur un point quelconque de doctrine, cette croyance n'est pas moins *catholique* ou universelle, apostolique et divine, que s'ils avaient signé tous la même décision ou la même profession de foi dans un concile. L'uniformité de leur enseignement est suffisamment connue de toute l'Eglise, par la profession qu'ils font d'être en communion de foi et de doctrine avec le souverain pontife.

Nous avons dit que, quand on envisagerait l'attestation des évêques comme un témoignage purement humain, on serait déjà forcé de lui attribuer l'*infaillibilité*, ou la certitude morale poussée au plus haut degré, et qui ne laisse lieu à aucun doute : mais, dans l'Eglise catholique, cette *infaillibilité* du témoignage porte encore sur un fondement surnaturel et divin, sur la mission divine des pasteurs et sur les promesses de Jésus-Christ. En effet, la mission des évêques vient des apôtres par une succession constante et publiquement connue; celle des apôtres vient de Jésus-Christ, et il leur a promis son assistance pour toujours. Il leur a dit: « Comme mon Père m'a envoyé, je » vous envoie. *Joan.*, cap. 20, ℣ 21. » Je vous ai fait connaître tout ce » que j'ai appris de mon Père, cap. » 15, ℣ 15. Allez enseigner toutes les » nations;.... apprenez-leur à obser- » ver tout ce que je vous ai ordonné; » je suis avec vous jusqu'à la con- » sommation des siècles. *Matth.*, » c.28, ℣ 19. Je prierai mon Père, et » il vous donnera un autre consola- » teur, afin qu'il demeure avec vous » pour toujours, *in æternum* : c'est » l'esprit de vérité, vous le connaî- » trez, parce qu'il demeurera parmi » vous, et il sera parmi vous, et il » sera en vous. *Joan.*, cap. 14, ℣ 16. » Celui qui vous écoute, m'écoute » moi-même. » *Luc.*, cap. 10, ℣ 16. Il ne pouvait exprimer d'une manière plus énergique la divinité et la perpétuité de la mission de ses envoyés.

Les apôtres suivent les leçons et l'exemple de leur maître. Saint Paul dit à Timothée, en parlant de la doctrine chrétienne : « Gardez ce précieux » dépôt par le Saint-Esprit qui ha- » bite en nous.... Ce que vous avez » appris de moi devant plusieurs » témoins, confiez-le à des hommes » fidèles qui soient capables d'ensei- » gner les autres. » *II. Tim.* c. 1, ℣ 14; c. 2, ℣ 2. Il avertit les évêques qu'ils sont établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Eglise de Dieu. *Act.*, cap. 20, ℣ 28. *Voyez* MISSION.

Telle est la base sur laquelle sont fondées la certitude de la tradition, la perpétuité et l'immutabilité de la doctrine de Jésus-Christ. Nous ne pouvons douter de la sagesse et de la solidité de ce plan divin, lorsque nous voyons depuis dix-sept siècles l'Eglise chrétienne toujours attaquée et toujours ferme dans sa défense, égelement fidèle à professer et à transmettre sa croyance, à condamner les erreurs, à rejeter de son sein les novateurs opiniâtres. Dix ou douze hérésies principales, qui lui ont débauché une partie de ses enfants, ne l'ont pas fait reculer d'un pas. Elle ne s'est point attribué, elle n'a point usurpé le privilége de l'*infaillibilité*, comme ses ennemis l'en accusent; elle l'a reçu de Jésus-Christ; et, sans ce privilége, il y a longtemps qu'elle ne subsisterait plus. Si ce divin fondateur n'avait pas accompli la promesse qu'il avait faite de fonder son Eglise sur la pierre ferme, vingt fois les portes de l'enfer auraient prévalu contre elle, *Matth.*, cap. 16, ℣ 18. Une doctrine révélée, à laquelle le

raisonnement humain n'a rien à voir; une morale austère, contre laquelle les passions ne cessent de lutter, un culte pur, que la superstition cherche à infecter, et que l'impiété voulait détruire, ne pouvaient se conserver que par un miracle continuel.

Par ces principes nous démontrons aisément la fausseté des notions que les hérétiques et les incrédules se sont appliqués à donner de l'*infaillibilité* de l'Eglise.

Ils ont dit que chaque évêque se croit *infaillible* : c'est une imposture. L'*infaillibilité* est solidairement attachée au corps des pasteurs et non à aucun particulier; leur témoignage ne peut pas induire en erreur, lorsqu'il est unanime ou presque unanime, parce qu'il est impossible qu'un très-grand nombre de témoins, revêtus de caractère, dispersés chez différentes nations, ou rassemblés de ces diverses contrées, qui déposent d'un fait éclatant et public, soient tous trompés ou conspirent à tromper, surtout lorsqu'ils font profession de croire que cela ne leur est pas permis, et qu'ils sont surveillés d'ailleurs par des sociétés nombreuses qui se croiraient en droit de les contredire. Il est aussi impossible que tous les évêques conspirent à en imposer à l'Eglise de Dieu, qu'il est impossible que tous les fidèles usent de connivence pour favoriser la perfidie de leurs pasteurs. A-t-on jamais vu un seul évêque s'écarter de l'enseignement commun de l'Eglise, sans que cet écart ait causé du scandale et des réclamations? Un évêque est sûr de ne jamais se tromper, et de ne jamais enseigner l'erreur, tant qu'il demeure uni de croyance et de doctrine avec le corps entier de ses collègues; s'il s'en écarte, ce n'est plus qu'un docteur particulier sans autorité.

Ils ont dit que les évêques ne peuvent pas être *infaillibles*, s'ils ne sont pas impeccables; que tout homme est menteur, dominé par des passions, etc. C'est une absurdité. On rougirait de faire cette observation, pour attaquer la certitude morale et invincible qui résulte de la déposition d'un très-grand nombre de témoins, tels que nous venons de les représenter. Plus l'on supposera que chaque évêque en particulier est dominé par des passions, par des intérêts humains, par l'entêtement de système, par la vanité de dogmatiser et de faire pré valoir son opinion, etc., plus il en résultera que l'uniformité de leur témoignage ne peut venir que de la vérité du fait dont ils déposent. Les passions et les motifs humains divisent les hommes; la vérité seule peut les réunir. Nous persuadera-t-on que les évêques de France, d'Espagne, d'Allemagne et d'Italie. ont tous la même trempe de caractère, la même passion, le même intérêt, le même préjugé, et qu'ils ont réussi tous à l'inspirer à leur troupeau?

Ces mêmes censeurs ont imaginé qu'il fallait donc que chaque évêque fût inspiré par le Saint-Esprit. Pas plus que mille témoins qui déposent d'un même fait public. Nous ne prétendons certainement pas exclure les grâces d'état que Dieu accorde principalement à ceux qui s'en rendent dignes par leurs vertus et par la fidélité à remplir leurs devoirs; mais ces grâces personnelles n'influent en rien sur la certitude du témoignage unanime des pasteurs dispersés ou rassemblés. De même que la Providence divine veille à ce que la certitude morale dans l'usage ordinaire de la vie ne reçoive aucune atteinte, et dirige les hommes avec une pleine sécurité dans leur société, qui ne pourrait subsister autrement, ainsi le Saint-Esprit, par une assistance spéciale, veille sur l'Eglise dispersée ou rassemblée, pour empêcher que la certitude de la foi ne reçoive aucune atteinte, et demeure immobile au milieu des orages excités par les passions des hommes. Tel est le sens de la formule si souvent répétée par les Pères de Trente : *Le saint concile assemblé légitimement sous la direction du Saint-Esprit.* Des historiens satiriques ont vainement étalé les disputes, les rivalités, les intérêts de corps, l'esprit de système, qui ont souvent divisé les théologiens dans cette assemblée célèbre : Dieu se joue de tous ces faibles de l'humanité pour

opérer son ouvrage; l'unanimité ne s'est pas moins formée dans les décisions.

Enfin, l'on a envisagé l'*infaillibilité* que le corps des pasteurs s'attribue, comme un trait d'orgueil insupportable, comme un effet de leur ambition de dominer sur la foi des fidèles. Où est donc l'orgueil d'imposer aux fidèles un joug que les pasteurs sont obligés de subir les premiers? Il n'est pas plus permis à un évêque qu'à un simple fidèle de s'écarter de l'enseignement commun du corps dont il est membre; il serait hérétique, excommunié et déposé. Le corps des fidèles domine donc aussi impérieusement sur la foi des évêques, que ceux-ci dominent sur la foi de leurs ouailles; les uns et les autres se servent mutuellement de caution et de surveillants. La *catholicité*, l'uniformité et l'universalité de l'enseignement, voilà la règle qui domine également sur les pasteurs et sur le troupeau; et cette règle est établie par Jésus-Christ. *Voyez* Catholique.

De ces divers principes nous concluons que l'Eglise, représentée par le corps de ses pasteurs, est *infaillible*, non-seulement dans ces décisions sur le dogme, mais encore dans ses décrets sur la morale et sur le culte, parce que ces trois points font également partie du dépôt de la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres; conséquemment que l'on doit une soumission sincère aux jugements que porte l'Eglise sur l'orthodoxie ou l'héréticité d'un livre ou d'un écrit quelconque. En effet, l'Eglise n'enseigne pas seulement les fidèles par les leçons de vive voix, mais par les livres qu'elles leur met entre les mains. Si elle pouvait se tromper sur cet article important, elle pourrait donner à ses enfants du poison au lieu d'une nourriture saine, une doctrine fausse au lieu de la doctrine de Jésus-Christ. Lorsque l'Eglise a condamné un livre quelconque, c'est un trait d'opiniâtreté et de rébellion contre elle, de soutenir que ce livre est orthodoxe, qu'il ne renferme point d'erreur, que l'Eglise en a mal pris le sens, qu'elle a pu se tromper sur ce fait dogmatique, etc. Par cette exception, il n'est aucun hérésiarque qui n'ait été fondé à mettre ses écrits à couvert des censures de l'Eglise. *Voyez* Dogmatique.

Lorsque la question de l'*infaillibilité* de l'Eglise est réduite à ses vrais termes, rien n'est plus simple : il s'agit de savoir si la tradition catholique ou universelle est ou n'est pas la règle de foi. Si elle l'est, pour que la foi soit certaine et sans aucun sujet de doute, il faut que la tradition soit infailliblement vraie, ne puisse être fausse dans aucun cas; autrement l'Eglise, guidée par cette tradition, pourrait être universellement plongée dans l'erreur. Alors elle ne serait plus l'épouse fidèle de Jésus-Christ, son dépôt serait altéré, les portes de l'enfer prévaudraient contre elle, malgré la promesse de son époux. *Matth.*, c. 16, ℣ 18. Or, la tradition ne peut parvenir aux fidèles que par l'organe de leurs pasteurs : si ces derniers pouvaient tous s'y tromper ou conspirer à la changer, où serait le dépôt.

L'on a beau dire que le fondement de notre foi est la parole de Dieu et non la parole des hommes; dès que Dieu ne nous parle pas immédiatement lui-même, il faut que sa parole nous parvienne par l'organe des hommes. Ceux qui l'ont écrite, les copistes, les traducteurs, les imprimeurs, les lecteurs pour ceux qui ne savent pas lire : voilà bien des mains par lesquelles cette parole doit passer. Si nous n'avons aucun garant de leur fidélité, sur quoi reposera notre foi? Nous ne concevons pas sur quel fondement un hérétique peut faire un acte de cette vertu. *Voy.* Autorité, Foi, Tradition.

Pour savoir si le Pape est *infaillible*, et en quel sens, *voyez* l'article précédent. Bergier.

INFANTICIDE, meurtre d'un enfant. Ce crime est réprouvé par la loi de Dieu, qui défend en général toute espèce d'homicide : le précepte, *tu ne tueras point*, ne distingue ni les sexes ni les âges. L'Ecriture sainte regarde comme *abominable* la malice d'un homme qui trompe l'intention de la nature dans l'usage du mariage;

à plus forte raison condamne-t-elle la cruauté de celui qui ôte la vie à un enfant soit avant soit après sa naissance.

Les lois grecques et romaines, qui accordaient au père un droit illimité de vie et de mort sur ses enfants, péchaient essentiellement contre la loi naturelle, qui ordonne à tout homme de conserver son semblable, et de respecter en lui l'ouvrage du Créateur. Lorsqu'un enfant venait de naître, on le mettait aux pieds de son père; si celui-ci le relevait de terre, il était sensé le reconnaître, le légitimer et se charger de l'élever : de là l'expression, *tollere liberos;* s'il tournait le dos, l'enfant était mis à mort ou exposé: rarement on prenait la peine d'élever ceux qui naissaient mal conformés. Le sort des enfants exposés était déplorable : les garçons étaient destinés à l'esclavage, et les filles à la prostitution. L'on a peine à concevoir comment une fausse politique avait pu étouffer jusqu'à ce point, dans les pères, les sentiments de la nature; il est peu d'animaux qui ne s'attachent à nourrir leurs petits.

On prétend qu'à la Chine il y a toutes les années plus de trente mille enfants qui périssent en naissant : les parents les exposent dans les rues, où ils sont foulés aux pieds des animaux, et écrasés par les voitures; d'autres les noient par superstition, ou les étouffent pour ne pas avoir la peine de les nourrir. On voit à peu près la même barbarie chez la plupart des nations infidèles; parmi les Sauvages, lorsqu'une femme meurt après ses couches ou pendant qu'elle allaite, on enterre l'enfant avec elle, parce qu'aucune nourrice ne voudrait s'en charger.

Cette cruauté n'eut jamais lieu chez les adorateurs du vrai Dieu; la révélation primitive, en leur enseignant que l'homme est créé à l'image de Dieu, et que la fécondité est un effet de la bénédiction divine, leur avait fait comprendre que Dieu seul était le souverain maître de la vie, et qu'il n'est permis de l'ôter à personne, à moins qu'il ne l'ait mérité par un crime.

Mais Jésus-Christ a encore mieux pourvu à la conservation des enfants: par l'institution du baptême, il a instruit les chrétiens à regarder un nouveau-né comme un enfant que Dieu lui-même veut adopter, et dont le salut lui est cher, comme une âme rachetée par le sang du Fils de Dieu, comme un dépôt que la religion confie aux parents, et duquel ils doivent rendre compte à Dieu et à la société. Cette institution salutaire arrête souvent la main des malheureuses qui sont devenues mères par un crime; la honte les rendrait cruelles, si elles n'étaient pas chrétiennes. Le même motif de religion a fait bâtir des hôpitaux et des maisons de charité pour recueillir et élever les enfants abandonnés; il inspire à des vierges chrétiennes le courage de remplir à leur égard les devoirs de la maternité. Lorsque les incrédules osent accuser le christianisme de nuire à la population, ils ne daignent pas faire attention que c'est celle de toutes les religions qui veille avec le plus de zèle à la conservation des hommes. *Voyez* ENFANT.

BERGIER.

INFERNAUX. On nomma ainsi dans le seizième siècle les partisans de Nicolas Gallus et de Jacques Smidelin, qui soutenaient que pendant les trois jours de la sépulture de Jésus-Christ, son âme descendit dans le lieu où les damnés souffrent et y fut tourmentée avec ces malheureux. *Voyez* Gauthier, *Chron.*, sæc. 16. On présume que ces insensés fondaient leur erreur sur un passage du livre des Actes, c. 2, ỷ 24, où saint Pierre dit que Dieu a ressuscité Jésus-Christ, en le délivrant des douleurs de l'enfer, ou après l'avoir tiré des douleurs de l'enfer, dans lequel il était impossible qu'il fût retenu. De là les *infernaux* concluaient que Jésus-Christ avait donc éprouvé, du moins pendant quelques moments, les tourments des damnés. Mais il est évident que, dans le psaume 15 que cite saint Pierre, il est question des *liens du tombeau* ou des *liens de la mort*, et non des douleurs des damnés; la même expression se retrouve dans le psaume 17, ỷ 5 et 6. C'est un exemple de l'abus énorme que faisaient de l'Ecriture

sainte les prédicants du seizième siècle. BERGIER.

INFIDÈLE, homme qui n'a pas la foi. On nomme ainsi ceux qui ne sont pas baptisés et qui ne croient point les vérités de la religion chrétienne ; dans ce sens, les idolâtres et les mahométans sont *infidèles*. (1)

Les théologiens en distinguent de deux espèces : ils nomment *infidèles négatifs* ceux qui n'ont jamais entendu ni refusé d'entendre la prédication de l'Evangile, et *infidèles positifs* ceux qui ont résisté à cette prédication et ont fermé les yeux à la lumière. *Voy.* l'article suivant.

Un *hérétique* est différent d'un *infidèle*, en ce que le premier est baptisé, connaît les dogmes de la foi, les altère ou les combat, au lieu que le second ne les connaît pas, n'a pas pu ou n'a pas voulu les connaître.

Quelques théologiens ont soutenu que toutes les actions des *infidèles* étaient des péchés, et que toutes les vertus des philosophes étaient des vices. Si cela était vrai, plus un païen ferait de bonnes œuvres morales, plus il serait damnable. C'est une erreur justement condamnée par l'Eglise dans Baïus et dans ses partisans. Elle tenait à une autre opinion dans laquelle ils étaient, savoir, que Dieu n'accorde aucune grâce intérieure aux *infidèles* pour faire le bien, et que la foi est la première grâce : nouvelle erreur condamnée de même. Il est de notre devoir de réfuter l'une et l'autre.

Dans l'article GRACE, § 2, nous avons déjà prouvé que Dieu donne des grâces intérieures à tous les hommes, sans exception ; c'est une conséquence de ce que Dieu veut les sauver tous, et de ce que Jésus-Christ est mort pour tous : nous avons à prouver que Dieu en donne nommément aux païens, aux *infidèles*.

1° Il est dit dans plusieurs endroits de l'Ecriture sainte, que Dieu a opéré des miracles en faveur de son peuple sous les yeux des nations *infidèles*, afin que ces nations apprissent qu'il est le Seigneur, et de peur qu'elles ne fussent tentées de douter de sa puissance ou de sa bonté. *Exod.* c. 7. ℣ 5 ; c. 9, ℣ 27 ; c. 14, ℣ 4 et 18 ; *Ps.* 78, ℣ 6 ; 113, ℣ 1 ; *Ezech.*, c. 20, ℣ 9, 14, 22 ; c. 36. ℣ 20, et suiv. ; *Tob.*, c. 13, ℣ 4 ; *Eccli.*, c. 36, ℣ 2, etc. Il est prouvé par l'histoire sainte que ces prodiges ont fait impression sur plusieurs *infidèles*, sur un nombre d'Egyptiens qui s'unirent aux Juifs, *Exod.*, c. 12, ℣ 38 ; sur Rahab, *Josue*, c. 2, ℣ 9 et 11. Dieu a-t-il refusé des grâces à ceux pour lesquels il a opéré des miracles ?

2° L'Ecriture nous atteste que Dieu a eu les mêmes desseins en punissant ces nations coupables ; que c'est pour cela qu'il n'a pas exterminé entièrement les Egyptiens et les Chananéens. L'auteur du livre de la Sagesse lui dit à ce sujet : « Vous les avez épar- » gnés, parce que c'étaient des hom- » mes faibles. En les punissant par » degrés, vous leur donniez le temps » de faire pénitence... Vous avez soin » de tous pour démontrer la justice » de vos jugements... ; et parce que » vous êtes le Seigneur de tous, vous » pardonnez à tous, etc. *Sap.*, c. 11, ℣ 24 et suiv. ; c. 12, ℣ 8 et suiv. De quoi pouvait servir cette miséricorde extérieure, si Dieu n'y ajoutait pas des grâces ?

3° Dieu n'a pas rejeté le culte des païens, lorsqu'ils le lui ont adressé. Salomon dit que Dieu écoutera leurs prières, lorsqu'ils l'adoreront dans son temple. *III. Reg.*, c. 8, ℣ 41. David les y invite tous. *Psal.* 95. ℣ 7. Il félicite Jérusalem de ce que les étrangers se sont rassemblés et ont appris à connaître le Seigneur. *Ps.* 86. Nous en voyons des exemples dans la reine de Saba et dans Naaman. Il y avait dans le temple un parvis destiné exprès pour les gentils. Ces *infidèles* adoraient-ils le Seigneur sans aucune grâce ?

4° Dieu n'a point désapprouvé les prières que les Juifs lui ont adressées pour les rois de Babylone. *Jerem.* c. 29, ℣. 7 ; *Baruch*, c. 1, ℣ 10. et suiv. c. 2, ℣ 14. et 15. Et par ces prières les Juifs demandaient à Dieu, non-seulement la prospérité de ces princes, mais que Dieu leur inspirât la

(1) Voyez les articles IDOLATRIE, PAGANISME. GOUSSET.

douceur, la bonté, la justice. Il n'a point réprouvé les présents et les sacrifices que les rois de Syrie lui faisaient offrir à Jérusalem. *Mach.*, l. 2, c. 3. ℣ 2. et 3. Lorsque saint Paul recommande de prier pour les rois et pour les princes, il entend que l'on demande à Dieu, non-seulement leur conversion, mais la grâce d'être justes et pacifiques, puisqu'il ajoute : « Afin que nous menions une vie pai- » sible et tranquille, avec piété et » avec la plus grande pureté. » *I. Tim.*, c. 2. ℣ 2.

5° Nous voyons en effet que Dieu a souvent inspiré aux *infidèles* des sentiments et des actions de piété, de justice, de bonté. Lorsque Esther parut devant Assuérus, il est dit que Dieu tourna l'esprit du roi à la douceur. *Esther*, c. 14, ℣ 13; c. 15, ℣ 11. Il est dit ailleurs que Dieu mit dans l'esprit de Cyrus de publier l'édit par lequel il faisait à Dieu hommage de ses victoires, *Esdr.*, c. 1, ℣ 1 ; que Dieu tourne le cœur de Darius à aider les Juifs pour la construction du temple, c. 6, ℣ 22; qu'il avait inspiré au roi Artaxerxès le dessein de contribuer à l'ornement de ce lieu saint, c. 7, ℣ 27. C'étaient donc des bonnes œuvres inspirées par la grâce.

Au sujet d'Assuérus, saint Augustin fait remarquer aux pélagiens le pouvoir de la grâce sur les cœurs : « Qu'ils avouent, dit-il, que Dieu » produit dans les cœurs des hom- » mes, non-seulement de vraies lu- » mières, mais encore de bon vou- » loir ; » *L. de Grat. Christi*, c. 24, n. 25 ; et il nomme *charité* ce bon vouloir d'un païen, *Op. imperf.*, l. 3, n. 114, 163. Il dit que le fruit du miracle des trois enfants sauvés de la fournaise fut la conversion de Nabuchodonosor, qu'il publia la puissance de Dieu dont il avait méprisé les ordres. *In Ps.* 68, *Serm.* 2, n. 3. Le saint docteur cite les édits par lesquels ce roi et Darius ordonnèrent à leurs sujets d'honorer le Dieu de Daniel, et il regarde cet hommage comme très-louable. *Epist.* 83, *ad Vincent. Rogat.*, n. 9. Il cite le passage qui regarde Artaxerxès, pour prouver que la grâce prévient la bonne volonté. *L. 4. contra duas Epist. Pelag.* c. 6, n. 13. Enfin, il attribue à l'*opération divine* le changement de vie du philosophe Polémon. *Epist.* 144, n. 2.

6° Dieu a fait aux *infidèles* des grâces auxquelles ils ont résisté. Selon la pensée de Job, ils ont dit à Dieu : « Retirez-vous de nous, nous ne vou- » lons pas connaître vos voies. Qui » est le Tout-Puissant, pour que nous » le servions? Ils ont été rebelles à la lumière, etc. » *Job,* c. 21, ℣ 14; c. 24, ℣ 13 et 23. Saint Paul entend dans le même sens ces paroles d'Isaïe : « J'ai été trouvé par ceux qui » ne me cherchaient pas ; je me suis » montré à ceux qui ne m'appelaient »pas, etc. » *Rom.*, c. 10, ℣ 20.

7° Dieu a pardonné les péchés aux *infidèles* lorsqu'ls ont fait pénitence : à Nabuchodonosor, *Dan.*, c. 4 , ℣ 24, 31, 33; aux Ninivites, *Jon.* c. 3, ℣ 10; aux rois Achab et Manassès, qui étaient plus criminels que les *infidèles*, *III. Reg.*, cap. 21, ℣ 29; *IV.* cap. 21 ; *II. Paral.*, c. 33. Ont-ils été pénitents sans avoir été touchés de la grâce?

8° Dieu a récompensé les bonnes actions des païens et leur obéissance à ses ordres : témoin les sages-femmes d'Egypte ; la courtisane Rahab ; Achior, chef des Ammonites ; Nabuchodonosor et son armée ; Ruth, femme moabite, etc. Saint Augustin, parlant des rois païens et idolâtres, dit que plusieurs ont mérité de recevoir du ciel la prospérité, les victoires, un règne long et heureux; que la prospérité des Romains a été une récompense de leurs vertus morales. *De Civit. Dei*, l. 5, c. 19 et 24. Nous savons très-bien que ces récompenses temporelles ne servaient de rien pour le salut, mais elles prouvent que les actions pour lesquelles Dieu les accordait n'étaient pas des péchés : Dieu est aussi incapable de récompenser un péché que d'engager l'homme à le commettre.

9° Selon saint Paul, « lorsque les » gentils qui n'ont pas la loi (écrite) » font *naturellement* ce qu'elle pres- » crit, ils sont eux-mêmes leur propre » loi, et lisent les préceptes de la loi » gravés dans leur cœur. » *Rom.*, c. 2, ℣ 14. C'est-à-dire, selon l'expli-

cation de saint Augustin, que dans ces gens-là « la loi de Dieu, qui n'est » pas entièrement effacée par le cri- » me, est écrite de nouveau par la » grâce. » *De Spir. et Litt.*, c, 28, n. 48. Saint Prosper l'entend de même. « La loi de Dieu, dit-il, est conforme » à la nature, et lorsque les hommes » l'accomplissent, ils le font *naturelle-* » *ment*, non parce que la nature a » prévenu la grâce, mais parce qu'elle est réparée par la grâce. » *Sent.* 258. Origène avait déjà fait le même commentaire, *in Epist. ad Rom.*, l. 2, n. 9; l. 4, n. 5. (1)

Si nous voulions rassembler toutes les réflexions que les Pères de l'Eglise ont faites sur les textes de l'Ecriture que nous avons cités, il faudrait faire un volume entier; mais il suffit d'alléguer des faits incontestables. Lorsque les Juifs prétendirent que tous les bienfaits de Dieu avaient été réservés pour eux; que les païens n'y avaient eu aucune part, ils furent réfutés par saint Justin. *Dial. cum Tryph.*, n. 45; *Apol.* 1. n. 46. Les marcionites disaient de même que Dieu avait abandonné les païens : saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, s'élevèrent contre cette erreur. Elle fut renouvelée par le philosophe Celse : Origène lui opposa les passages que nous avons cités, en particulier ceux du livre de la Sagesse. *Contra Cels.*, lib. 4, n. 28. Les manichéens y retombèrent; ils furent foudroyés par saint Augustin. Les pélagiens soutinrent que les bonnes actions des païens venaient des seules forces de la nature; le saint docteur prouva que c'était l'effet de la grâce. *L.* 4, *contra Julian* , c. 3, n. 16, 17, 32, etc. L'empereur Julien objecta que, selon nos livres saints, Dieu n'avait eu soin que des Juifs, et avait délaissé les autres nations; saint Cyrille répéta les passages de l'Ecriture et les faits qui prouvent le contraire. *L.* 3, *contra Julian.*, pag. 106. et suiv. Il est trop tard, au dix-huitième siècle, pour ramener parmi les chrétiens l'esprit judaïque, et pour faire revivre des erreurs écrasées cent fois par les Pères de l'Eglise.

(1) Voyez l'article Loi NATURELLE. GOUSSET.

On dira peut-être que l'intention de ces Pères a été seulement de prouver que Dieu n'a point refusé aux païens les secours naturels pour faire le bien, et non de démontrer que Dieu a donné des grâces intérieures surnaturelles. Outre que le contraire est évident, par les expressions mêmes de l'Ecriture et des Pères, il ne faut pas oublier le principe d'où sont partis les théologiens que nous réfutons. Ils disent que, depuis la dégradation de la nature humaine par le péché originel, l'homme ne possède plus rien de son propre fond, n'a plus de forces naturelles, ne peut faire autre chose que pécher; lorsque Dieu lui accorde des secours pour éviter le mal et faire le bien, en quel sens ces secours sont-ils encore naturels? Selon l'Ecriture et les Pères, c'est le Verbe divin qui opère dans tous les hommes, non-seulement comme créateur de la nature, mais comme réparateur de son ouvrage dégradé par le péché; il est donc faux que cette opération puisse être appelée *naturelle* dans aucun sens : c'est une conséquence de la grâce générale de la rédemption.

Lorsque ces mêmes théologiens ont avancé que la supposition d'une grâce générale accordée à tous les hommes est une des erreurs de Pélage, ils en ont imposé grossièrement. Cet hérétique, pour faire illusion, appelait *grâces* les forces de la nature, parce qu'elles sont un don de Dieu. C'est en ce sens qu'il disait que cette grâce est générale. Saint Augustin, *Epist.* 106, *ad Paulin.*; *L. de Grat. Christi*, c. 35, n. 38 et suiv. Il n'admettait point d'autre grâce de Jésus-Christ que la doctrine, les leçons, les exemples de ce divin Maître. Saint Augustin, *L.* 3, *Op. imperf.*, n. 114. Selon lui, il était absurde de penser que la justice de Jésus-Christ profite à ceux qui ne croient pas en lui. *L.* 3, *de Pec., meritis et remiss.*, c. 2. n. 2. Conséquemment il disait que, dans les chrétiens *seuls*, le libre arbitre est aidé par la grâce. *Epist. ad Innoc. Append. August.*, p. 270. Il pensait donc, comme Baïus et ses partisans, que la foi est la première grâce. Comment aurait-il admis qu'une grâce

intérieure surnaturelle est donnée à tous les hommes, lui qui soutenait qu'elle n'est nécessaire à personne, qu'elle détruirait le libre arbitre, et que cette prétendue grâce est une vision ? Ce n'est pas le seul article de la doctrine de Pélage que ces théologiens ont travesti.

BERGIER.

INFIDÉLITÉ, défaut de foi. Ce défaut se trouve, soit dans ceux qui ont eu les moyens de connaître Jésus-Christ et sa doctrine, et qui n'ont pas voulu en profiter, alors c'est une *infidélité positive* ; soit dans ceux qui n'en ont jamais entendu parler, et alors c'est une *infidélité négative*. La première est un péché très-grave, puisque c'est une résistance formelle à une grâce que Dieu veut faire ; la seconde est un malheur et non un crime, parce que c'est l'effet d'une ignorance involontaire et invincible. Au mot IGNORANCE, nous avons fait voir que dans ce cas elle excuse de péché.

Il ne s'ensuit pas de là qu'un infidèle puisse être sauvé sans connaître Jésus-Christ et sans croire en lui. Le concile de Trente a décidé que ni les gentils, par les forces de la nature, ni les Juifs, par la lettre de la loi de Moïse, n'ont pu se délivrer du péché ; que la foi est le fondement et la racine de toute justification, et que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Sess. 6. *de Justif.*, c. 1, et can. 1, c. 8. etc. Conséquemment, en 1700, le clergé de France a condamné comme hérétiques les propositions qui affirmaient que la foi nécessaire à la justification se borne à la foi en Dieu ; en 1720, il a décidé, comme une vérité fondamentale du christianisme, que depuis la chute d'Adam, nous ne pouvons être justifiés ni obtenir le salut que par la foi en Jésus-Christ rédempteur (1).

Mais il ne faut pas oublier la vérité essentielle que nous avons établie dans l'article précédent, que Dieu accorde à tous les hommes, même aux *infidèles*, des grâces de salut, qui par conséquent tendent directement ou indirectement à conduire ces infidèles à la connaissance de Jésus-Christ ; s'ils étaient dociles à y correspondre, Dieu sans doute leur en accorderait de plus abondantes ; par conséquent aucun infidèle n'est réprouvé à cause du défaut de foi en Jésus-Christ, mais pour avoir résisté à la grâce. *Voyez* FOI, § 6. (1)

BERGIER.

INFINI, INFINITÉ. Il est démontré que Dieu, Etre nécessaire existant de soi-même, n'est borné par aucune cause ; c'est donc l'Etre *infini*, duquel aucun attribut ne peut être borné : il est encore démontré que l'*infini* est nécessairement un et indivisible. Il ne peut donc y avoir aucune succession dans l'*infini*, ou de suite succes-

(1) Le clergé de France en émettant ces décisions a dépassé les limites de la foi catholique rigoureuse, et ses définitions, sans être contraires à cette foi, n'en sont pas des articles dont la négation constituerait l'hérésie formelle. Tout le monde connait la fameuse phrase de saint Paul dans l'épître aux Hébreux XI. 6 : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit*, laquelle ne paraît exiger « pour l'accession à Dieu que la foi en lui comme existant et comme rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Mais de quelle accession s'agit il? est-ce seulement de l'accession naturelle qui est nécessairement toujours proportionnée à la connaissance qu'on a de Dieu, ou de l'accession surnaturelle qui nous semblerait, comme au clergé de France, devoir impliquer une connaissance quelconque non seulement de Dieu rémunérateur, mais de Dieu rédempteur ? Il y a là-dessus de grandes discussions et de grandes divergences entre les théologiens. Mais la seule chose qui nous paraisse importante, c'est que, si l'on exclut les infidèles négatifs par rapport à Jésus-Christ de la gloire chrétienne, on ne les exclut pas, pour cela, d'une gloire naturelle proportionnelle à leur connaissance de Dieu. Cela nous semble non-seulement conforme à la raison, mais aussi à l'évangile et à saint Paul. *Voyez* notre article DEMEURES ÉTERNELLES et tous ceux qui en dépendent.

LE NOIR.

(1) *Voyez* aussi l'article EGLISE.

GOUSSET.

Si vous dites, avec Bergier, que tous les infidèles négatifs reçoivent les grâces qui les conduiraient à la connaissance de Jésus-Christ s'ils y répondaient, vous êtes conduit à cette doctrine rigoriste qui consiste à déclarer coupable de non correspondance à la grâce la plus grande partie du genre humain et à lui infliger une damnation méritée par un mauvais usage du libre arbitre; et c'est précisément cette conséquence que nous voulons éviter en concevant une proportionnalité naturelle entre les états de la vie future et ceux de cette vie non-seulement relativement à la bonne ou mauvaise conscience, mais encore à la connaissance plus ou moins grande purement matérielle dont la conscience n'est point responsable. *Voyez* DEMEURES ÉTERNELLES et les articles qui dépendent de celui-là.

LE NOIR.

sive actuellement *infinie*. De là on doit conclure que la matière n'est point *infinie*, puisqu'elle est divisible, que c'est une absurdité d'admettre une succession de générations qui n'a point eu de commencement; il faudrait la supposer actuellement *infinie* et actuellement terminée : c'est une contradiction.

Lorsque nous disons que chacun des attributs de Dieu est *infini*, nous ne prétendons point les séparer les uns des autres, ni admettre en Dieu plusieurs *infinis*, puisque Dieu est d'une unité et d'une simplicité parfaites; mais comme notre esprit borné ne peut concevoir l'*infini*, nous sommes forcés de le considérer, comme les autres objets, sous différentes faces et différents rapports.

Quelques apologistes de l'athéisme ont prétendu que l'on fait un sophisme, quand on prouve l'existence d'un Etre *infini* par ses ouvrages : Ceux-ci, disent-ils, sont nécessairement bornés, et l'on ne peut pas supposer dans la cause plus de perfection que dans les effets. Mais ils se trompent, en supposant que l'*infinité* de Dieu se tire de la notion des créatures : elle se tire de l'idée d'Etre nécessaire, existant de soi-même, qu'aucune cause n'a pu borner, puisqu'il n'a point de cause de son existence. De même que tout être créé est nécessairement borné, l'Etre incréé ne peut pas avoir de bornes.

Conséquemment, quoique la quantité de bien qu'il y a dans le monde soit bornée et mélangée de mal, il ne s'ensuit rien contre la bonté *infinie* de Dieu : quelque degré de bien que Dieu ait produit, il peut toujours en faire davantage, puisqu'il est tout-puissant : il y aurait contradiction qu'une puissance *infinie* fût épuisée et ne pût rien faire de mieux que ce qu'elle a fait.

Il s'ensuit encore que toute comparaison entre Dieu et les êtres bornés est nécessairement fausse. Un être borné n'est censé bon qu'autant qu'il fait tout le bien qu'il peut, et il y a contradiction que Dieu fasse tout le bien qu'il peut, puisqu'il en peut faire à l'*infini*.

Telles sont les deux sources de tous les sophismes que l'on fait sur l'origine du mal et contre la providence de Dieu.

BERGIER.

INFINI (l'). *Théol. mixt, philos. ontol.*) — Dans notre malheureux temps, le positivisme a tout envahi ; or qu'est-ce que le positivisme? C'est en philosophie, l'absence même de philosophie, en littérature le bavardage sec, froid, technique du métier, en art le réalisme géométrique de la mesure, en science la réduction du génie aux proportions mesquines d'une classification, en religion le matérialisme de la négation d'une part et de la superstition d'autre part; le positivisme est, en toute chose, le crétinisme de la nature humaine.

Or, nous ne voyons guère tout autour de nous que du positivisme. Cependant quelques esprits s'y sentent mal à l'aise et font des efforts pour en sortir; s'il n'en était pas ainsi, ce serait donc la fin du monde des âmes par un naufrage universel dans le néant de la matière.

Parmi ces esprits nous en voyons un dont quelques productions nous tombent sous la main. C'est M. Renouvier; celui-là a l'instinct de la liberté; il a des ailes, et aime à s'en servir; il n'est ni quadrupède ni reptile, il vole; mais dans son vol il manque de la vue claire qui vise droit au but; un autre positivisme, le positivisme mathématique l'a tellement emmaillotté dans son réseau, qu'il y a perdu la capacité de l'évidence et que son goût de l'immatériel, qu'il manifeste à chacune de ses lignes, ne peut se traduire que dans un vain effort. Comment voir sans yeux? les idées claires sont les yeux de l'esprit; son esprit ne les a plus; il croit seulement les avoir encore.

Nous allons le lui prouver à lui-même en lui faisant comprendre, s'il est possible, que toute son étude, L'INFINI, LA SUBSTANCE ET LA LIBERTÉ, éditée par M. Pillon dans son ANNÉE PHILOSOPHIQUE (2e année 1868) dans laquelle il nie l'*infini*, est une étude *à coté*, du commencement jusqu'à la fin.

Précisons d'abord ce que c'est que l'*infini*, ce que ce mot signifie.

On peut considérer le mot lui-même comme très-défectueux, et parce qu'il présente plusieurs sens et parce que, même dans son sens métaphysique, relatif à Dieu, il exprime mal la chose qu'on lui fait exprimer. Pour nous faire bien comprendre prenons à la fois les deux mots contradictoires *fini* et *infini*.

Quand on dit, dans le langage ordinaire, qu'une œuvre est finie, en ce sens qu'elle a reçu le dernier coup de main de l'ouvrier qui l'a faite, et qu'il ne manque plus rien à sa confection, on entend qu'elle est complète, parfaite, qu'elle ne laisse plus rien à désirer relativement à sa destination ; et alors, le mot *infini*, pris comme le contradictoire de *fini* ainsi entendu, comme son négatif pur et simple, signifierait que l'œuvre n'est pas arrivée à sa perfection, qu'il reste encore quelque chose à y faire, qu'elle est imparfaite, incomplète, inachevée. Or, dans ce sens, ce serait le mot *fini* qui conviendrait à Dieu, et le mot *infini* qui conviendrait à la créature ; toute créature est, en effet, inachevée métaphysiquement, puisqu'elle est toujours susceptible de perfectionnement, d'augmentation, d'agrandissement, tandis que Dieu seul, étant parfait par essence, n'est susceptible d'aucun perfectionnement en lui-même et dans sa nature propre, abstraction faite de ce qu'il peut s'ajouter toujours comme œuvre, comme production, comme créature. Il faudrait donc dire, à prendre les mots dont il s'agit dans cette acception, que c'est Dieu qui est *fini* et que c'est la créature qui est *infinie*. Mais il y aurait, alors, dans l'emploi de ces termes un défaut qui consisterait à faire supposer que Dieu n'est *fini*, c'est-à-dire complet que parce qu'il est fait ou s'est fait tel, tandis qu'il est tel par essence éternelle non faite, ni par lui-même ni par un autre, mais *étant toujours*, aiôn (αιων), comme dit Aristote. Les métaphysiciens ontologistes n'ont point accepté cette locution, du moins ordinairement et dans notre vieux monde ; nous ajoutons la restriction, parce que nous avons un vague souvenir d'avoir rencontré, quelque part, l'inversion des deux mots, en sorte qu'il nous fallait, pour comprendre, entendre par *fini* ce que nous avions l'habitude d'entendre par *infini* et *vice versa*.

Un second sens de *fini* et d'*infini* est celui que l'on a dans l'esprit quand on dit que tout nombre est fini, parce qu'il a nécessairement un premier et un dernier, que la matière est divisible à l'*infini*, qu'il y a dans le temps, dans l'espace, dans tous les êtres auxquels le nombre est susceptible de s'appliquer, l'*infini progressif*, vers l'augmentation et l'*infini regressif*, vers la diminution, sans qu'on puisse jamais arriver, par l'augmentation, au complet non susceptible d'être augmenté encore, ni au néant non susceptible d'être diminué encore. Ce second sens est fort usité en métaphysique et en ontologie : mais pour enlever des confusions fâcheuses entre ce sens et celui dont il va être question, qui est le troisième et le dernier, les cartésiens ont substitué au mot *infini* celui d'*indéfini*, en gardant pourtant l'expression *à l'infini* pour signifier l'*indéfini* mathématique, l'*indéfini* du nombre, ce que saint Thomas avait appelé l'*infini* en puissance

Enfin l'usage a prévalu, en ontologie, d'appliquer le mot *fini* à l'être qui commence, qui se développe, et qui, par conséquent, est limité, circonscrit par des bornes susceptibles de progression et de regression, par conséquent encore imparfait. Le *fini*, dans cette acception, est l'être dont on trouve la *fin*, c'est-à-dire le commencement, quand on remonte à son origine, l'être auquel on trouve aussi dans son présent des bornes déterminées non pas par l'essence des choses, mais par quelque cause qui pourrait les avoir fait différentes, rien dans l'essence des choses ne s'y opposant, l'être enfin dont l'avenir est susceptible en soi d'une fin complète, qui serait l'anéantissement ou d'une fin partielle qui serait une diminution, ou d'une progression indéterminable.

Quant au mot *infini* opposé au mot *fini* pris dans ce dernier sens, l'usage a prévalu de l'appliquer, par contre, à ce qui est parfait, complet à tout

point de vue, de manière qu'il ne soit possible à la raison de lui assigner d'autre circonscription, soit quant au temps, soit quant à l'espace, soit quant aux propriétés dont un être puisse être doué, que l'impossibilité métaphysique, ou la nécessité résultant de l'essence même des choses, ou de sa propre essence. Cet *infini* sera donc éternel, étant toujours sans succession numérable, puisque l'introduction dans la durée d'une succession représentée par le nombre serait l'introduction du nombre *infini*, c'est-à-dire d'une chose contradictoire, impossible, contraire à l'essence des choses ; il sera sans étendue mesurable par la même raison, puisque tout espace - étendue ou toute continuité matérielle est susceptible d'agrandissement et de diminution ; il sera l'unité spirituelle simple et indivisible ; il sera le parfait, le complet, l'orné de toutes les énergies possibles et permises par l'essence des choses ; et sous ce rapport comme sous tous les autres, il n'aura de circonscription rationnelle et réelle que celle qui est délimitée par cette essence des nécessités éternelles et absolues ; mais il aura cette délimitation, en même temps qu'il n'en aura pas d'autre ; il aura, par exemple, la puissance de tout faire, excepté l'impossible métaphysiquement, excepté l'absurde mathématique ; il aura de même l'intelligence qui embrasse tout dans sa compréhension, excepté l'impossible métaphysiquement, qui s'annule lui-même ; il aura l'amour complet, parfait, mais seulement du bien, qui suppose la haine du mal, et non l'amour du mal qui serait une contradiction et une impossibilité métaphysique. Enfin il n'aura que cette limite, mais il aura celle-là, en sorte que, s'il arrive que, dans le passé, des raisons plus ou moins profondes lui aient attribué des associations d'idées contradictoires, qui seront reconnues et démontrées pour telles, dans l'avenir, par d'autres raisons plus profondes encore, la raison droite, plus éclairée ne craindra pas de dire, à l'encontre des autorités passées, devant son évidence nouvellement acquise : Tel et tel s'est trompé en refusant à l'*infini*, à Dieu, cette limite : cette limite est de son essence même.

Tel est l'*infini* véritable ; tel est le sens vrai, métaphysique du mot *infini*, passé en usage parmi les ontologistes. Il a pour synonymes ces autres mots : l'*un*, le *parfait*, le *complet*, l'*absolu*, l'*étant* avec toutes les possibilités métaphysiques, et excluant toutes les impossibilités d'essence.

C'est de cet *infini* que nous allons raisonner, et sur lequel nous allons faire voir à M. Renouvier qu'en raisonnant contre lui pour en réfuter *a priori* l'existence, il n'a raisonné qu'à côté de la question ; qu'il a appliqué toujours mal à propos à cet *infini*, l'*infini* de la créature, qui n'est que l'*indéfini* ; qu'il l'a refuté vainement en faisant de lui une monstruosité impossible qui consisterait dans un mélange hétérogénique de la créature et du créateur, de l'imparfait avec le parfait, de l'incomplet avec le complet, du nombre avec l'unité, du fini, enfin, avec l'*infini*, deux termes qui s'excluent dans le même sujet.

Avant d'aborder encore cet examen, faisons une remarque qui justifiera ce que nous disons, parfois, que l'incompréhensible véritable au sens d'embarrassant pour la raison et de sujet à des suspicions de contradiction, ce n'est pas cet *infini*, ce n'est pas Dieu, mais bien l'homme et l'univers. Cette idée de Dieu est la simplicité même ; elle est aussi simple que celle de néant, qui est sa contraire. S'il n'y avait rien, quoi de plus simple ? Eh bien, qu'il y ait l'être parfait, auquel il ne manque aucune condition de l'être, l'être absolu, qui n'a de bornes que celles qui lui sont imposées par sa propre essence d'être, et qui a tout ce que ne lui refuse pas cette essence même, n'est-ce pas aussi simple ? Mais qu'il y ait aussi des êtres qui ne le sont qu'à demi, et qui occupent tous les degrés intermédiaires entre l'être et le néant, entre l'unité et zéro, voilà l'inconcevable, voilà l'inexplicable ; ils sont inexplicables, ces êtres, et dans leur apparition à l'existence, et dans leur constitution

qui s'exprime par le nombre, et dans leur tout qui s'exprime encore par le nombre, et dans leur durée qui devient le temps, et dans leur lieu qui devient l'espace, et dans toute leur nature, qui, n'étant plus qu'un indéfini, un indéterminé, n'offre à la raison qu'un entortillement inextricable de filons obscurs, entre lesquels la contradiction semble se montrer à chaque pas. Non, ce n'est pas Dieu qui est le mystère; le grand mystère, c'est la créature. Aussi allons-nous voir M. Renouvier transformer simplement l'*infini* véritable en le *fini* ou l'*indéfini* pour y mettre l'obscurité et la contradiction à l'aide du peu d'*infini* vrai qu'il lui conservera ; ce qu'il mettra de la créature et ce qu'il gardera de Dieu, constituerait, en effet, un assemblage qui serait contradictoire.

Ecoutons maintenant M. Renouvier raisonner contre l'*infini*.

« Entre les théories des anciens et celles des modernes touchant l'*infini*, il y a une différence, et nous la croyons en faveur des anciens. Ceux-ci, pour la plupart, n'ont spéculé sur l'*infini* qu'à leur corps défendant, pour ainsi dire. Ils l'ont regardé comme rebelle à la raison, impropre à la science; tout ce qu'ils ont conçu de parfait, d'accompli, en quelque genre que ce fût, ils l'ont aussi regardé comme déterminé, défini, fini. En dehors de la définition et des limites que la définition impose à un représenté quelconque, ils n'ont pas admis que l'esprit pût avoir une connaissance, ou que la raison pût s'appliquer à un objet. Au contraire, les modernes se sont accoutumés à poser l'*infini* en vertu de la raison, à ce qu'ils disent, et le comble des idées rationnelles est pour eux cet indéterminé confus, sans commencement, ni fin ni bornes, où les anciens ne voyaient que le sujet impénétrable, indistinct des intuitions sensibles.

« Entendons-nous bien ici et commençons par signaler une équivoque trop commune dans les livres de théologie et ailleurs. L'*infini* dont nous parlons n'est pas l'*infini* moral ou idéal qui s'envisage dans les qualités (d'ailleurs très-définies) de l'entendement, de la passion ou de la vertu, portées au suprême degré. Cet *infini de qualité*, ceux du même genre qu'on y pourrait joindre, dans les choses non susceptibles de quantité exacte et de mesure, n'est pas l'*infini*, mais bien le parfait et l'achevé, c'est-à-dire tout le contraire de l'*infini* (1). C'est une notion nette, s'il en fut jamais, réalisable ou non, il n'importe, que celle de la justice parfaite, par exemple, ou de l'intelligence entièrement adéquate à son objet (objet déterminé), ou de l'amour à sa plus haute puissance dans une âme. Au contraire, quand il s'agit de l'*infini de quantité*, il y a impossibilité de concevoir, et non-seulement impossibilité passive, pour ainsi parler, mais active et, en un mot, contradiction, dans l'idée qu'on prétend se former. Soit qu'on veuille penser à des accumulations de parties en *nombre infini*, par addition ou par division, dans l'espace ou dans la matière, soit qu'on entreprenne de poser des suites de phénomènes existants *sans nombre* et sans commencement dans le monde, ces *idées* sont contradictoires en elles-mêmes, et toutes les doctrines qui les supposent sont ruinées d'avance (2)......

(1) L'auteur a ici le sentiment de la faute énorme qu'il va commettre contre la logique, en poursuivant sa série d'arguments contre un infini qui n'est pas l'infini véritable, et il a soin d'écarter cet infini lui-même comme s'il n'était que dans l'être imparfait. L'être imparfait en est rempli, en effet; sans cette participation à l'infini véritable et substantiel, il ne serait que néant; quand votre raison voit absolument, ô mathématicien, que les trois angles d'un triangle valent deux droits, vous avez dans votre raison une certitude infinie, puisqu'elle est complète, absolue. Et c'est ce qui fait que votre raison n'est ni une illusion, ni une vanité; la lumière du grand soleil des esprits est assez en elle pour qu'elle voie parfaitement; mais vous ne voyez pas tout de cette manière; et il faut un être qui voie tout avec cette clarté axiomatique et simple qui sera en lui l'intelligence infinie, absolue, parfaite et complète. Ce qu'il vous a donné de cette intelligence vous fait voir ainsi les axiomes, et c'est là l'infini en vous-même, qui n'est que partiel et qui en se divisant en vous, se limitant, constitue le mystère de vous-même. Mais c'est bien l'infini véritable, notion nette s'il en fut jamais, ainsi que vous allez le dire ; et c'est lui que vous avez soin d'écarter pour avoir l'air ensuite de l'atteindre en ne dirigeant vos traits que sur l'indéfini, c'est-à-dire sur vous-même, ou plutôt sur ce qu'il y a en vous qui n'est pas cet infini. LE NOIR.

(2) Il y a trente ans que nous constations cette contradiction en l'appliquant à une molécule de

Ceux qui font usage d'une formule irréfléchie et n'hésitent pas à poser l'existence d'un *nombre sans nombre* de parties effectives d'un composé, ou ne fût-ce que d'un espace objectivement conçu, l'existence actuelle d'un *nombre sans nombre* de nombres, l'existence actuelle d'un *nombre sans nombre* de corps dans l'univers, l'existence antécédente d'un *nombre sans nombre* de phénomènes produits et écoulés, l'existence d'un *nombre sans nombre* de représentations ou idées présentes à une pensée éternelle et portant sur l'avenir sans fin; tous ceux-là, physiciens, mathématiciens, philosophes ou théologiens, il n'importe, tombent dans cette espèce de contradiction qu'on nomme contradiction dans les termes, contradiction que généralement ils refusent d'avouer dès qu'on la leur signale, et qu'ils tâchent de déguiser par différents tours de langage. On rougit d'avoir à dire que tout nombre est nombre, donc déterminé, et qu'un nombre sans nombre est un nombre qui n'est pas un nombre (1).

« Quant à ceux qui évitent d'employer une telle formule, nous en appelons à la bonne foi : nous demandons si leur pensée, autrement exprimée, est autre dans le fond, en un mot autre que contradictoire. Au lieu de *nombre sans nombre*, il y en a qui diront *nombre plus grand que tout nombre assignable*, et ce tour peut paraître spécieux, mais seulement tant qu'on ne précise pas le mot *assignable*. Distinguons en effet : s'il est question de ce que l'imagination ne peut atteindre, de ce qu'en fait aucun calcul n'a déterminé et peut-être ne déterminera, autant que nous sachions, cet inassignable-là, quelque grand qu'en puisse être l'objet, n'est toujours que le grand, le très-grand, et les grandeurs étant des relations, il n'y a rien en ceci qui puisse confondre une raison tant soit peu ferme. Mettons que l'unité suivie d'un million de zéros exprime un nombre trop petit pour représenter le nombre des derniers éléments d'un millimètre cube de grès, ou le nombre des astres. Voulez-vous un milliard, un millier de milliards de zéros? Encore davantage? Vous ne sauriez vous former la moindre imagination d'un pareil nombre concret, non plus que de tant d'autres plus petits; vous n'en possédez que la définition abstraite. Peut-être est-il beaucoup trop grand pour l'usage que nous en ferions ainsi, peut-être aussi beaucoup trop petit. Nous ne savons. Dans notre ignorance, c'est cela que nous devons appeler l'inassignable ou *le plus grand que tout nombre assignable*, parlant de notre point de vue particulier.

« Au contraire, s'il est question de

matière entendue comme substance divisible à l'infini au sens des cartésiens purs, et que nous en déduisions l'impossibilité métaphysique d'une telle substance; mais est-ce là l'infini que vous attaquez? oh! alors je n'ai plus qu'à m'apitoyer sur vous qui, à la place de mon unité absolue, de mon Dieu, esprit pur, faufilez cette muscade. Oh! non, il n'y a pas, chez lui, cet infini-là, ce nombre infini, contradictoire avec lui-même, parce qu'il exclut de toute son essence tout ce qui est contraire à son essence, qui est l'essence éternelle des choses.

Le Noir.

(1) Parfaitement accordé. Mais où cela peut-il vous mener par rapport à l'infini véritable? Il est presque honteux de se voir conduit de la sorte à côté d'une redoute par un guide qui ne s'aperçoit pas qu'il lui tourne le dos. Mais vous voyez déjà que ce qui fait votre embarras, ce n'est pas Dieu, mais vous-même; c'est votre temps, votre espace, votre univers : car enfin si votre temps n'a pas eu un commencement d'où il a compté ses années et ses siècles, il faut bien qu'il renferme dans son passé des siècles infinis : si votre espace n'est pas contenu dans une limite, quelque éloignée qu'elle soit de vous, il faut bien qu'il mesure des mètres infinis, et si votre univers possède toutes les forces et tous les corps possibles, il faut bien que ces forces et ces corps soient en nombre infini, puisqu'autrement, il y en aurait encore de possibles au delà. D'un autre côté, si votre temps a commencé comme vous paraissez le dire, est-ce le néant ou l'être qui l'a produit? Mais dire le néant, ce serait la plus forte encore des contradictions; c'est donc l'être, c'est Dieu, qui vient là, seul, vous débarrasser. Si votre espace a des frontières, c'est un contenu; pas de contenu sans contenant Quel est le contenant? est-ce le néant ou l'être? répondre, le néant, c'est la plus forte des contradictions; c'est donc l'être qui est le contenant, mais en la manière des esprits; et voilà encore Dieu qui vient, seul, vous tirer d'embarras. Si votre univers n'a qu'un nombre déterminé de corps et de forces au delà duquel on peut concevoir des forces nouvelles et de nouveaux corps, sans porter atteinte à l'essence des choses, il faut bien une cause intelligente et libre qui ait choisi cet ensemble de corps et de forces, plutôt que tel autre ensemble aussi possible que lui. Est-ce le néant ou l'être qui a fait ce choix? le néant? vous ne le direz pas; c'est donc l'être, et l'être intelligent et libre; voilà encore Dieu qui peut seul résoudre le problème; et le problème, c'est vous; ce n'est pas Dieu, puisqu'il en est, au contraire, la solution.

Le Noir.

l'inassignable abstrait et absolu, au point de vue de ce que les choses sont pour elles-mêmes, dire qu'un nombre est inassignable ou *plus grand que tout nombre assignable*, c'est dire qu'il est plus grand que tout nombre (car tout nombre en ce sens est assignable) ; que, par conséquent, il n'est pas un nombre, et nous voilà revenus au nombre qui n'est pas un nombre. Cette démonstration s'appuie sur une vérité très-claire, inhérente à la notion même du nombre : savoir, que tout nombre peut être augmenté d'une unité, et qu'ainsi il ne saurait exister de nombre plus grand que tout nombre (1).

« D'après cela, les seules formes d'affirmation de l'*infini* qui restent à la disposition des philosophes sont celles qui renoncent à faire usage de la notion du nombre, ou qui plutôt l'excluent formellement. Il ne faudra plus parler du nombre des choses pour les qualifier d'infinies, il faudra dire que leur infinité repousse toute application de la catégorie du Nombre à leur existence, encore qu'elles soient données, qu'elles soient distinctes, qu'elles *soient là*, qu'elles soient manifestement nombrables pour les sens ou pour la pensée, aussi loin que les sens ou la pensée s'étendent. Alors la contradiction qui, nous le voulons bien, cesse de se produire dans les termes, se produit dans la nature des choses, à laquelle nous sommes contraints et par la sensibilité, et par l'entendement et par la parole d'appliquer la catégorie du Nombre, et qui, prétendons-nous, répugne à cette même application qui seule nous la fait comprendre (2).

« Encore, quand on spécule sur certains abstraits, comme l'espace, le temps, la matière même, envisagée dans un plein continu et tout solidaire, on trouve quelque ressource ; on pose un indivisible absolu dont les parties distinctes seraient une simple forme et une illusion de l'imagination humaine, et on tâche de se passer des nombres concrets (1). Mais ce parti est violent, il répugne, bien peu le prennent ou le soutiennent avec conséquence et rigueur (2). Nous nous adressons ici à ceux qui admettent les individualités sensibles (3). D'ailleurs, outre ces dernières, il y a les individualités de pensée, il y a les phénomènes écoulés et par suite réellement nombrés dans le temps (4). La catégorie du nombre ne s'applique pas moins à ces choses qu'aux autres,

(1) Tout cela est tellement simple, que l'explication est du superflu. Mais sur quoi tout cela tombe-t-il, si ce n'est encore sur le fini ou l'indéfini, et nullement sur l'infini tel que nous l'avons précisé. Le Noir.

(2) Mais, mon cher ami, — permettez-moi de vous qualifier ainsi quoique je ne vous aie jamais vu ; je n'ai, en ce qui est de moi, que des amis, — où donc allez-vous ? Nous venons de voir que le nombre infini réalisé est une contradiction ; vous l'avez fort bien fait voir ; la conclusion arrêtée sur laquelle il ne faut plus revenir, c'est qu'il n'y a de nombre infini réalisé nulle part, ni en Dieu ni en nous, et que tout ce qui est susceptible d'être exprimé par le nombre est déterminé par un nombre fixé susceptible d'augmentation. Puis vous venez nous dire qu'il est impossible de se passer de la notion du nombre dans la conception de l'infini, parce que tout ce que nous voyons et tout ce que nous sommes ne peut pas s'en passer. Mais tout ce que nous sommes, est-ce l'infini tel que nons l'avons défini ? c'est tout le contraire, c'est l'indéfini, le numérable, le créé, etc... et c'est ainsi que vous croyez attaquer l'infini véritable dont la nature seule se passe de la notion du nombre et s'en passe nécessairement par là même qu'il n'est pas le fini ou, si vous aimez mieux, l'indéfini, étant le mieux défini de tous les définis puisqu'il est l'unité. C'est toujours vous-même que vous mettez à la place de l'infini ; c'est à vous-même que s'adressent vos attaques. Le Noir.

(1) Le temps et l'espace, simples modes et non substances, ne peuvent être des illusions de l'imagination ; ce sont des manières d'être qui résultent de l'essence même des êtres qui commencent et qui sont à circonscription susceptible d'agrandissement ; ils en sont inséparables. Mais il en est autrement de l'étendue matière en tant que substance ; elle peut n'être qu'une forme de l'espace se produisant dans le temps par concept de l'esprit, en sorte que la qualité de substance objective qu'on lui attribue n'existerait que dans l'esprit ; et s'il n'y avait pour la concevoir que la manière dont la conçoivent les cartésiens purs, nous la trouverions bien réfutée à titre de *substratum* par les raisonnements mêmes que vous avez faits sur le nombre et que nous avions faits au sortir de notre enfance. Mais que ne nous parlez-vous donc de l'infini véritable ? tout cela est à côté ; que vient faire la matière ici, aussi bien que le temps et l'espace ? Le Noir.

(2) Nous sommes de ceux-là, quant à la matière, sous réserve de l'hypothèse leibnitzienne, selon laquelle la matière devient possible métaphysiquement.

(3) Qui donc ne les admet pas ? Est-ce que Berkeley avec sa conception de la matière ne les admettait pas ? c'est précisément par la sensibilité des esprits qu'il concevait la matière. Le Noir.

(4) S'ils sont nombrés, ils ont commencé, et je reviens à demander la cause de leur production : l'être ou le néant ? Le Noir.

ni avec de moindres difficultés pour le philosophe qui voudrait affranchir l'infini de toute numération (1). Par exemple, les astres *sont là*, et tant qu'on les voit (ce qui est accidentel), on les compte. Quand la vue les perd, l'esprit les suppose, tout aussi nombrables qu'auparavant. Il serait étrange, personne y a-t-il jamais bien songé? que les astres *fussent là*, fussent présents, l'éloignement ne fait rien à l'affaire, et que, pris en leur totalité, ils ne formassent point un nombre, alors que cependant ils sont des unités, et que tous leurs groupes possibles sont des nombres (2). On avoue que cela est incompréhensible; c'est *inintelligible* qu'il faut dire, c'est *contradictoire*, d'une contradiction qui intervient entre les choses (de la seule manière dont il nous soit donné de nous les représenter) et les choses (de la manière dont nous voulons qu'elles existent en soi). Mais où donc est la nécessité de vouloir cela? Il est plutôt nécessaire d'avouer qu'il nous plaît de renoncer à l'usage de la raison. Qu'avons-nous donc alors à objecter à ceux qui font de leur déraison des applications un peu différentes des nôtres? Le mathématicien, l'astronome, le physicien, se donnent une quantité infinie, un ciel infini, une matière infinie (3); le philosophe, de plus, un procès infini de phénomènes antérieurement au nombre présent, tous acquis et comptés à l'heure qu'il est, et cependant sans compte (1). Pourquoi ne pas vouloir que le théologien se forge un dieu pour qui sont présents une infinité de passés et de futurs (2)? N'est-ce pas toujours la même actualité, la

(1) Mais ce n'est pas de l'infini que vous parlez ainsi; c'est de ce qui n'est pas l'infini. L'infini voit dans le fini, comme le fini lui-même, la loi de numération selon laquelle il se développe et qui lui est inhérente; il y voit aussi le fond de son essence; mais il ne voit en lui-même aucune numération indéfinie parce qu'il n'y en a pas. Il ne voit en lui-même qu'une trinité d'énergies dans une unité de substance.

Le Noir.

(2) Et, sans doute. Mais notre infini, que devient-il? est-ce que les astres seraient l'infini de M. Renouvier? Ils sont, sans nul doute, en nombre déterminé, susceptible d'en admettre de nouveaux millions encore au delà. N'avons-nous pas reconnu, dans nos définitions des mots, qu'il est de l'essence du fini d'être indéfini, et de l'essence de l'infini de n'être ni l'un ni l'autre, parce qu'il est l'unité pure?

Le Noir.

(3) Il y a, en effet, parmi les positivistes, des mathématiciens, des astronomes et des physiciens qui sont de cette force; mais ce ne sont pas les Newtons: ce ne sont pas même leurs petits.

Le Noir.

(1) Oh! quel philosophe si ce n'est celui qui professe l'éternité de l'univers? et celui-là est-il philosophe? non, précisément parce qu'il met l'infini dans le fini, comme vous le faites vous-même pour rejeter l'infini.

Le Noir.

(2) Enfin voilà un mot qui se rapproche de la question. Sans nous occuper des théologiens, pas plus des scotistes que des thomistes, et sans prendre à tâche de passer en revue leurs systèmes et leurs paroles plus ou moins explicatives du mystère du fini dans l'infini, du nombre dans l'unité, et plus ou moins sujettes elles-mêmes à des reproches fondés de contradiction, nous vous dirons là-dessus, dès cette note, avant de le dire dans le texte, ce que nous pensons, à titre de théologien, sur un problème de conciliation que l'Église n'a jamais voulu aborder et sur lequel elle nous laisse autant de liberté de pensée qu'en peut désirer le plus audacieux libre-penseur.

Il n'y a point en Dieu présence simultanée d'objets sans nombre ou en nombre infini. Il n'y a en lui qu'une vision claire et parfaite des lois de développement des possibles et de leur essence, comme il y a dans l'esprit du géomètre la vue claire que le tout est plus grand que ses parties et que cette vérité régit toutes les choses révélées ou pouvant l'être; comme il y a dans l'esprit du mathematicien la vue claire qu'une fraction périodique indéfiniment poursuivie n'atteindra jamais l'unité; comme il y a dans l'algébriste la vue claire que si A égale B et que B égale C, A égalera C; et ainsi de suite. Enfin Dieu voit tous les indéfinis dans leur loi, et leur essence comme le géomètre voit tous les triangles égaux à un triangle donné dans un seul triangle, et les propriétés essentielles de toutes les sphères dans une sphère. Cette manière de voir l'indéfini étant chez vous, elle est en type chez Dieu, et je n'ai pas besoin d'en chercher davantage relativement aux choses nécessaires. Dieu ne voit pas plus que vous un nombre infini, parce que le nombre infini est contraire à l'essence des choses, et que nous avons dit que Dieu a pour limite dans ses perfections, dans l'absolu de son être, dans l'absolu de son intelligence, et dans l'absolu de sa volonté toute-puissante, l'impossible par essence. Vous voyez dans une fraction périodique la série infinie des nombres, ou l'indéfini; vous voyez dans les asymptotes le prolongement indéfini de deux lignes qui se rapprochent toujours sans s'atteindre jamais; expliquez comment se réalise cette vision claire, certaine, aussi lumineuse que le jour; et je vous expliquerai la même vision, chez Dieu, de toutes les lois de développement de la créature, et de toutes ses essentialités.

Mais nous n'avons parlé que de l'infini des choses nécessaires; il y a aussi l'indéterminé des choses qui ont, comme le dit Aristote, leur premier commencement, leur première raison d'être dans la liberté de la créature; Dieu les voit aussi, et le mystère devient encore beaucoup plus profond du côté de l'objet vu; nous l'avouons sans peine, mais comme la difficulté principale n'est plus, ici, dans le nombre infini, comme elle est surtout dans la qualité d'être libre, nous en parlerons au mot Science des futurs libres, sans oublier le côté par lequel on pourrait dire encore de ces choses contingentes qu'elles sont vues de Dieu en nombre infini.

Le Noir.

même présence simultanée d'objets *sans nombre* assemblés en un tout contradictoire? (1) Quand une fois les lois de l'entendement sont violées, pourquoi mettre ici et non pas là la limite des affirmations étranges? L'ubiquité, la trinité, la consubstantialité, l'union des natures et tous les mystères et miracles possibles ont aussi leurs raisons... en dehors de la raison. (2)

« Nous n'entreprenons pas de ressasser les nombreux arguments formulés contre l'infini depuis Aristote, et qui paraissent avoir été si peu utiles ; un seul suffit, auquel tous les autres dans le fond reviennent. Nous nous contentons d'opposer la loi du Nombre, en tout ce qui est ou se conçoit existant, à cet infini où la raison *se perd*, on le reconnaît, sans bien voir, il est vrai, la portée de ce qu'on reconnaît (3). C'est en dire assez à ceux qui sont décidés à ne pas se départir des lois de l'entendement. Que dire aux autres qui les touche, en un siècle où des philosophes ont toute honte bue au point de prendre pour fondement même de leur dogmatisme la négation du principe de contradiction dans l'ontologie? (1) Celui qui écrit ces lignes a pensé comme eux, ou peu s'en faut, et n'a pas cru que la honte dans ces choses-là fût faite pour arrêter un philosophe (2). »

Arrêtons là notre citation. Nous l'avons faite assez importante et assez longue pour que le lecteur puisse juger par lui-même si nous nous trompons quand nous disons que ce qui manque à nos auteurs contemporains, c'est l'idée claire, sans laquelle pourtant on ne peut savoir soi-même ce que l'on dit. Les vrais positivistes sont beaucoup plus étonnants encore dès qu'ils effleurent le domaine de la philosophie ; M. Renouvier est un géant près de ces pygmées; on a pu se faire une idée des monstruosités qu'ils débitent sur le reproche qu'il leur adresse en finissant et dont il ne craint pas de prendre sa part pour le temps où il faisait partie de leur cercle, car M. Renouvier n'est pas, aujourd'hui, un positiviste ; il repousse bien loin cette qualification, en se disant criticiste ou disciple de Hume et de Kant. Nous avons apprécié son système au mot Criticisme ; c'est l'athéisme allié au spiritualisme. Or, comment est-il athée ? Nous venons de le voir : en niant la possibilité métaphysique de l'*infini*. Mais nous venons de voir aussi que cet *infini* qu'il attaque, loin d'être l'*infini* véritable, est le fini lui-même, l'indéfini essentiel au relatif et ré-

(1) Il n'y a plus de tout contradictoire dans la manière que nous venons de l'expliquer. M. Renouvier a dit lui même plus haut qu'en cette manière-là, c'était tout simple. Eh bien! il n'y a dans l'infini que des lumières comme celle-là ou analogues à celle-là. Le Noir.

(2) Oh! nous ne répondons plus : ubiquité spirituelle; trinité d'énergies ; consubstantiabilité de ces énergies dans l'unité d'être ; union des natures quand toute nature a besoin d'une union quelconque avec l'être absolu pour être quelque chose différant de rien ; et tous les mystères et miracles, lorsque tont est mystère et que tout est miracle ; en vérité notre philosophe s'oublie.

Le Noir.

(3) Ainsi, voilà le grand arguement de M. Renouvier contre l'*infini*; nous venons de le voir exposé dans sa force; tous les autres au fond reviennent à celui-là : « La loi du nombre, qui régit tout ce qui est ou se conçoit existaut, » réfute « cet infini ou la raison se perd ainsi qu'on le reconnait. » Or nous avons vu que cette loi du nombre n'est que le propre du fini, parce qu'il est indéfini, et qu'elle n'atteint point l'infini véritable, qu'elle le laisse de côté. Dans cette note même où nous avons dit comment nous concevions la vision du fini par l'infini, l'embarras ne venait que du fini lui-même en tant qu'objet de la vision, et l'infini en soi était toute autre chose ; c'était la simplicité même de l'être. Voilà donc notre philosophe qui a perdu son temps à tirer sur l'ombre croyant atteindre la proie; il tournait le dos à celle-ci quand il pensait l'avoir en face. Le Noir.

(1) Excellente réflexion et observation pleine de justesse. Le lecteur voit que nous ne sommes pas seul à juger sévèrement nos contemporains et à accuser notre époque de décadence, etc.

Le Noir.

(2) *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol. in-18-1844, et surtout article *Philosophie* dans l'Encyclopédie de P. Leroux et J. Reynaud.

Note de M. Renouvier.

Si M. Renouvier est allé jusqu'à cette « honte bue » de nier « le principe de la contradiction dans l'ontologie, » c'est-à-dire de prétendre attaquer la certitude de ces propositions : ce qui est, est ; ce qui n'est pas n'est pas ; le oui et le non ne peuvent pas exister en même temps dans le même sujet sous le même rapport ; une chose ne peut pas ne pas être en même temps qu'elle est; etc. il n'est pas étonnant qu'il aille aujourd'hui jusqu'où nous venons de le voir aller en direction à côté du but. Mais quoi qu'il en soit, si c'est, comme il le paraît bien, de la compagnie des positivistes qu'il s'est séparé, nous le félicitons d'avoir renoncé à une aussi triste camaraderie. Le Noir.

pugnant à l'absolu, que ce faux *infini* est lui-même et l'univers. M. Renouvier se nie-t-il lui-même et l'univers avec lui, parce qu'étant assujetti à la loi du nombre, tant progressif que regressif, il implique, dans sa possibilité et sa nécessité de nature, l'obligation pour la raison mathématique d'y voir en gros la multiplication et la division à l'*infini*. Si cela suppose le nombre *infini*, « le nombre sans nombre », c'est l'absurde, et lui-même n'est qu'une absurdité métaphysiquement impossible. Qu'il s'en tire comme il pourra pour rétablir sa propre possibilité, mais qu'il n'aille pas, du moins, jusqu'à se substituer de la sorte à l'être absolu, au vrai *infini*, qui repousse, d'un coup, toutes ces objections par sa nature même d'unité et de simplicité parfaite. Qu'il ne croie qu'en Dieu, et il sera logique. Mais peut-il ne pas croire aussi en lui-même, malgré tous ses raisonnements ?

S'il veut que nous lui disions notre pensée sur le mystère de notre être, mille fois plus mystère que le mystère de Dieu, nous lui répéterons ce que nous avons déjà indiqué dans une note : Oui, la réalisation présente et simultanée du nombre *infini*, absolu, dans une substance, est impossible *a priori*; c'est une des impossibilités de l'essence des choses; par conséquent la matière ne peut être une réalité substantielle au sens de l'étendue, de la continuité, de la divisibilité essentielles, des cartésiens purs; et c'est une des grandes raisons pour lesquelles il faut être spiritualiste et par rapport à la cause et par rapport aux effets.

Voilà une première base ontologique. Une seconde est celle-ci : L'indéfini progressif et regressif est essentiel à tous les effets, et est exclu de l'essence de la cause, qui est l'unité pure.

Une troisième est la suivante : Puisque l'indéfini est essentiel au fini ou à l'effet, il est nécessaire que l'idée, qui est spirituelle, imagine le nombre *infini*, impossible substantiellement, mais possible abstractivement par conception mathématique; que l'idée imparfaite, qui est la nôtre, le conçoive dans son objet d'une manière imparfaite, et que l'idée parfaite, qui est celle de Dieu, le conçoive, toujours dans son objet fini, d'une manière parfaite qui n'a de limite que l'impossibilité métaphysique. Mais la difficulté, même dans le concept divin, ne vient que du *fini* et non de l'*infini*.

Une quatrième base est celle-ci : Que le réalisé à concevoir n'est jamais ni l'*infini* ni l'*indéfini*; ce réalisé est toujours exprimable par un nombre déterminé. Il n'y a que dans le possible, qui n'est pas réalisé, que l'idée introduit de la sorte la série indéfinie soit par multiplication soit par division, ainsi que le fait observer très-justement M. Renouvier dans un autre endroit, et en conséquence l'idée elle-même, l'idée spirituelle ne présente pas la difficulté du nombre sans fin par rapport à ce réalisé ; or, par rapport au possible, c'est le jeu de cette idée qui existe seul; ce n'est plus que l'exercice de sa puissance.

Une cinquième base, c'est qu'il faut distinguer avec soin l'idée, dans l'absolu, du réalisé ou se réalisant fatalement ou nécessairement soit en vertu d'une loi portant sur l'essence, soit en vertu d'une volonté prédéterminante, et l'idée du réalisé ou se réalisant librement en vertu d'une force autonome; dans le premier cas nous avons, dans notre caverne de Platon, des exemples de conceptions de l'indéfini qui nous aident à concevoir comment la conception parfaite peut en exister chez Dieu lui-même par vision claire de l'essence radicale et de la loi de développement; telles sont les conceptions mathématiques de l'application aux séries indéfinies d'un axiome évident; dans le second cas, la difficulté est plus grande, mais elle est ailleurs ; elle est dans la conciliation de la liberté de l'être relatif avec la vision complète et parfaite qu'a l'absolu de ses futurs libres ; celle de l'indéfini reparaît aussi avec l'immortalité du moi pensant et se déterminant, mais on peut dire que les religions neutralisent, en une certaine manière, cette difficulté en concevant une fin des états ou la liberté règne

pour le choix entre le bien et le mal ; ici les Champs-Elysées, là le Nirvana, ailleurs le ciel, dans notre christianisme la vision intuitive et partout la fixation définitive dans un état nouveau où le bien seul se développe selon des lois qui nous sont inconnues et que Dieu peut connaître aussi bien et mieux sans doute qn'un mathématicien ne connaît celles d'une fraction périodique. La plus grande difficulté est donc dans la conciliation de la liberté présente avec la vision éternelle des effets dont sa force est créatrice avec la force éternelle, son premier ressort ; déjà en ajoutant ces derniers mots, nous introduisons un panthéisme nécessaire qui ouvre la voie à des aperçus explicatifs ; mais pourtant il reste, au fond, le plus grand des mystères, parce qu'il n'y a pas, dans notre ordre humain d'autre exemple aussi bon pour donner quelque compréhension de la chose, que celui qui se rapporte aux effets nécessaires. Il y en a pourtant aussi, en un certain sens ; ce sont ceux des prévisions probables de certaines déterminations qui ne cessent pas d'être libres quoi qu'elles soient présupposées avec une certitude presque entière. Mais ce n'est pas sur ces exemples que nous nous baserons dans l'explication, bien imparfaite sans doute, mais qui prouvera au moins l'absence de contradiction, lorsque nous aborderons ce grand mystère au mot SCIENCE DES FUTURS LIBRES.

Maintenant, suivrons-nous la discussion qu'engage M. Renouvier avec les théologiens-philosophes sur l'*infini* et le nombre *infini*, en continuant toujours de confondre l'un avec l'autre, si mal à propos ? Non, ce serait perdre un temps que nous devons donner à d'autres questions ; nous citerons seulement quelques passages de saint Augustin et de saint Thomas, dont Nicolas de Cusa, Jordano Bruno, Descartes, Spinosa, Leibnitz, tous les grands philosophes jusqu'à Kant, qui selon M. Renouvier ouvre une voie en sens opposé, n'ont fait que développer les idées. Il triomphe de ces passages comme s'ils impliquaient la contradiction qu'il a signalée. Voyons, et soyons comme toujours d'une entière bonne foi.

« Vous seul êtes éternel, dit saint Augustin au véritable *infini*, et ce n'est point après d'innombrables espaces de temps que vous commençâtes à agir ; mais tous les espaces de temps, ceux qui sont passés, ceux qui passeront, ne passeraient pas et n'arriveraient pas si ce n'était que vous agissez et que vous demeurez. » (*Confess.* VII, 15.)

Voilà bien la distinction que nous avons faite entre l'*infini* dans son unité simple permanente et la complication du fini avec son indéfini ; voilà bien la cause qui est par soi, et l'effet qui n'est qu'en n'étant pas, et par ce qu'il tient perpétuellement de la cause, immanente en lui comme en soi-même ; les innombrables espaces de temps ne sont point dans la cause, conçue avec abstraction de ses produits ; ils ne sont que dans les produits qui commencent et finissent, recommencent et refinissent sans cesse à mesure qu'ils passent, mais *sont* pourtant, de cette manière successive, parce que la cause agit et demeure en eux ; voilà le vrai des choses de l'éternité et du temps et voilà aussi le beau, le sublime, le degré suprême, dans l'être humain, de la raison et du sentiment ; voilà bien mon Augustin de mes jeunes années ; je vous remercie de me le représenter tout entier dans une phrase ! Mais où est donc là votre contradiction, pauvres yeux malades ?

« Un temps n'est long, poursuit Augustin cité par notre philosophe, que par la succession de beaucoup de mouvements qui passent et ne sauraient exister ensemble ; mais à l'égard de l'éternité, rien ne passe, tout est présent. Aucun temps n'est tout entier présent, il faut que le passé fasse place à l'avenir... Ah ! qui possédera le cœur de l'homme, qui le fixera pour lui montrer comment dispose les temps futurs et les temps passés, sans se mouvoir elle-même, cette éternité qui n'est ni présente (en la manière du temps) ni passée ! » (*Confess.* XI, II.)

« Qu'est-ce que le temps ? reprend-il encore. Si on ne me le demande

pas, je le sais; si je cherche à l'expliquer à autrui, je l'ignore. Je sais, cependant, que si rien ne passait il n'y aurait pas de temps passé, et que si rien n'advenait, il n'y aurait pas de temps à venir. Le présent passe, car il n'est que le présent... Il est donc vrai de dire que le temps n'est qu'à raison de ce qu'il tend à n'être pas. » (*Conf.* XI, 14.)

C'est toujours notre distinction profonde entre la cause fixe et l'effet fugace qui n'a de vraie réalité que par et dans la cause immanente, *per ipsum, in ipso*, panthéisme rationnel autant qu'inévitable, qui ne détruit pas l'effet, pour en donner la raison d'être dans sa cause, puisqu'il l'en distingue si profondément. Mais dans cette distinction de l'un d'avec l'autre il en est un qui reste la simplicité même, l'être tout à fait être, ne pouvait être ni diminué ni accru, existant voilà tout; tandis que l'autre n'est quelque chose, ô mystère! qu'à la condition de détruire perpétuellement son passé dans son présent, et d'y faire naître son avenir, le passé et l'avenir étant deux néants, et le présent n'étant qu'une étincelle qui s'éteint à mesure qu'elle s'allume. Lequel des deux est le plus compréhensible?

Voilà ce qui confondait Augustin il y a quinze siècles, et ce qui nous confond aujourd'hui, et ce qui confondra le dernier des philosophes; mais ce mélange de néant et d'être, de jour et de nuit, c'est la créature, c'est moi-même, et ce n'est pas Dieu qui n'est que l'être pur. Où est encore la contradiction, pauvres yeux malades, si ce n'est en vous-mêmes, où il faut pourtant bien qu'elle ne soit pas, en réalité, pour que vous soyez.

Encore quelques mots d'Augustin : « Diront-ils (ceux qui nient l'*infini* véritable) que Dieu ne connaît pas tous les nombres! car il est certain qu'ils sont infinis... inégaux et divers entre eux, chacun est fini, et tous sont *infinis*. Est-ce donc cette *infinité* qui échappe à la science de Dieu, ou bien n'en peut-il connaître que quelques-uns, ignorant tout le reste? délire. ! » (*Cité de Dieu*, XII, 18.)

Nous avons remarqué que c'est toujours l'indéfini du fini qui fait la difficulté pour l'*infini* lui-même. C'est lui qui présente à son idée les nombres infinis, contre lesquels nous avons reconnu que, pris dans notre forme mathématique de numération réalisée, vient se briser la possibilité métaphysique de l'essence des choses. Or, saint Augustin nous dit ici qu'on ne saurait réduire la science de Dieu à une science partielle de ces nombres, impliquant une ignorance de tout le reste. Eh sans doute, il faut bien que cette science embrasse la totalité; mais comment embrassera-t-elle cette totalité? c'est ce qu'Augustin ne nous dit pas, et ce qu'en effet il ne saurait dire, pas plus qu'aucun de nous, puisqu'il s'agit de la science de Dieu, sur laquelle, comme le dit encore Augustin, nous ne pouvons pas raisonner comme nous raisonnons de la nôtre : « Ils se mettent, dit-il en parlant de ceux qui l'attaquent, à la place de Dieu, et ne le comparent pas à lui, mais à eux. » (*Cité de Dieu*, XII, 17.)

Nous avons dit, d'un côté, que cette science a pour unique délimitation les impossibilités métaphysiques, et, d'un autre côté, nous avons donné des exemples de visions de cette totalité, tout *infinie* qu'elle est, dans la loi qui la régit. Le géomètre en voyant une ligne ne voit-il pas la multitude infinie des points mathématiques que la division périodique montre dedans? Or, saint Augustin, en évitant de nous dire le comment, ne nous laisse-il pas la liberté d'imaginer quelque vision de ce genre en Dieu lui-même, pour embrasser le tout, sans briser avec la nécessité métaphysique de l'essence des choses? Il donne même à entendre qu'il y a en Dieu une vision des choses qui n'a point de rapport avec celle que nous avons des nombres, dans cette phrase que cite de lui saint Thomas et qui est tirée du même chapitre : « *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus* SCIENTIÆ NON EST NUMERUS (ps. 146, 5). « Quoiqu'il n'y ait aucun nombre des nombres infinis, il n'est point incompréhensible à celui dont dont la science n'a pas de nombre. »

Dans une science, en effet, qui n'a pas de nombre, il ne faut point amener le nombre qui se développe dans la nôtre, pour l'en retirer ensuite en le disant *infini*, c'est-à-dire sans nombre. Il faut supposer autre chose que tout ce qui se passe chez nous. Il y a chez Dieu, comme chez nous, la puissance de l'idée pour imaginer les possibles, et tandis que chez nous cette puissance est relative, elle est chez lui absolue ; mais cet absolu est nécessairement délimité par l'impossible absolu ; nous ne craignons certes pas de le reconnaître et de le répéter ; et imaginer *un nombre sans nombre* d'univers, serait l'impossible, parce que ce serait imaginer le fini égal à l'*infini*, contradiction évidente. Mais puisque nous avons vu le géomètre ne rien oublier des possibles, qui sont *infinis*, dans la seule vision claire d'un axiome, quelle difficulté nous reste-t-il pour concevoir possible sans que nous la connaissions, une vision éternelle de même qualité, qui sans impliquer l'impossible, n'oublie pourtant rien ? Il nous semble que la question ainsi réduite, lève tout embarras de raison, sans pourtant lever le mystère.

Nous laisserons M. Renouvier aux prises avec Boëce, avec Cusa, avec Bruno, avec Descartes, avec Spinosa, avec Leibnitz, parce que le temps nous manque et que, quelque grands que soient ces noms, ces noms nous importent toujours assez peu en comparaison des principes. On vient de voir la faiblesse des attaques du nouveau lutteur contre Augustin ; ces attaques sont à peu près de même force contre tous les autres. Mais il est un nom que nous vengerons encore, parce qu'il désigne le plus grand des théologiens proprement dits, saint Thomas.

Il s'agit d'une question très-difficile quand on la pousse à fond, que l'Eglise, avons-nous dit, n'a point abordée et qu'elle n'abordera jamais, parce qu'elle est plus philosophique que religieuse et qu'elle a plutôt pour objet un point de conciliation de plusieurs dogmes entre eux qu'un dogme proprement dit. C'est ce qui explique comment il peut arriver que les esprits les plus logiques, les plus pénétrants et les plus assurés dans leur marche, émettent sur ce point, dans certains moments, des propositions qui paraissent en contredire certaines autres. Ce que nous nous rappelons nous être arrivé à nous-même, sans qu'il y ait pourtant contradiction dans notre esprit, nous fait trouver naturel ce que nous remarquons parfois, dans le même ordre, chez les autres. Les aperçus de la raison sur de pareils objets, ne sont pas toujours les mêmes, parce que ces objets se présentent à elle tantôt sous une face, tantôt sous une autre face ; comment pourrait-il en être autrement de notre faible vue braquée sur de tels problèmes ? Nous allons donc trouver dans saint Thomas de ces exemples ; le point capital est que les divergences soient susceptibles d'explication ; et même ne le fussent-elles pas, que s'en suivrait-il ? uniquement que le génie du théologien, qui est le génie d'un homme, se serait trouvé là à bout de forces.

« Saint Thomas, dit M. Renouvier, nie de prime abord l'infinité de quantité, mais il est bientôt forcé d'y revenir... Dieu, suivant lui, n'est *infini* en rien de ce qui implique extension dans l'espace ou composition ; sa présence universelle est toute spirituelle. D'ailleurs il n'existe point d'*infini* en acte, quant à la grandeur ; l'infinité ne saurait être qu'en puissance. Tout ce qui est ou fut créé est compris en des nombres déterminés, et tout nombre se mesure par l'unité. L'addition réelle ne va pas à l'*infini* dans le monde ; car elle a la forme du tout pour limite. » (*Somme théologique*, q. VII, art. 1 et suiv.)

Cette analyse est exacte, et nous y ajouterons même en *confirmatur*, quelques propositions du même saint Thomas, de la même q. et de la q. XIV, art. XI.

Il dit, par exemple, encore plus clairement, « qu'une multitude infinie, sans nombre déterminé, est impossible en acte et n'existe jamais qu'en puissance. » Et relativement à cette multitude qui n'est qu'en puissance, il pose (q. XIV, art. IX) les principes suivants :

Qu'il faut distinguer entre *science de vision*, *scientia visionis*, et *science d'intelligence*, *scientia simplicis intelligentiæ*.

Que la science *de vision* est celle des choses qui existent ou existeront objectivement en dehors de la vision subjective qu'on en a.

Que la science d'*intelligence* est la science des possibles qui n'ont jamais existé et qui n'existeront jamais.

D'où il faut conclure logiquement, semble-t-il, que cette multitude indéfinie qui ne peut pas être réalisée dans son *infinité*, et qui n'existe jamais qu'en puissance, ne peut pas être connue de Dieu même par une science *de vision*, mais seulement par une science d'*intelligence*.

Comment se réalise en Dieu, cette science d'intelligence ? Saint Thomas en dit assez là-dessus, croyons-nous, pour qu'on en puisse inférer qu'il ne voit ces choses, qui ne sont qu'en puissance, que dans leur essence génératrice et en une manière dont la science mathématique humaine de l'indéfini par les évidences générales, peut nous donner quelque idée, quoique nous ne puissions la pénétrer ; en effet :

« Dieu, dit-il, voit les choses qui ne sont point et qui ne seront point, mais qui sont possibles, *in potentia*, selon la vérité qu'elles ont ; il est vrai qu'elles sont possibles ; et c'est ainsi qu'il les voit : *Verum est ea esse in potentia et sic sciuntur a Deo*. (q. XIV. art. 9.)

Il résulterait de toute cette recherche que si les réels, présents, passés ou futurs, vus de Dieu par science *de vision*, étaient toujours par rapport à leur *en soi* passé, présent ou futur, en nombre déterminé, il n'y aurait pas de difficulté ; l'infinité ou plutôt l'indéfinité ne serait jamais qu'en *puissance* c'est-à-dire dans le possible, même par rapport à Dieu, et la nécessité d'une science *de vision* de cette indéfinité ne reviendrait pas ; la science d'intelligence suffirait pour expliquer tout, et la contradiction du nombre *infini* serait évitée.

Mais il va se lever d'autres points de vue, et c'est ici que l'intelligence du théologien, toute forte qu'elle soit, va s'embarrasser dans le mystère où nous avons vu saint Augustin s'arrêter *subito* comme n'osant pas le sonder.

M. Renouvier analyse encore cette autre thèse, en en traduisant exactement les principales propositions ; mais nous prenons le parti de la traduire tout entière nous-même, selon notre méthode littérale. On sentira des hésitations dans le génie de saint Thomas, et si nous sommes forcés de reconnaître que, pour ne pas s'écarter de la proposition de saint Augustin, il est allé jusqu'à une contradiction avec lui-même, nous l'avouerons de bonne foi, en mettant à côté la réponse générale qui lève toute difficulté sur la chose en elle-même.

Traduisons saint Thomas (1) :

« Art. XII

« Si Dieu peut connaître les infinis.

« A la douzième question on procède ainsi. Il semble que Dieu ne puisse connaître les *infinis*, car l'*infini* en tant qu'il est *infini*, est inconnu ; parce que cela est *infini dont prenant la quantité, il reste toujours quelque chose à prendre au delà*, comme il est dit (III. *Physiq*. text. 63 ou c. 6). Augustin dit aussi (XII, *Cité de Dieu*, ch. XVIII) que *tout ce qui est compris par la science est fini dans la compréhension de la science* ; or les *infinis* ne peuvent être finis ; donc ils ne peuvent être compris dans la science de Dieu.

« 2. En outre si l'on dit que les choses qui sont en soi *infinies* sont finies pour la science de Dieu ; à l'encontre : la raison de l'*infini* est qu'il soit infranchissable ; et du fini qu'il soit franchissable ; comme il est dit (III *Phys*. text. 34 ou c. VI, et text. 59 ou c. 6.). Mais l'*infini* ne peut être franchi, ni par le fini ni par l'*infini*, comme on le prouve (VI phys. text. 60 et c. 7). Donc l'*infini* ne peut être limité par le fini, ni même par l'*in*-

(1) Nous saisissons avec empressement cette occasion de donner, par un exemple, au lecteur, une idée de la méthode de saint Thomas. Cette méthode est toujours la même. LE NOIR.

fini; et ainsi les *infinis* ne sont pas finis pour la science de Dieu, qui est *infinie*.

« 3. En outre : la science de Dieu est la mesure des choses sues ; or il est contre la raison de l'*infini* qu'il soit mesuré ; donc les *infinis* ne peuvent être sus de Dieu.

« Mais, contre cela est ce que dit Augustin, XII *Cité de Dieu* (comme ci-dessus) : *quoiqu'il n'y ait aucun nombre des nombres infinis, il n'est cependant pas incompréhensible à celui dont la science n'a pas de nombre.*

« Conclusion :

« *Puisque Dieu sait toutes les choses qui sont en acte, et en puissance, tant sienne que de sa créature, il est nécessaire qu'il sache des infinis même par science de vision.*

« Je réponds qu'il faut dire que, puisque Dieu sait non-seulement les choses qui sont en acte mais même celles qui sont en puissance (ou en la sienne ou en celle de la créature, comme il a été montré), et qu'il conste que celle-ci est *infinie*, il est nécessaire de dire que Dieu sait les (ou des) *infinis*. Et quoique la science de vision, qui est seulement la science des choses qui sont, ou seront, ou ont été, ne soit pas (comme quelques-uns le disent) une science d'*infinis*, puisque nous ne posons pas que le monde ait été de toute éternité, ni que la génération et le mouvement doivent durer l'éternité, en telle sorte que les individus soient multipliés à l'*infini*; cependant, si on y regarde avec plus de soin, il est nécessaire de dire que Dieu sait, même d'une science de vision, des *infinis*, parce que Dieu sait même les pensées et les affections des cœurs qui se multiplieront à l'*infini* dans les créatures raisonnables persistantes sans fin (1). Or cela vient de ce que la connaissance de tout connaissant s'étend selon le mode de la forme qui est le principe de la connaissance ; car l'espèce sensible qui est dans les sens, n'est que la similitude d'un seul individu ; d'où il suit que par elle un seul individu peut-être connu : mais l'espèce intelligible de notre intellect est la similitude de la chose quant à la nature de l'espèce qui est participable de particuliers *infinis* ; d'où, notre intellect connaît par l'espèce intelligible d'un homme, en quelque manière, des hommes *infinis* (ou à l'*infini*, ou une infinité d'hommes) ; mais cependant non en tant qu'ils se distinguent les uns des autres, mais en tant qu'ils communient dans la nature de l'espèce (1), par cette raison que l'espèce intelligible de notre intellect n'est pas la similitude des hommes quant aux principes individuels, mais seulement quant aux principes de l'espèce. Mais l'essence divine, par laquelle l'intellect divin comprend, est une similitude suffisante de toutes les choses qui sont ou peuvent être, non-seulement quant aux principes communs mais même quant aux principes propres de chacun, comme il a été montré : d'où il suit que la science de Dieu s'étend aux *infinis*, même en tant qu'ils sont distincts les uns des autres (2).

« A la première (objection) donc, il faut dire que la raison de l'*infini* convient à la quantité selon le philosophe (Aristote), (I, *Physic*). Mais l'ordre des parties est dans la raison de quantité ; donc connaître l'*infini* selon le mode d'*infini*, c'est connaître partie par partie, et ainsi il ne peut arriver, en aucune manière, que l'on

(1) Voilà le point qui force saint Thomas à revenir sur ce qu'il n'y a pas *science de vision* de l'indéfini en puissance, parce que l'indéfini en puissance n'existe jamais en acte. Il sera obligé aussi d'admettre dans l'éternel, toujours présent, une sorte d'existence en acte de l'indéfini de la créature immortelle, puisque cet indéfini doit se définir en arrivant en elle durant son immortalité. LE NOIR.

(1) En communiant ainsi dans la nature de l'espèce, et étant indéfinis, ils entraînent la vision que nous avons de l'espèce à être une vision véritable, de l'indéfini, à laquelle il ne manque, pour égaler celle de Dieu, que la pénétration des natures particulières et des essences génératrices. Voilà pourquoi saint Thomas a dit que nous connaissons nous-mêmes *en quelque manière*, des infinités.

LE NOIR.

(2) Saint Thomas veut dire qu'il y a en Dieu une science complète, n'oubliant pas les particuliers et embrassant le tout indéfini dans sa nature de fini, mais science dans le genre de la nôtre lorsqu'elle embrasse l'indéfini des individus par le concept de l'espèce. C'est une science de même genre en ce qu'elle franchit l'indéfini, mais parfaite en ce que les particuliers ne lui échappent point. Y a-t-il là contradiction ? Nous ne le croyons pas : il y a seulement un point de liaison que l'homme ne peut atteindre. LE NOIR.

connaisse l'*infini*, parce que, quelle que soit la quantité de parties qui est prise, il reste toujours quelque chose à prendre au delà. Or Dieu ne connaît pas ainsi l'*infini* ou les *infinis* (comme en énumérant partie par partie), puisqu'il les connaît tous en même temps, non successivement, comme il a été dit plus haut; d'où rien n'empêche qu'il connaisse les *infinis* (1).

« A la seconde, il faut dire que le franchissement emporte une certaine succession dans les parties; et il suit de là que l'*infini* ne peut être franchi ni par le fini ni par l'*infini*; mais pour la raison de la compréhension, l'adéquation (*adæquatio*) suffit, parce que cela est dit être compris, dont il ne reste rien en dehors de la compréhension; d'où il suit qu'il n'est pas contre la raison de l'*infini* qu'il soit compris par l'*infini* : et aussi ce qui est, en soi, *infini*, peut être dit fini pour la science de Dieu, en tant que compris, mais non en tant que franchissable (2).

« A la troisième, il faut dire que la science de Dieu est la mesure des choses, non quantitative, mesure dont manquent, à la vérité, les *infinis*, mais par laquelle il mesure l'essence et la vérité de la chose; car toute chose a la vérité de sa nature en la proportion même qu'elle imite la science de Dieu, comme une œuvre d'art en la proportion qu'elle concorde avec l'art. Or, étant donné qu'il y eût quelques *infinis* en acte selon le nombre, soit des hommes à l'*infini* (ou une infinité d'hommes), ou selon la quantité de continuité, comme s'il y avait un air *infini* (sans limite en étendue), (ainsi que quelques anciens l'ont dit), il est cependant manifeste qu'ils auraient un être (une essence, un *esse*) déterminé et fini, parce que leur être (leur *esse*) serait limité à quelques natures déterminées, d'où ils seraient mesurables selon la science de Dieu » (1).

Nous avons traduit l'article tout entier de saint Thomas sur la science en Dieu de l'*indéfini* de la créature; car c'est toujours sur la créature, non sur l'*infini* véritable, qui est la simplicité même, que porte la difficulté; la créature avec sa limite, sa susceptibilité de perfectionnement, sa numérabilité, sa divisibilité, ses nombres, etc., est tellement compliquée de problèmes et tellement difficile à comprendre qu'elle en est à se demander si elle peut être comprise par son créateur lui-même.

Or, y a-t-il vraiment contradiction entre ce qu'avait dit saint Thomas d'abord et ce qu'il vient de dire en dernier lieu?

D'abord, il avait dit que la science de vision ne peut porter que sur les choses qui sont, ont été ou seront; d'où il paraissait suivre que l'indéfini, qui, en tant qu'indéfini, ne peut, d'après lui et la raison, exister qu'en puissance, ne pouvait, par là même, être l'objet de la science de vision.

Et il dit maintenant qu'il est nécessaire d'admettre que Dieu a cette science de vision d'indéfinis.

Mais il n'y a pas encore là contra-

(1) Ainsi que le fait observer M. Renouvier avec justesse, c'est dans la simultanéité de l'éternité que saint Thomas se réfugie, contre la terrible objection du nombre infini et pour éviter la contradiction d'un indéfini simultané dans l'éternel. Nous allons le voir, un peu plus loin, imaginer une distinction, que M. Renouvier qualifie d'*inintelligible*, mais qui serait mieux qualifiée d'*incompréhensible* et d'inimaginable pour nous sur une manière dont les indéfinis de la création doivent être pénétrés par le véritable infini.

(2) Saint Thomas dit là, aussi clairement que possible, à notre sens, que la compréhension de l'indéfini du temps, de l'espace et des activités créés productrices à toujours, n'est point un passage de l'esprit jusqu'à l'infini d'une série indéfinie, chose qui serait impossible, parce qu'elle se détruirait elle-même, mais seulement une adéquation intelligible, dont nous ignorons et ne pouvons nous figurer le mode, et dont la science qu'il a nommée d'intelligence, et qui repose sur la loi de l'universel impliquant l'indéfini des particuliers, suffit pour nous prouver la possibilité, puisque cette science est en nous-mêmes. LE NOIR.

(1) Voilà qui revient encore à ce que nous disions dans la note précédente; il y a un *esse* des séries indéfinies que nous ne pénétrons point, que la science de Dieu pénètre et doit pénétrer puisqu'il est lui-même l'essence radicale de cet *esse*, étant le tout fondamental de tout, et qui lui permet d'avoir l'intelligence du fond même de tout; cette intelligence est complétement en dehors de nous qui sommes la série indéfinie elle-même, mais la vue générale des choses, des genres et des espèces, nous suffit pour que nous soyons obligés d'admettre sa possibilité. Malgré l'indéfinité du nombre, l'*esse* de cette infinité se limite à des *natures* déterminées. Il faut distinguer avec soin le mot *natures* du mot *individus*. LE NOIR.

diction. Sur le nombre des hommes, des univers et de leurs parties, nés ou à naître, il n'y a point d'embarras, puisque tout cela est déterminé, doit être déterminé, et que la science de vision qui a ces choses pour objet ne saurait être que la science des choses qui sont ou seront en nombre fini, quelque grand qu'il soit ou soit appelé à être, en sorte qu'il n'y a point lieu d'appliquer à ces catégories une science de vision d'indéfinis.

Mais saint Thomas a trouvé un ordre de choses qui justifie la proposition de saint Augustin sur les nombres *infinis* que doit envelopper aussi la science de Dieu. Ce sont les pensées et les sentiments que doivent produire, durant leur immortalité, les âmes actives douées de liberté et d'intelligence; il y a là un indéfini de succession, puisque ces âmes ont commencé, qui sera sans terme; ces choses sont de celles qui ont été sont ou seront, et cependant forment une série indéfinie; saint Thomas est donc obligé de dire qu'elles sont l'objet d'une science de vision puisqu'elles *seront*, quoique indéfinies; il y est obligé en vertu de la définition de la science de vision.

Il ne s'est donc pas mis en contradiction avec lui-même sur ce point. Les Indiens et les religions en général, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, répondraient ici assez bien à la difficulté de la série indéfinie des pensées et des sentiments de l'âme immortelle, en assignant à ces pensées et sentiments une sorte de terminaison, par annihilation ou absorption, ou au moins fixation de son activité dans l'*infini* véritable, (Nirvana, vision intuitive, etc.,) sans que pourtant l'*en soi* de l'âme ni le sentiment d'elle-même et de son bonheur soit réduit au néant pur, puisqu'il n'y aurait plus, pour l'âme immortelle parvenue à ce degré, qu'une identification de son activité avec l'activité de l'*infini* qui est la simplicité immobile. Mais cette hypothèse très-profonde, et qui nous semble exagérée si on la pousse au delà de ce que nous paraît enseigner le Christianisme, ne tirerait pas véritablement de l'embargo, attendu que l'âme n'étant point anéantie à proprement parler et ayant commencé d'être, il y aura toujours, pour l'*infini*, à estimer la série indéfinie de ses instants futurs; il n'y aurait de vraie réponse, levant toute difficulté que le retour au néant absolu, dont l'être immortel est exclusif. Et ce qu'on dit de l'âme on peut le dire de tout univers qui change ses manières d'être sans avoir une véritable fin. Les indéfinis reparaissent donc, dans toutes les hypothèses, après qu'on a cru les avoir écartés, dès là qu'on admet une immortalité quelconque d'êtres qui ont commencé, ne seraient-ce que des formes.

Mais l'indéfini, en revenant de la sorte nécessairement, sous un rapport quelconque, avec l'immortalité, ramène la difficulté du nombre *infini* dans l'*en soi* des finis futurs et dans la science de Dieu qui est la science de cet *en soi* même. Or saint Thomas laisse-t-il une contradiction dans l'explication qu'il en donne ou plutôt qu'il en cherche?

Il nous semble en voir une que le grand théologien a sentie, et qu'il n'a faite qu'à son corps défendant; cette contradiction consiste en ce qu'il dit d'abord, en termes équivalents, que tout indéfini n'existe qu'en puissance, que d'ailleurs la science de ce qui ne fut et ne sera jamais *in actu*, n'est qu'une science d'intelligence, et non point une science de vision, mais que l'indéfini de ce qui est immortel, quoiqu'il n'existe jamais qu'en puissance (puissance soit de la créature soit de Dieu), par cela même qu'il est certain qu'il arrivera, fait exception au principe général et que cet indéfini n'est pas seulement l'objet d'une science d'intelligence, mais aussi d'une science de vision. Nous ne voyons pas de différence, entre l'indéfini en puissance qui n'existera jamais et l'indéfini en puissance qui se réalisera successivement, puisqu'il ne sera jamais réalisé *in actu præsenti;* qu'importe pour la science de Dieu qu'il se développe en conséquence d'une créature existante ou non, puisqu'il en est maître comme du simple possible? et, par conséquent, nous ne voyons pas pourquoi saint

Thomas attribue à un objet la science de vision plutôt qu'à l'autre objet; il nous semble que c'est par la même science que Dieu voit l'indéfini des futurs possibles qui seront et l'indéfini des futurs possibles qui ne seront pas. Nous ne voyons pas, relativement à leur indéfinité, de différence entre l'*en soi* des uns et des autres, et par conséquent entre la science de l'infinité des uns et la science de l'infinité des autres, en sorte qu'ici la science de vision nous paraît se confondre nécessairement avec la science d'intelligence.

Voilà le point où notre esprit ne peut pas se débarrasser d'une contradiction résultant de l'argumentation de saint Thomas et relative à sa manière de poser et de creuser les questions.

Mais qu'importe pour la chose en elle-même? Retournons à nos définitions, et résumons les certitudes qui résultent de nos études.

La première certitude que nous tenons à constater, c'est que l'embarras du nombre *infini*, impossible comme nombre, si on le suppose simultanément réalisé, ne provient pas de l'*infini* véritable, qui est l'unité et la simplicité parfaites, mais seulement du *fini*, qui en est la demi-négation, comme le néant absolu en est la négation totale, lequel *fini* présente à tout bout de champ ce problème de son être à sa propre intelligence et à celle de l'*infini* lui-même.

La seconde certitude, c'est que notre argumentateur contre l'*infini*, n'a décoché ses flèches, comme nous l'avons dit en commençant, que dans l'espace à côté du but qu'il prétendait viser; et il en sera de même de tous ceux qui attaqueront le véritable *infini*; ce sera leur être propre qu'ils attaqueront en croyant attaquer l'être parfait.

La troisième certitude, qui est une certitude ontologique *a priori*, c'est que l'*infini*, le parfait, ne peut admettre, ni dans son essence, ni dans sa science, ni dans sa volonté, ni dans tout ce qui le constitue, l'impossible contraire à l'essence des choses, quel qu'il soit, et par conséquent, que tout ce qui le constitue est circonscrit à cette limite de nécessité métaphysique, et à celle-là seulement, condition qui a permis à la raison de l'homme de lui appliquer la qualification d'*infini*.

La quatrième certitude, c'est que nous existons avec notre indéfinité, et qu'il nous est impossible de ne pas nous appliquer à nous-même l'adage évident : *ab actu ad posse valet consecutio* : *du fait au possible la conséquence est bonne.*

La cinquième certitude, c'est que cette réalité du fini, qui implique un indéfini rétrogressif par division et progressif par multiplication, et qui suppose un commencement dans l'être, est conçu absolument impossible s'il n'a pas l'*infini* véritable pour cause, pour soutenant, pour contenant, pour activant, pour prémotionnant, pour son étant fondamental, puisqu'il est causé, soutenu, contenu, activé, prémotionné, et n'étant que par un autre.

Une sixième certitude, c'est qu'il est impossible de ne point attribuer à l'*infini* une connaissance absolue, aussi parfaite que le permet l'essence des choses, de ses créatures prises dans leur ensemble et dans leur particulier. Ce ne peut pas être une connaissance simultanée sous la forme du nombre, puisqu'une telle connaissance supposerait la réalisation *in actu* de l'indéfini dans la science, et parce que cette forme du nombre étant un caractère de notre manière imparfaite et relative de comprendre, n'est dans la science de Dieu qu'en tant que perçue dans sa cause, comme nous appartenant : *sapientiæ ejus non est numerus* (Ps. 146, 5); mais c'est une science d'une autre espèce qui, par cela même qu'elle est parfaite, n'est point celle-là.

Une septième certitude, enfin, qui se déduit de toutes celles qui précèdent et qui les résume, c'est que le fini avec son indéfini et la science qu'il en a, laquelle porte aussi le caractère d'indéfini, existe en même temps que l'infini avec son défini parfait et la science parfaite qu'il a de lui-même et du fini sa production, au moment où je raisonne.

Si maintenant la raison me demande quelle est cette science de

l'*infini*, comment elle se réalise, comment je concilierai cette existence simultanée du relatif et de l'absolu, et que la même raison me présente les objections que nous venons de voir se développer et qui se résument, comme l'a dit très-exactement M. Renouvier, dans celle du nombre indéfini qui se détruit lui-même si on le met *in actu præsenti*, voici ce que je répondrai :

L'*infini* comprend l'indéfini de ses créations réalisées ou pouvant l'être, autant que le lui permet l'essence des choses, ou la nécessité éternelle de sa propre nature, qui est la nature même de l'être ; et puisque l'indéfini se détruit lui-même en sa forme de nombre, quand on le met en acte, c'est-à-dire qu'on le réduit au simultané, il n'existe plus comme nombre, et Dieu ne le voit pas ainsi, ne le voit pas dans cette forme, en son éternité ; il l'y voit réduit en une simplicité identique à la sienne et qui, dans son essence profonde, redevient la sienne même. C'est un panthéisme sans doute pour l'explication, mais un panthéisme qui ne détruit pas l'être immortel dans son *en soi* de fini successif toujours déterminé, qui, par conséquent, est sans inconvénient pour les résultats et pour la morale, et qu'accepte la religion.

Or, n'ai-je pas fait ainsi la réponse qui doit vous suffire, ô raison de l'homme ?

Non, direz-vous peut-être ; je voudrais en savoir encore davantage ; je voudrais savoir comment l'*infini* me comprend moi-même, embrasse à la fois, mon passé, mon présent, mon avenir indéfini, mon temps, mon espace, et les produits libres et nécessaires de mon activité.

Mais, je viens de vous le dire : il embrasse tout cela en le réduisant à sa propre simplicité, et autant que sa compréhension n'est point arrêtée par le métaphysiquement impossible, par la contradiction qui se détruit elle-même.

Il a, du reste, en vous créant raison, laissé tomber sur vous des étincelles de son foyer qui vous font entrevoir le comment lui-même de sa science infinie, et qui vous forcent à conclure par l'*ab actu ad posse*, qu'une manière existe dans l'*en soi* des choses, de tout embrasser dans une synthèse permanente. Ce sont des images qu'il a mises en vous-même, de sa force et de sa science mystérieuses.

Quoi ! il serait étonnant pour vous que l'*infini* embrassât le fini et son indéfini, lorsque vos géomètres enveloppent la série indéfinie des fractions qui courent vers la mesure exacte du cercle, à l'aide de leur théorie des limites, marquées par le carré inscrit et le carré circonscrit !... Lorsque votre algèbre de la terre, que vous avez vous-même inventée, embrasse cet indéfini dans ses symboles et dans ses formules, le met en équations, qu'elle résout !... Lorsque cette même algèbre, avec son infaillibilité absolue, vous conduit par sa filière à ses *quantités imaginaires* pour vous ramener, sans solution de continuité, aux *quantités réelles*, en vous faisant exécuter, comme à un aveugle, des pointes en avant dans le néant et l'absurde sans s'égarer ni vous égarer !... L'algèbre, en son absolu symbolique ne vous révèle-t-elle pas la force de Dieu ?

Vous avez en vous-même, ô raison de l'homme, la difficulté résolue dans le mystère.

L'indéfini du temps !... Mais qu'est-ce que le temps ? Est-ce autre chose qu'un mouvement ? c'est une série d'étincelles qui sortent de l'éternité à mesure qu'elles y rentrent, et qui n'ont leur être que dans cette éternité toujours la même, toujours présente, et toujours immobile ? Or, cette série n'est l'indéfini du nombre que par rapport à elle-même, et non point par rapport à son être véritable qui est une présence éternelle, une force qui ne change point.

Est-ce que l'Océan ne contient pas, d'une manière permanente et immanente, dans la masse de ses eaux, toutes les vagues qu'il a jetées, qu'il jette, qu'il jettera et qu'il peut jeter sur ses rivages ? Ne comprend-il pas toutes ses tempêtes passées, présentes, futures et possibles, toutes indéfinies qu'elles soient en nombre, s'il est immortel ? et ne peut-il pas l'être ?

Mettez à sa place l'océan éternel de l'être, c'est-à-dire de la puissance, de l'intelligence et de l'amour, l'océan de l'esprit universel; n'aura-t-il pas, dans sa sagesse, dans son intelligence, qui est l'*en soi* lui-même de ses œuvres, qui est leur essence éternelle archétypique, comme le disait Platon, n'y aura-t-il pas leurs passés, leurs présents, leurs futurs et leurs possibles, sortant toujours de lui et y rentrant toujours? Ne les contiendra-t-il pas dans leur génération même intime et radicale?

Est-ce que l'éther, producteur universel des fluides impondérables, d'où sortent sans cesse, pour y rentrer, l'étincelle du cabinet de physique et la foudre des nuages, l'ondulation lumineuse avec toutes ses couleurs, la palpitation voltaïque avec ses attractions, l'action magnétique, la chaleur et le reste, n'a pas en lui, d'une manière immanente, toutes ces forces avec leurs effets passés, présents, futurs et possibles? Mettez à sa place l'universel contenant et soutenant, l'esprit de Dieu, ne comprendra-t-il pas intimement tous ses produits possibles dans leur universel et dans leur particulier, par la racine même qui est lui seul éternellement présent? L'indéfini se définit dans l'être éternel et ne reste indéfini que dans sa propre conception qui n'est qu'un demi néant.

N'allons pas si loin. Voyez ce grain de sable; il porte la réponse : l'éternité embrasse le temps, l'espace, et la série indéfinie des productions nécessaires ou libres, de votre activité immortelle, comme ce grain de sable enveloppe dans sa forme, l'infinité des divisions de lui-même. L'*infini* vous fait toucher du doigt, dans ce grain de sable, le mystère dans sa possibilité, puisqu'il vous le donne en acte.

Direz-vous que le grain de sable n'est qu'une idée? Mais alors, en renfermera-t-il moins dans sa forme, cette infinité mathématique? il est devant vous, il frappe vos sens; il a un milieu et des côtés; et l'arithmétique vous dit que les parties qu'il renferme, ne fussent-elles que l'analyse d'une idée, sont en nombre *infini*, en nombre sans nombre.

La puissance qui le diviserait ne le diviserait que par succession, direz-vous encore : soit, mais lui, il est là devant vous, et il contient présentement tout ce qu'en tirera à jamais cette puissance; il faut bien qu'il implique *hic et nunc* ce qu'elle en tirera dans le futur; elle ne finira jamais d'en tirer de nouvelles parties; donc il en possède, *hic et nunc*, une infinité.

Si vous dites que le grain de sable est une substance étendue, comme tout le monde le croit, c'est encore bien plus fort en faveur de mon explication; mais je vous avouerai qu'à titre de *substratum* cartésien, l'impossibilité du nombre *infini*, substantiellement et simultanément réalisé, m'a vaincu dès ma jeunesse et que je me suis réfugié dans la réalité mentale et subjective de Berkeley ou dans les monades de Leibnitz, qui ne laissent subsister le nombre *infini* que dans l'idée, dans la forme, dans l'effort.

Que voulez-vous de plus, ô humaine raison? est-ce que vous voudriez être l'*infini* lui-même?...

Cependant, on vous voit quelquefois, oubliant les certitudes absolues, perdre vraiment la tête en face du mystère, et vous faire positiviste, sceptique, matérialiste, athée! que sais-je? Mais où tout cela vous mène-t-il? Si vous aviez détruit le grain de sable, un des points de vue du mystère aurait disparu! mais elle reste cette malheureuse poussière, et reste pour vous dire que vous n'êtes qu'une folle. LE NOIR.

INFRALAPSAIRES. Parmi les sectaires qui soutiennent que Dieu a créé un certain nombre d'hommes pour les damner, et sans leur donner les secours nécessaires pour se sauver, on distingue les *supralapsaires* et les *infralapsaires*. Les premiers disent qu'antécédemment à toute prévision de la chute du premier homme, *ante lapsum* ou *supra lapsum*, Dieu a résolu de faire éclater sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde, en

créant un certain nombre d'hommes pour les rendre heureux pendant toute l'éternité ; sa justice, en créant un certain nombre d'autres hommes pour les punir éternellement dans l'enfer : qu'en conséquence Dieu donne aux premiers des grâces pour se sauver, et les refuse aux seconds. Ces théologiens ne disent point en quoi consiste cette prétendue justice de Dieu, et nous ne concevons pas comment elle pourrait s'accorder avec la bonté divine.

Les autres prétendent que Dieu n'a formé ce dessein qu'en conséquence du péché originel, *infra lapsum*, et après avoir prévu de toute éternité qu'Adam commettrait ce péché. L'homme, disent-ils, ayant perdu par cette faute la justice originelle et la grâce, ne mérite plus que des châtiments ; le genre humain tout entier n'est plus qu'une masse de corruption et de perdition, que Dieu peut punir et livrer aux supplices éternels, sans blesser sa justice. Cependant, pour faire éclater aussi sa miséricorde, il a résolu de tirer quelques-uns de cette masse, pour les sanctifier et les rendre éternellement heureux.

Il n'est pas possible de concilier ce plan de la Providence avec la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, volonté clairement révélée dans l'Ecriture sainte, *I Tim.*, c. 2, ℣ 4, etc., et avec le décret que Dieu a formé au moment même de la chute d'Adam, de racheter le genre humain, par Jésus-Christ. Nous ne comprenons pas en quel sens une masse rachetée par le sang du Fils de Dieu est encore une masse de perdition, de réprobation et de damnation. Dieu l'a-t-il ainsi envisagée losqu'il *a aimé le monde* jusqu'à donner son Fils unique pour prix de sa rédemption? *Joan.*, c. 3, ℣ 16. *Voyez* PRÉDESTINATION, RÉDEMPTION.

Il est absurde de supposer en Dieu un autre motif de donner l'être à des créatures que la volonté de leur faire du bien ; et les *supralapsaires* prétendent qu'il en a produit un très-grand nombre dans le dessein de leur faire le plus grand de tous les maux qui est la damnation éternelle ; ce blasphème fait horreur. Il est dit dans le livre de la Sagesse que Dieu *ne sait rien de ce qu'il a fait*, et ces hérétiques supposent que Dieu a eu de l'aversion pour des créatures avant de les faire.

BERGIER.

INFUSOIRES (les). (*Théol. mixt. scien. zool.*) — Nous avons déjà parlé de ces animaux microscopiques dans notre article GÉNÉRATION SPONTANÉE ; nous donnerons ici quelques notions spéciales sur ce monde vraiment innombrable du mouvement et de la vie, qui serait resté à jamais inconnu sans l'invention du microscope.

Le nom d'*infusoires* fut donné à ces petits êtres par Wrisberg, en 1764, parce qu'il les observa principalement dans les *infusions*. « Ces infiniment petits, dit M. Ad. Focillon, forment tout un monde autour de nous ; ils peuplent les eaux, pures ou impures, légèrement ondulées ou salines, celles des étangs, des rivières, des lacs, des océans, les liquides de certaines parties des animaux et des plantes, les vapeurs mêmes et les brouillards de notre atmosphère. Chaque goutte d'eau d'un étang vaseux, examinée sous le microscope, fourmille d'êtres vivants dont le diamètre ne varie souvent que de 2 à 200 millièmes de millimètre, et ils sont si nombreux qu'à peine reste-il entre eux des intervalles égaux à leur propre diamètre. Suivant Ehrenberg, l'infatigable observateur (1) de ces animacules, un millimètre cube d'eau vaseuse renferme en moyenne plus de 2,500 millions d'*infusoires* ; il fait remarquer qu'en dehors de ce monde microscopique, nulle part dans la nature terrestre on ne constate une aussi forte proportion de corps vivants. Ainsi le monde des *infusoires* nous fait entrevoir sur la terre l'infini en petitesse, comme, dans le ciel, le monde des étoiles (2) nous révèle l'infini en grandeur et en étendue. Entre ces deux termes extrêmes qui nous échappent, notre nature humaine apparaît bien étroitement bornée, mais ce qui nous relève à nos yeux, c'est de pouvoir, à ce sujet, reporter notre pen-

(1) Prussien.

(2) V. ÉTOILES.

sée vers la puissance, l'intelligence et la volonté sans bornes du créateur des grandes et des petites choses. »

Déjà,avant Wrisberg, Leeuwenhoek avait, le premier, découvert des animalcules dans les infusions, c'est-à-dire dans les eaux où ont macéré des débris d'animaux ou de plantes, et Joblot, en 1754, avait égaré son imagination dans une fantasmagorie qui lui montrait, à travers son microscope, des poules huppées, et mille autres merveilles, que Linné considéra comme un *chaos* qu'il dédaigna d'étudier; puis vinrent Spallanzani, O. F. Muller (*animalcula infusoria*) Lamarck (*Hist. nat. des anim. sans vertèbres*), Bory de Saint-Vincent (*Essai d'une classification des anim. microsc*), qui débrouillèrent ce chaos de la vie microscopique; et Ehrenberg avec Dujardin, soncorrecteur sur plusieurs points, élevèrent l'étude de ce monde nouveau à la hauteur d'une science acquise. Les travaux d'Ehrenberg se trouvent notamment consignés dans des *Mémoires insérés* aux *Annales des savants*, 2e série, et ceux de Dujardin dans son *Hist. nat. des infusoires*.

Il résulte de toutes ces études que les *infusoires* présentent des formes fort différentes qui ont permis d'en établir des classifications: les uns sont en forme d'œuf, d'autres en forme de globe, d'autres en cônes, d'autres en cylindre, d'autres vermiculaires, d'autres en urnes ou vases divers,d'autres d'une structure indéfinie et variable qui s'allonge ou se radie en étoiles à rayons de toute espèce. Il y en a dont l'enveloppe est une membrane molle; il y en a aussi dont l'enveloppe est une carapace relativement dure, une sorte de coquille; enfin, parmi les *infusoires*, certaines espèces ont des membres flexibles pour la locomotion, pour la préhension, ou pour le tact, d'autres espèces en sont absolument dépourvues, et beaucoup sont munies de cils vibratiles, sortes de roues qui s'agitent avec une incroyable rapidité. Quant à ce qu'a dit Ehrenberg de la perfection de leur organisme, qui lui aurait permis d'y reconnaître des organes pour la digestion, pour la génération, un système nerveux, une bouche avec des dents, et le reste, il a été contredit par Dujardin de 1833 à 1841. C'est ainsi qu'en définitive, la reproduction des *infusoires* autrement que par des divisions spontanées, nous est restée inconnue, et que les partisans de l'hétérogénie ont pu soutenir jusqu'à ce jour que tel était le genre de production le plus conforme à leur nature simple.

Un des faits curieux de la vie de ces petits êtres c'est que beaucoup d'entre eux, tels que les *rotifères* et les *tardigrades*,sont susceptibles d'une sorte de résurrection; voici comment: Leurs conditions de vie, par rapport à la température, sont, pour la plupart, entre 0 degré et 100 degrés. Audessous de glace, surtout quelques degrés au-dessous, les plus vivaces meurent; et à 100 degrés, température de l'eau bouillante, tous meurent également, quand on les fait passer brusquement de l'état de vie active à cette température; mais si on les y fait passer graduellement, ils se dessèchent, et tombent dans un état qui ressemble à la mort, mais qui n'est point la mort véritable, et ils affrontent, dans cet état, l'eau bouillante et même jusqu'à 150 degrés, paraît-il du moins pour quelques espèces, et ceux-là peuvent rester des temps très-longs, des mois, des années, peut-être même des siècles, dans cet état de dessication où ils ne sont plus qu'une poussière pareille aux débris de la mort. C'est alors que, si on leur restitue peu à peu l'humidité nécessaire, ils reprennent vie, mouvement, et paraissent ressusciter. C'est ce que constata, le premier, Leeuwenhoek, en 1701, puis Spallanzani; on a contesté ces faits, mais on ne les a pas réfutés. C'est ce qui arrive, par exemple, chez les rotifères de la poussière des gouttières. (V. Rotifères et Tardigrades. *Voy.* aussi Résurrection).

Il y a, d'ailleurs, des *infusoires* qui paraissent être plutôt des végétaux que des animaux; tels sont les *navicules*, les *bacillaires*, les *clostéries*.

Quant à leur classification, nous avons indiqué, d'une manière générale, les bases sur lesquelles on la fonde; Ehremberg en a donné une

qui enveloppe sous le nom d'*infusoires* tout le monde des infiniment petits, et dont les deux premières divisions principales sont les suivantes : 1° *Polygastiques* (du grec *polys* et *gaster*, à plusieurs estomacs); 2° *Rotateurs*, (du latin *rotare*, tourner), lesquels ont une organisation beaucoup plus compliquée, et un appareil de locomotion composé d'une ou de deux roues qui tournent vivement sur elles-mêmes et qu'on suppose placé à la partie antérieure de leur corps. Les *polygastiques* se subdivisent en *monadiens cryptomonadiens* (à cuirasse), *volvociens* (en globe), *vibrioniens* et *clostériens* (filiformes nus et cuirassés), *astatiens* et *dinobryens* (forme variable nue ou cuirassée) *amibiens*, *arcelliniens*, *bacillariens*, *cyclidiniens*, *meridiniens*, *anopisthiens*, *vorticelliens*, *ophrydiniens*, etc. Les *rotateurs* comprennent huit familles, et cinquante-cinq genres, dont les caractères principaux reposent sur la forme simple ou double des cils vibratiles et sur l'absence ou la présence de carapace sur le corps.

Dujardin, qui ne s'est pas moins occupé des *infusoires* et des infiniment petits qu'Ehremberg lui-même, en a donné une autre classification ; il a d'abord écarté de cette classe les *rotateurs* en rattachant ces animalcules à l'embranchement des *annelées*, ou articulés, et les plaçant près des crustacés; parmi ces *rotateurs*, qu'il appelle aussi *systolides*, et qu'il réduit à vingt-cinq genres et sept familles, se trouvent ceux qui sont fixés par un pédoncule, ceux qui sont exclusivement nageurs, ceux qui sont nageurs ou rampants, (les *rotifères*) et ceux qui sont marcheurs (les *tardigrades*) ; il en a encore écarté les *vibrions* et les *anguillules*, qui sont pour lui de petits *helminthes* ; il en a écarté enfin les *bacillaires* et les *clostéries*, qu'il renvoie, ainsi que nous l'avons dit, parmi les végétaux ; quant aux *coleps*, il les a mis hors de classification, étant, dit-il, trop difficiles à observer et trop inconnus encore ; et tout le reste, il l'a établi en dix-sept ordres dont il a donné les caractères : ces caractères reposent sur les cils vibratiles, le mouvement plus ou moins actif, la forme du corps, la présence ou l'absence de queue, la présence ou l'absence d'un pédoncule, la nudité ou la cuirasse. Ce sont les *amibiens* ou *protées*, les *rhyzopodes*, les *actynophriens*, les *monadiens*, les *volvociens*, les *dinobryens*, etc.

Il nous reste à indiquer la manière de s'y prendre à ceux de nos lecteurs que leur goût porterait à employer leurs moments de loisir aux études microscopiques ; et pour cela nous ne saurions mieux faire que de transcrire les deux passages suivants de M. Ad. Focillon :

« L'étude des *infusoires*, n'exige ni longs voyages, ni dangers, ni fatigues. Dans sa chambre, à tout moment, et sans trop grands préparatifs, le naturaliste, pourvu d'un bon microscope (V. ce mot) peut observer la plupart des *infusoires* vulgaires. Les ruisseaux des prairies, les eaux peu courantes, surtout après une pluie d'été et à la première fauchaison, offrent à récolter les plus remarquables et les plus élégantes espèces. C'est au milieu des conferves, des charas, des lentilles d'eau et autres plantes aquatiques, que l'on cherchera les *vorticelles* et les *rotifères* ; dans les flaques d'eau pure peu profondes, on trouvera, au printemps, ce singulier *volvoce* tournoyant, sphère gélatineuse animée, formée de plusieurs centaines de petits êtres. La pellicule poudreuse qui couvre la surface des eaux croupies est peuplée d'*infusoires* aux plus belles couleurs (*euglènes*, *pandorines*, *gonies*, *bursaires*). Les brusques changements de couleurs de certains lacs, la phosphorescence et la coloration tranchée des eaux de la mer à certains moments, ont pour cause le développement ou la réunion subite de myriades d'*infusoires*. Ces infiniment petits se retrouvent même à l'état fossile. De vastes et puissantes couches du sol sont composées des carapaces calcaires ou siliceuses de milliers de milliards d'*infusoires*, dont le temps a accumulé les dépouilles, mais dont le microscope fait encore reconnaître les formes et permet de

distinguer les espèces. Ce monde microscopique, observé dans nos eaux douces ou salées, est d'ailleurs plein de vie et de mouvement, de sorte que son étude peut absorber, sans ennui, autant d'heures qu'on lui en voudra consacrer.

« Pour observer les *infusoires*, il faut avoir avant tout, un microscope capable de grossir de cinquante à mille fois en diamètre, et parfaitement achromatique. On peut encore observer un assez grand nombre d'*infusoires* avec un instrument dont le pouvoir ne va pas au delà de cinq cents à six cents fois; mais cela est insuffisant pour les petites espèces. On disposera dans des verres de montre, les échantillons des eaux que l'on veut examiner; avec une bonne loupe on pourra déjà reconnaître certains *infusoires*, à leurs mouvements, aux masses que forment leurs réunions. Pour examiner sous le microscope, on recueillera, avec un pinceau *bien propre*, une goutte peu chargée de l'eau où l'on soupçonne l'existence des animalcules, on la placera soigneusement sur un morceau de verre *bien propre*, tels que les constructeurs de microscope en vendent pour observer; on recouvrira doucement cette goutte avec un autre verre très-mince également préparé dans ce but, et on placera le tout sur le porte-objet du microscope que l'on a préalablement installé d'une manière convenable. »

Pourrions-nous quitter cet intéressant sujet de la vie réduite aux infiniment petits, sans une action de grâces à celui qui est la vie du vibrion au même degré que celle de l'homme et que celle de l'ange?

LE NOIR.

INGRES (Jean-Dominique-Auguste). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce grand peintre français contemporain, né à Montauban en 1781, a importé parmi nous un genre pur, très-correct de dessin et plein de grâce, mais froid, qu'on a qualifié avec raison de genre raphaélique et qui le serait encore mieux, s'il était plus chaud. Il peut être considéré comme occupant le pôle opposé à celui de Delacroix; mais il est, comme ce dernier, un grand chef d'école, bien que moins original et moins créateur. Il a fait aussi de magnifiques dessins pour vitraux d'église, et d'excellents portraits. Il est mort très-âgé, il y a quelques années. Parmi ses nombreuses productions, citons seulement :

Ses *Odalisques*; son *Portrait du premier consul*; son *Portrait de lui-même*; le *pape Pie VII*; *Tintoret et* l'*Aretin*; *Henri IV en famille*; *Jésus remettant les clefs du paradis à saint Pierre*; le *vœu de Louis XIII* (dans la cathédrale de Montauban); l'*Apothéose d'Homère* (protestation contre l'école romantique); le *Martyre de saint Simphorien*; le fameux *Portrait de Bertin aîné*; la *Vierge à l'hostie*; *Stratonice*; le *Portrait mythologique de Chérubini inspiré par la Muse*; la *Naissance de Vénus Anadyomène* (charmante nudité virginale et pudique); *Jésus au milieu des docteurs*; *Lesueur chez les Chartreux*; *Molière dans son cabinet*; (*Ingres* est admirable dans ses tableaux de genre;) *Jeanne d'Arc au sacre de Charles VII*; la *Source*, etc.

Ingres est d'une force presque sans égale dans ses études du nu gracieux et virginal, mais nous le trouvons faible dans ses Christs. Il n'a point le sentiment religieux des Raphaël; il le cherche, mais en le cherchant, ne trouve que l'exagération, la dévotion affectée, la caricature. Il n'était pas capable de faire, par exemple, un saint Paul qui exprimât la conviction sérieuse, profonde, de tout l'être, comme celui de Raphaël devant l'Aréopage. LE NOIR.

INGULF. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet abbé anglais du couvent de Croyland dans le Lincolnshire, né à Londres en 978, et mort en 1030, fut un des plus célèbres élèves des écoles de Westminster et d'Oxford. Il fut le secrétaire particulier de Guillaume, duc de Normandie, à partir de 1051 et acquit une grande influence sur ce prince. On lui doit une histoire de l'abbaye de Croyland, qui a été continuée par Pierre de Blois; elle a

été imprimée dans la collection de Saville. LE NOIR.

INHÉRENT, justice *inhérente. Voyez* JUSTICE, JUSTIFICATION.

INNOCENCE. On appelle état d'*innocence*, ou *innocence originelle*, l'état dans lequel Adam a été créé et a vécu avant son péché. En quoi consistaient les priviléges et les avantages de cet état? Nous ne pouvons le savoir que par la révélation. L'Ecriture nous apprend que Dieu avait créé l'homme droit, *Eccli.*, c. 7, ℣ 30; que Dieu l'avait fait à son image et immortel, mais que, par la jalousie du démon, la mort est entrée dans le monde, *Sap.*, c. 2, ℣ 23; que Dieu avait donné à nos premiers parents les lumières de l'esprit, l'intelligence, la connaissance du bien et du mal, etc. *Eccli.*, c. 17, ℣ 5.

D'ailleurs, par la manière dont l'Ecriture parle des effets, des suites du péché et de la réparation que Jésus-Christ en a faite, les Pères de l'Eglise et les théologiens ont conclu qu'Adam avait été créé de Dieu avec la grâce sanctifiante, avec le droit à une béatitude éternelle, avec empire absolu sur les passions, et avec le don de l'immortalité.

En effet, les auteurs sacrés, en parlant de la rédemption, disent que Jésus-Christ a ouvert la porte du ciel ; que par le baptême il nous rend la justice, la qualité d'enfants adoptifs de Dieu et d'héritiers du ciel ; qu'il nous assure, non l'exemption de la mort, mais une résurrection future ; il ne nous accorde point un empire absolu sur nos passions, mais le secours d'une grâce intérieure pour les vaincre. Si la perte de tous ces avantages a été un effet du péché, il faut donc qu'Adam les ait possédés avant sa chute. L'Ecriture ne nous dit pas si Adam a demeuré longtemps dans l'état d'*innocence*, ou s'il a péché peu de temps après sa création.

Quelques théologiens ont prétendu que les priviléges de l'état d'*innocence* étaient des dons purement naturels ; que Dieu ne pouvait, sans déroger à sa bonté et à sa justice, créer l'homme dans un état différent et moins avantageux. Nous examinerons cette question à l'article ETAT DE NATURE.

Saint Augustin est le premier qui ait fait un tableau pompeux de l'état dans lequel le premier homme était avant sa chute, afin de faire comprendre, par la comparaison de cet état avec le nôtre, les terribles effets du péché originel. Mais cet argument est plutôt philosophique que théologique, puisqu'il n'est fondé ni sur l'Ecriture sainte ni sur la tradition. C'est la réflexion du père Garnier dans sa dissert. 7ᵉ, *De Ortu et Increment. hæresis pelagian. Append. August.*, p. 196. Il ne faut pas conclure de là, comme ont fait les déistes, que saint Augustin a forgé le dogme du péché originel, et qu'il n'était pas connu avant lui, puisque ce saint docteur l'a prouvé, non-seulement par l'Ecriture sainte, mais par le sentiment des Pères qui ont vécu avant lui.

INNOCENT. (*Théol. hist. pap.*) — Treize papes ont porté le nom d'*Innocent* :

INNOCENT I (S.), natif d'Albano, fut élu pape, après la mort d'Anastase, par la voix unanime du clergé et du peuple, en 402. Il mourut en 417. C'est lui qui occupa le siége apostolique, au temps de saint Augustin, et c'est à lui que ce grand évêque s'adressa au sujet des donatistes qui vexaient très-fort les orthodoxes en Afrique. Ce fut aussi ce même *Innocent* qui, après les grandes luttes d'Augustin, et les conciles d'Afrique présidés par lui contre le pélagianisme, condamna Pélage et Célestius. Voici le jugement que porte sur ce grand Pape, M. Brischar.

« C'est un des plus grands Papes des premiers siècles. Il avait profité avec ardeur de toutes les occasions pour faire reconnaître l'autorité du Saint-Siége ; ses décrets sont de la plus haute importance pour l'histoire de l'Église et le droit ecclésiastique, car ils renferment les preuves les moins équivoques de l'usage que firent de bonne heure les Papes de leur souveraine puissance. C'est pourquoi Bowes se sent obligé, de son point

de vue, de juger ainsi l'activité de ce Pape : « L'autorité du Siége apostolique est le point capital de ses Lettres. Il essaye d'élever la primauté romaine au-dessus de tous les autres siéges, et nous pouvons dire que le Saint-Siége doit la grandeur à laquelle il parvint à *Innocent* plus qu'à aucun de ses prédécesseurs. Il conçut l'idée d'une monarchie spirituelle, qui finit par être réalisée, après des travaux infatigables et malgré des obstacles presque invincibles. »

On a conservé quarante-deux *lettres* d'*Innocent* Ier ; on en trouve un extrait dans Cellier, *Hist. des Aut. ecclés.*, X, 104 sq.

INNOCENT II.— « Au moment, dit M. Brischar, où Honorius II allait mourir, trente cardinaux et un grand nombre de Romains de distinction se conjurèrent pour élever sur le Saint-Siége *Pierre de Léon*, dont l'aïeul avait passé du judaïsme à l'Église catholique. Avertis de cette intrigue, les cardinaux, véritables représentants de l'Église, qui avaient été jusqu'alors autour du lit du Pape mourant, appuyés par la puissante famille des Frangipani, qui leur offrit ses palais fortifiés dans Rome, prévinrent le parti adverse et élurent le cardinal *Grégoire Papareschi* (15 février 1130).

« Il était Romain, de la famille des Guidoni, et doué de précieuses qualités. Le nouveau Pape prit le nom d'*Innocent* II. Il avait refusé d'abord d'accepter sa nomination. Cependant il finit par céder aux instances des cardinaux, qui allèrent même jusqu'à le menacer de l'excommunication s'il persévérait dans son refus. Mais ne pouvant se maintenir contre le parti de Pierre de Léon, qui, après son élection illégale, avait pris le nom d'*Anaclet*, il s'embarqua pour la France, après avoir célébré la Pâque à Rome.

« Il fut reçu en France de la manière la plus honorable par Louis le Gros, qui, durant son règne, accueillit cinq Papes fugitifs. *Innocent* dut alors à l'intervention de S. Bernard, abbé de Clairvaux, non-seulement d'être reconnu par Louis le Gros, mais encore de pouvoir s'aboucher avec Lothaire III, roi de Germanie, dont la décision devait être d'un poids immense dans cette lutte des deux Papes. *Innocent* prononça à Liége l'anathème contre Anaclet II, Conrad de Hohenstaufen et les partisans de l'un et de l'autre. Lothaire s'engagea à ramener le Pape à Rome, tandis qu'*Innocent* lui promit de le couronner empereur. Mais en même temps le Pape repoussa avec énergie les exigences de Lothaire relatives à la restitution du droit d'investiture, contre lequel se prononçaient vivement les défenseurs les plus zélés de la liberté de l'Église, et surtout S. Bernard.

« Revenu d'Allemagne, *Innocent* II tint à Reims un concile dans lequel Godart, moine bénédictin, né en Bavière, fut canonisé, et le fils de Louis le Gros couronné roi de France. En 1132 le Pape revint à Rome, ramené par Lothaire, qu'il couronna, ainsi que l'impératrice Richenza, le 4 juillet de la même année, dans Saint Jean de Latran, Anaclet II étant encore en possession de Saint-Pierre.

« *Innocent* II se trouvait alors en possession d'une partie de Rome, et avait de son côté non-seulement l'empereur, mais les rois de France, d'Angleterre, d'Écosse et d'Espagne, tandis qu'Anaclet II ne pouvait compter que sur le secours de Roger, qu'il avait su s'attacher en lui donnant le titre de roi de Sicile. Cependant, ne se sentant pas en sûreté dans Rome après le départ de l'empereur, *Innocent* se rendit à Pise, où il parvint à rétablir la paix entre les Génois et les Pisans. Il y présida aussi un concile qui excommunia de nouveau Anaclet et son parti, et condamna comme hérétique la doctrine d'Henri et des Henriciens, qui, partis de Provence, s'étaient répandus dans le midi de la France. Le Pape appela une seconde fois l'empereur à son secours contre les empiétements de plus en plus menaçants de Roger de Sicile. L'empereur ne put paraître qu'en 1136, mais ce fut à la tête d'une nombreuse et puissante armée ; il traversa les Alpes, conquit une partie de l'Apulie, et nomma, à la demande du Pape, toutefois après

avoir longtemps hésité, le comte d'Avelino , Rainolf, duc d'Apulie et de Calabre. Lorsque l'empereur quitta l'Italie, *Innocent* demeura à Bénévent ; il y apprit la mort d'Anaclet II, qui était décédé le 25 janvier 1138, et qui jusqu'au dernier moment avait occupé le château Saint-Ange.

« Le parti de l'antipape, soutenu par Roger de Sicile, élut le cardinal-prêtre *Grégoire Conti*. — Cependant S. Bernard, qui assista fidèlement *Innocent* II pendant tout son pontificat, parvint à décider, au bout de deux mois, l'antipape à se jeter aux pieds du Pontife légitime, qui était rentré dans Rome.

« L'année suivante, au mois d'avril, *Innocent* II tint le second concile de Latran ou le dixième concile œcuménique, auquel, dit l'histoire, assistèrent environ mille évêques et une foule innombrable d'abbés et d'autres ecclésiastiques. Ce concile annula tout ce qu'avait fait Pierre de Bruys, condamna les partisans d'Arnaud de Brescia, qui refusaient à l'Église le droit de posséder, ainsi que les simoniaques, et excommunia Roger de Sicile, qui, après le départ de l'empereur, avait envahi le duché concédé à Rainolf et continuait à s'attribuer le titre de roi. *Innocent* se mit lui-même en campagne pour arrêter les progrès de Roger ; mais celui-ci surprit le Pape pendant qu'il assiégeait un château et le fit prisonnier avec quelques cardinaux. Le Pape, se voyant hors d'état de contraindre son adversaire par les armes, conclut la paix, et investit Roger du royaume de Sicile, du duché d'Apulie et de la principauté de Capoue.

« A son retour à Rome il renouvela la condamnation prononcée déjà par plusieurs conciles contre les erreurs d'Abélard. Durant les deux dernières années de sa vie il eut encore à réprimer la révolte de plusieurs villes, qui s'étaient déclarées contre Rome pour reconquérir leurs anciennes franchises. Les Romains eux-mêmes finirent par lui refuser obéissance, rétablirent le sénat, élurent leurs magistrats, et sollicitèrent le roi de Germanie, Conrad III, de prendre possession de la capitale de l'empire. Conrad, qui était plutôt disposé à prendre parti pour le Pape contre les Romains, fut empêché par d'autres affaires d'entreprendre une expédition contre Rome; mais Roger de Sicile se disposait à accourir au secours du Pape à la tête d'une armée, quand il apprit que, le 23 septembre 1143, *Innocent* était décédé, après un pontificat de treize ans et demi....

Innocent II accorda la permission de se marier au moine Ramire, qui, après avoir vécu pendant quarante ans dans l'état religieux, fut élu roi d'Aragon, à la mort de son frère. Les historiens espagnols discutent la question de savoir si Ramire obtint cette dispense en qualité d'évêque ou de simple prêtre. »

INNOCENT III (ANTIPAPE). « A peine l'antipape Calixte III s'était-il soumis à Alexandre III, continue M. Brischar, que le frère de l'antipape Victor III, mort en 1164, gentilhomme très-influent dans Rome, poussa les schismatiques à élire un certain *Landus* de la famille des *Frangipani*, lequel prit le nom d'*Innocent* III. Il se tint pendant quelque temps renfermé dans un château fort peu éloigné de Rome, appartenant au frère de Victor III, jusqu'à ce que Alexandre III réussit à acheter ce château pour une grosse somme d'argent et à se rendre ainsi maître de son adversaire. Alexandre fit emprisonner le faux Pape dans le couvent de Cava, en même temps qu'on enfermait les autres chefs du parti dans d'autres monastères, et mit un terme au schisme, qui avait duré vingt et un ans (1). »

INNOCENT III (Jean-Lothaire), né à Anagni, fils du comte Trasimond, de la famille des *Conti*, fut élu Pape le 11 janvier 1198, le jour même où mourut Célestin III ; il avait à peine trente-sept ans.

« Lothaire, dit M. Brischar, qui, dans son écrit *de Contemptu Mundi sive de miseria humanæ conditionis*, avait gémi sur le sort des grands de

(1) Pagi, *Brev. Pont Rom.*, III, 106 sq. Bower, *Hist. impart. des Papes*, trad. par Rambach, VII, 311.

ce monde, résista, en pleurant, à son élévation; sa grande jeunesse, à cause de cette élévation, parut dangereuse même à plusieurs de ses contemporains. Le poëte Walther von der Vogelwaide s'écria en l'apprenant : « Hélas! hélas! ce Pape est trop jeune. Seigneur, venez en aide à la Chrétienté. »

« Mais *Innocent* III prouva bientôt qu'il unissait la force et l'énergie de l'âge mûr à la prudence et à la fermete du vieillard. L'éclat de son pontificat éclipsa la gloire de ses prédécesseurs et celle de ses successeurs; car il sut unir les vues désintéressées d'un patriote, le courage et la noble ambition d'un monarque chevaleresque aux lumières d'un savant et aux vertus d'un saint......

« *Innocent* sut faire respecter la Papauté par tous les princes chrétiens, comme par l'empereur, n'ayant, dans sa haute position que rehaussait son génie personnel, d'autre vue que de faire reconnaître par tous la loi de Dieu et celle de l'Église dans leur pureté et leur rigueur.

« Ainsi il interdit le royaume de France pour soumettre à la loi de l'Église sur le mariage le roi Philippe-Auguste, qui, ayant répudié sa femme légitime, Ingelburge, avait épousé Agnès, fille du duc de Méranie. Il employa le même moyen contre le roi de Léon, Alphonse, qui avait épousé sa nièce, fille du roi de Castille. Pierre II, roi d'Aragon, se rendit lui-même à Rome pour se faire couronner par le Pape, et lui remettre un acte par lequel il offrait son royaume à l'apôtre S. Pierre, et s'obligeait, lui et ses successeurs, à un impôt annuel envers le Saint-Siége.

« *Innocent* prit aussi fait et cause pour l'évêque d'Oporto contre les violences de Sanche Ier, roi de Portugal. Il rétablit l'ordre et la paix dans ce royaume, après la mort de Sanche, par la sentence qu'il prononça dans la contestation soulevée entre Alphonse II et sa sœur.

« Tandis que son zèle et sa prudence rétablissaient ainsi la paix parmi les princes chrétiens de la péninsule pyrénéenne, il organisait dans toute l'Europe une croisade contre les Maures. Les efforts réunis des armes chrétiennes aboutirent à la plus éclatante victoire près de Naves de Tolosa (1212), victoire qui brisa à jamais la puissance des infidèles en Espagne.

« Ottokar de Bohême, qui avait été blâmé par le Pape d'avoir accepté de Philippe le titre de roi, fut sacré par le légat du souverain Pontife, après avoir reçu la couronne des mains mêmes d'Othon IV.

« Le Pape fit de même couronner à Fernoso le roi des Bulgares et des Valaques, qui venait de rentrer dans l'Église catholique.

« Il réconcilia Huneric, roi de Hongrie, avec son frère André, qui lui faisait la guerre, et obtint qu'il entreprendrait une croisade.

« Il rétablit la discipline ecclésiastique fort déchue en Pologne, par l'entremise d'Henri, archevêque de Gnesen, qu'il encouragea et soutint énergiquement.....

« En Norwége il tâcha de rétablir l'ordre de l'Église troublé par les violences du roi Swerrer...

« Voulant aider Waldemar II, roi de Danemark, dans ses efforts pour soumettre les peuples païens des rives de la mer du Nord, *Innocent* prononça l'anathème contre quiconque attaquerait le Danemark, en troublerait la paix ou porterait atteinte aux droits du roi et de ses héritiers...

« Richard Cœur de Lion rechercha l'intervention du Pape pour être mis en possession de la dot de sa femme, que lui retenait le roi de Navarre, ainsi que de la portion de la Normandie que lui avait prise le roi de France, durant son séjour en Terre-Sainte....

« Le Pape se vit obligé de lancer l'anathème contre Jean d'Angleterre frère et héritier de Richard, qui jusqu'alors n'avait répondu à ses bons procédés que par le mépris, l'outrage et l'entêtement. Quoique la cruauté et l'endurcissement de Jean ne firent que s'accoître durant les quatre années suivantes, ce fut à regret qu'*Innocent*, cédant aux instances de plusieurs prélats anglais qui le suppliaient d'en venir à des mesures plus sévères pour défendre

l'Église contre son ennemi, eut recours au dernier moyen en son pouvoir, en déliant les sujets de Jean de leur serment de fidélité, et en provoquant tous les princes chrétiens à s'unir pour renverser de son trône ce monarque aussi cruel qu'impie. Philippe, roi de France, se mit en effet en mesure d'envahir l'Angleterre. La crainte de voir la sentence pontificale s'accomplir amena enfin le roi Jean à se réconcilier avec *Innocent*. Non-seulement Jean donna pleine satisfaction pour tout le passé, mais encore il reconnut, en sa qualité de roi d'Angleterre, la suzeraineté du Pape et lui prêta serment de fidélité comme son vassal......

« Enfin il excommunia Louis VIII, roi de France, qui élevait des prétentions au trône d'Angleterre. Il avait déjà pris une mesure analogue à l'égard de son père, le roi Philippe-Auguste; mais les évêques français avaient résolu de ne pas exécuter l'ordre du Pape. Leur désobéissance eût probablement entraîné des conséquences graves et l'excommunication des rebelles; mais, avant que les choses en fussent venues à cette extrémité, le Pape mourut le 16 juillet 1216 à Pérouse, où il s'était rendu pour opérer la réconciliation des républiques de Gênes et de Pise. Il avait régné dix-huit ans et demi....

« L'apogée et le terme de cette brillante carrière furent, en quelque sorte, marqués par l'ouverture du concile œcuménique de Latran, qu'*Innocent* III inaugura en novembre 1215, après avoir, pendant près de trois ans, fait des préparatifs pour cette solennité.

« Le concile promulgua un grand nombre de décrets importants, relatifs : 1° au maintien de la foi catholique menacée par les hérétiques de cette époque, surtout par les Albigeois, contre lesquels déjà *Innocent* avait provoqué des croisades et érigé à Toulouse une espèce de tribunal de l'Inquisition; 2° au maintien de la discipline ecclésiastique, au règlement de la vie cléricale, au bon ordre dans le culte; 3° à une croisade générale, pour laquelle le Pape s'engagea à donner une forte somme; 4° enfin à la confirmation des deux ordres de Saint-Dominique et de Saint-François, qui s'étaient, en peu de temps, développés d'une manière extraordinaire, et qui exercèrent sur l'Église et la vie religieuse du moyen âge une influence incalculable.

« En général, le mouvement religieux qui se manifesta pendant le règne d'*Innocent* III fut surtout marqué par la création des ordres religieux. Ainsi ce fut à cette époque que Jean de Méda fonda celui des Humiliés à Milan, Jean de Matha celui des Trinitaires, pour le rachat des Chrétiens prisonniers des Sarrasins ; en France, Gui de Montpellier, l'ordre des Hospitaliers; qu'on créa en Portugal l'ordre de Saint-Benoît d'Avis, contre les Maures ; qu'à Riga l'évêque Albert institua, à l'instar des Templiers, l'ordre des Porte-Glaives, pour garantir et maintenir le Christianisme en Livonie; tous ces ordres furent reconnus et approuvés par le pape *Innocent* III (1).

« C'est sous *Innocent* III que la puissance de la Papauté parvint à son apogée. Les circonstances étaient venues en aide à son génie et lui permirent de réaliser les idées de Grégoire VII.

« Ces deux grands princes de l'Église, Grégoire VII, qui, au milieu d'un siècle dépravé, entrevit clairement l'idéal de l'Église, combattit pour l'établir dans toute sa pureté, et, sûr de son triomphe, inébranlable dans ses convictions, mourut en exil; *Innocent* III, devant qui les princes et les peuples s'inclinèrent, dont les sentences étaient exécutées d'un bout de l'Europe à l'autre, sont les représentants le plus fidèles et les plus énergiques de la Papauté du moyen âge, dans sa lutte et son triomphe. »

INNOCENT IV. — A la mort de Célestin IV le Saint-Siége demeura dix-neuf mois vacant. Enfin, le 25 juin 1243, le cardinal-prêtre *Sinibalde de Fiesque* (Fieschi) fut élu à l'una-

(1) *Voir* les détails sur la vie et le caractère d'Innocent III dans l'excellent ouvrage de Fr. Hurter, *Histoire d'Innocent III et de ses contemporains*, II, 691 ; III, 1, traduit en français par MM. de Saint-Chéron et Haiber, Paris, 1839.

nimité par les cardinaux. « Son premier et principal soin, dès qu'il fut élu, dit M. Brischar, fut de terminer la lutte qui s'était élevée entre Frédéric II et l'Église, lutte qui s'était extrêmement aigrie sous Grégoire IX, et de rétablir la paix universelle dans toute la Chrétienté ; mais l'espoir qu'il avait conçu de voir l'empereur répondre à ses bienveillantes dispositions fut complétement déçu. *Innocent* IV proposa à l'empereur de faire décider par une assemblée de rois et des grands de l'État et de l'Église leurs griefs réciproques, s'engageant, dans le cas où la décision serait favorable à l'empereur, à ne rien négliger pour le satisfaire. Frédéric ne voulut entrer dans aucune négociation avant que l'excommunication prononcée contre lui par Grégoire IX eût été levée, tandis que, de son côté, *Innocent* prétendait qu'on mît en liberté, préalablement à tout arrangement, les prélats retenus prisonniers. L'empereur, sans plus tarder, envahit les États de l'Église, mettant tout à feu et à sang. Cependant, cédant aux instances des députés de différents princes, il consentit enfin à entrer en conférence avec le Pape. Déjà ses députés, Pierre Desvignes et Thaddée de Suessa, avaient fait des promesses solennelles, lorsqu'ils rompirent brusquement les conférences. *Innocent* IV, apprenant que l'empereur lui dressait des embûches pour s'emparer de sa personne, se réfugia en toute hâte sur les galères de Gênes, sa patrie, et de là, après être entré en convalescence d'une maladie mortelle, il se rendit à Lyon, où il convoqua un concile œcuménique.

« Cette assemblée devait non-seulement juger le différend entre l'empereur et le Pape, mais encore être consultée sur les moyens d'empêcher les progrès des hérétiques et de prévenir les malheurs dont l'invasion des Tartares menaçait l'Occident. Dans la troisième session (17 juillet 1245) l'empereur fut excommunié et destitué de ses honneurs et de ses dignités pour s'être rendu indigne par ses crimes du pouvoir suprême. En face de la lutte mortelle qu'un pareil arrêt devait nécessairement entraîner, *Innocent* IV proclama qu'il était prêt à affronter la mort pour soutenir la volonté du concile, et, afin que les cardinaux se souvinssent de cette espèce de testament solennel, *Innocent* leur donna à cette occasion le chapeau rouge, dont toutefois ils ne se servirent pour la première fois qu'un an plus tard, lors d'une entrevue entre le Pape et Louis IX.

« L'intervention de ce monarque, qui, à la demande du Pape, avait entrepris de le réconcilier avec l'empereur, n'eut pas le résultat désiré. Cependant, pour mettre à exécution la sentence de déposition de Frédéric II, les princes d'Allemagne élurent roi des Romains, à l'instigation du Pape, le 17 mai 1246, Henri Raspe, landgrave de Thuringe, auquel, après sa prompte mort, ils donnèrent pour successeur Guillaume, comte de Hollande (29 septembre 1247). *Innocent* IV ne ménageait rien pour abattre en Allemagne le parti des Hohenstaufen et relever l'autorité de l'antiroi. Il finit même par faire prêcher une croisade contre Frédéric II, son fils, le roi Conrad IV, et ses partisans.

« Après la mort de Frédéric II, en 1251, *Innocent* revint en Italie. Il s'arrêta quelque temps à Gênes, à Milan, près d'un an et demi à Pérouse, et finit, à la demande instante des Romains, par revenir à Rome, où il fut reçu, en octobre 1253, avec les cris de joie ordinaires d'un peuple mobile dans ses haines comme dans son amour. Conrad avait, à la tête d'une nombreuse armée, envahi la basse Italie et s'en était soumis toutes les villes. *Innocent*, pour se procurer un appui contre ce prince, offrit le royaume des Deux-Siciles d'abord à Richard, comte de Cornwalls, frère d'Henri III, roi d'Angleterre, qui était puissamment riche. La négociation échoua, Richard n'ayant point accepté les conditions du Pape. Il en arriva de même de la négociation qu'on entama avec Charles, comte d'Anjou et de Provence, frère de Louis IX, qui avait sollicité l'investiture du royaume de Sicile, mais que ses amis et ses parents avaient détourné de se mêler d'une entreprise aussi hasardée...

« La mort de Conrad IV, à peine âgé de vingt-quatre ans, affaiblit singulièrement le parti des Hohenstaufen en Italie ; Mainfroi lui-même se soumit à *Innocent* IV, et au bout de très-peu de temps la paix sembla rétablie dans dans la basse Italie. Mais à peine on respirait que Mainfroi abandonna la cause du Pape, se mit à la tête des Sarrasins de Nocéra, et battit complétement l'armée pontificale, le 2 décembre 1254. Cinq jours plus tard *Innocent* IV mourut à Naples ; son corps repose dans la cathédrale de cette ville... — *Innocent* IV avait tranché en faveur du clergé séculier une question soulevée contre les Franciscains, que le clergé accusait d'enlever toutes les offrandes de la messe depuis que la masse populaire était entraînée aux autels des ordres religieux. A son lit de mort le général des Frères mineurs le suppliait encore de retirer les ordonnances défavorables qu'il avait publiées contre son ordre. Le Pape étant mort après avoir persévéré dans son refus, les Franciscains virent dans cette prompte fin le châtiment que Dieu lui avait infligé pour sa condescendance envers le clergé séculier.

« C'est à tort qu'on considère *Innocent* IV comme l'auteur de la consécration de la Rose d'or, parce qu'il en avait envoyé une aux chanoines de Saint-Juste, à Lyon, par reconnaissance pour la longue hospitalité dont il avait joui au milieu d'eux...

« *Innocent* IV eut parmi ses contemporains une grande renommée de savoir ; il mit, en effet, beaucoup de zèle à protéger les sciences ; ainsi, par exemple, ce fut lui qui engagea le célèbre Alexandre de Halès à écrire son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. Sa profonde connaissance du droit canon et du droit civil lui avait valu le surnom de « Gloire des canonistes et le Père du droit. » Son principal ouvrage fut l'*Apparatus super quinque libros Decretalium*, qu'il fit étant Pape, et qu'il adressa à tous les prélats d'Angleterre, de France et d'autres royaumes, avec une lettre dans laquelle il se plaignait de la négligence de l'étude de la philosophie, dont les disciples mouraient de faim, tandis que les dignités et les bénéfices ecclésiastiques n'étaient que pour les professeurs de droit et les avocats. Il écrivit en outre un ouvrage sur l'autorité du Pape et les droits de l'empereur, contre le célèbre Pierre des Vignes, chancelier de Frédéric II, qui, dans un ouvrage spécial, intitulé *Apologeticus*, avait soutenu que l'empire était indépendant de la Papauté, mais que celle-ci ressortait de celui-là.

On peut, sur ses autres écrits et ses bulles, consulter Fabricius , *Bibl. Lat. med. et infim. ætat.*, ed. Mansi, IV, 36 sp. ; Cave, *Scrip. eccles. litt. Lat.*, Genev.. 1694, I, 498 sq. ; Eggs, *Pontificium doctum,* 442 sq ».

INNOCENT V. — « Il se nommait, dit M. Brischar, avant son élévation au Saint-Siége, *Pierre de Champagny*, ou, d'après sa ville natale, *de Tarantaise* (aujourd'hui Moûtiers, en Savoie). Il fut élu le 21 janvier 1276 et succéda à Grégoire X. Il avait été de très-bonne heure Dominicain et avait acquis la réputation d'un des plus habiles théologiens de son temps.....

« Il s'appliqua surtout à réconcilier les deux partis des Guelfes et des Gibelins. Il parvint à rétablir la paix entre les deux républiques de Lucques et de Pise, qui depuis longtemps se faisaient une guerre sanglante. Il se préparait à amener l'empereur de Constantinople, Michel Paléologue, à confirmer les divers points que les ambassadeurs grecs avaient acceptés avec serment au concile universel de Lyon, lorsqu'il fut arrêté dans ses sages projets par une mort soudaine, le 22 juin 1276. Il avait composé de nombreux ouvrages, dont cependant les savants de son temps blâmaient cent propositions que saint Thomas d'Aquin entreprit de défendre. On trouve une liste de ses écrits dans Fabricius, IV, 37 sq. »

INNOCENT VI. — « Après la mort de Clément VI, dit M. Brischar, le cardinal-évêque *Etienne d'Albert*, né à Mont, non loin de Pompadour, dans le diocèse de Limoges, fut élu Pape le 18 décembre 1352.

« Avant d'entrer en conclave, les cardinaux étaient convenus entre eux que celui qui serait élu partagerait ses revenus avec ses anciens collègues ; mais à peine *Innocent* VI fut-il monté sur le Saint-Siége qu'il rejeta la convention qu'il n'avait jurée que sous la condition « qu'elle ne serait pas contraire aux ordonnances de l'Eglise, » déclarant qu'elle était illégale, parce qu'elle tendait à diminuer les pouvoirs que le Christ avait transmis à son représentant sur la terre, et que par conséquent elle n'était nullement obligatoire.

« *Innocent* VI était un canoniste distingué, il s'appliqua assidûment au maintien et à la restauration de la discipline ecclésiastique. Il révoqua toutes les commendes et réserves accordées par ses prédécesseurs, et abolit les lourdes taxes qui pesaient sur les membres du clergé lorsqu'ils obtenaient un nouveau bénéfice ou une dignité nouvelle. Quelques jours après avoir été couronné il ordonna aux nombreux évêques et dignitaires ecclésiastiques qui affluaient de tous côtés à Avignon, pour quêter de nouvelles grâces, de se rendre tous et immédiatement, sous peine d'excommunication, dans leurs diocèses et d'y résider. Il restreignit beaucoup la cour luxueuse et coûteuse de ses prédécesseurs, et prescrivit aux cardinaux de suivre son exemple, de renvoyer leurs suites nombreuses, de s'abstenir de toute dépense inutile, afin de ne pas priver les pauvres et les églises de la part qu'ils devaient avoir à leur fortune. Il accorda des honoraires aux auditeurs de rote, qui jusqu'alors avaient rempli gratuitement leurs fonctions, pour ne pas, disait-il, les exposer aux dangers de vivre aux dépens des autres et au détriment de la justice......

« Il excommunia le roi de Castille, Pierre le Cruel, qui non-seulement exerçait sa fureur contre son frère, mais qui avait empoisonné sa femme (1) ; entra en négociations avec les empereurs de Bysance, Jean Cantacuzène et Jean Paléologue, pour les amener à renoncer au malheureux schisme de l'Église grecque, et eut de fâcheux démêlés avec Louis, roi de Naples, qui refusait de payer le tribut habituel (1).

(1) *Voir* Ferreras, *Hist. univ. d'Espagne.*

« Il fortifia Avignon pour mettre la ville papale à l'abri des incursions des compagnies de mercenaires, composées de soldats français, anglais et navarrais licenciés, qui, sous la conduite d'un chevalier français, ravageaient le Midi ; mais les travaux n'étaient pas achevés lorsque les compagnies parurent devant la résidence du Pape, et forcèrent *Innocent* VI d'acheter leur départ moyennant une somme d'argent et l'absolution de leurs péchés... (2).

« Richard, archevêque d'Armagh et primat d'Irlande, s'étant fortement déclaré contre les moines mendiants, en soutenant que leur vie était en contradiction avec celle du Christ et de ses disciples, et en leur interdisant le ministère pastoral dans son diocèse, *Innocent* VI, pour relever la considération et l'autorité de ces ordres, renouvela les priviléges que leur avaient accordés ses prédécesseurs.

« Il mourut le 12 septembre 1362, avec une grande réputation de probité, de libéralité et d'austérité ; il avait un véritable amour de la science et des savants, estima singulièrement l'illustre Pétrarque, l'appela à sa cour et voulut l'y fixer. Ce qu'il y eut de moins louable dans ce pontife, ce fut sa faiblesse pour ses parents, dont plusieurs furent créés par lui cardinaux.

« Sur ses lettres on peut consulter Fabricius, IV, 38. »

INNOCENT VII. — « L'élection de ce Pape, dit M. Brischar, qui eut lieu après la mort de Boniface IX, le 17 octobre 1404, tomba au temps du grand schisme d'Occident. Avant cette élection, chacun des cardinaux s'était par un serment solennel engagé, devant un notaire public, à employer tous les moyens imaginables pour rétablir l'unité de l'Église, et à renoncer à la

(1) *Voir* Giannone, *Hist. du royaume de Naples*, III, 292.
(2) Schmidt, *Hist. de France*, II, 84.

dignité papale si cette renonciation était jugée nécessaire pour arriver au but désiré.

« *Côme de Mégliorati*, qui fut élu, était né dans les Abruzzes. Il s'était distingué par sa connaissance du droit civil et du droit canon, plus encore par sa vertu et sa probité, et avait été créé cardinal par Boniface IX en 1389. Peu après son élévation sur le Saint-Siége, Rome fut le théâtre de désordres qu'excitèrent les luttes des Guelfes et des Gibelins, dont les premiers marchaient sous la conduite des Orsini. *Innocent* VII fut obligé d'accorder de grandes immunités au peuple romain pour mettre un terme à ces mouvements séditieux. La ville calmée, le Pape convoqua à Rome un concile œcuménique, afin de rétablir l'unité dans l'Église; mais de nouveaux désordres, plus graves que les précédents, qui agitèrent Rome, rendirent impossible la réunion de cette assemblée.... Le jeune Louis Mégliorati, neveu du Pape, irrité du mépris que les personnages les plus considérables de Rome, excités par le roi de Naples, témoignaient aux autorités pontificales, s'empara de plusieurs au moment où ils revenaient d'une conférence présidée par le Pape, et, sans l'aveu et à l'insu de son oncle, les fit mettre à mort dans son palais. *Innocent* fut obligé, pour se garantir des suites de cet attentat, de fuir en toute hâte avec son neveu et ses cardinaux. Il se réfugia à Viterbe. Mais les Romains s'étant bientôt dégoûtés du régime de Jean Colonna, chef des Gibelins, et ne voulant pas se soumettre à l'autorité de Ladislas, que Colonna avait appelé à son secours, convaincus que le Pape n'était pas complice du meurtre commis par son neveu, le rappelèrent et le ramenèrent en triomphe. Les soldats du roi de Naples, que Colonna avait introduits dans Rome et dans le château Saint-Ange, continuant, malgré les nombreux avertissements du Pape, à faire des sorties dans Rome et ses environs, qu'ils ravageaient, le Pontife se vit contraint de prononcer finalement l'anathème contre Ladislas, et le proclama déchu du trône qu'il tenait du Saint-Siége et qui lui revenait de droit. Cette mesure amena Ladislas, qui craignit que son rival Louis d'Anjou ne profitât de l'occasion pour prendre les armes et pour l'attaquer, à négocier avec le Pape, et à accepter les conditions qui lui furent imposées.

«Dans l'intervalle, l'antipape Benoît XIII (1) s'était rendu à Gênes pour réaliser les mesures qu'il prétendait vouloir prendre de concert avec son rival afin de rétablir l'unité de l'Église. *Innocent*, qui connaissait les vues hypocrites de son adversaire, refusa de donner, comme le demandait Benoît XIII, un sauf-conduit à son ambassadeur, et Benoît en prit aussitôt occasion de l'accuser, dans la lettre qu'il adressa à tous les princes de la Chrétienté, d'avoir manqué au serment solennel prêté avant son élection et de ne pas vouloir concourir à l'abolition du schisme. *Innocent*, de son côté, accusa Benoît XIII de fausseté et de perfidie, en ce qu'il ne cherchait à ouvrir des négociations que pour tromper la Chrétienté et gagner du temps.....

«Tandis que le clergé de France cherchait à obtenir du roi la convocation d'un concile universel, *Innocent* VII mourut le 6 novembre 1406, après un pontificat d'à peine deux années. Sa mort, résultat d'une attaque d'apoplexie, fit répandre le bruit mal fondé qu'il avait été empoisonné par les gens de sa cour.

«Ce Pape, d'ailleurs plein de zèle et de bons sentiments, fut blâmé, même par ses plus grands panégyristes, d'un népotisme effréné; il avait comblé ses parents d'immenses richesses et des dignités les plus éminentes et les moins méritées.

« Outre un discours *sur l'union de l'Eglise*, nous possédons plusieurs *lettres* d'*Innocent* VII (Fabricius, IV, 38). »

INNOCENT VIII.— Il fut élevé sur le Saint-Siége le 29 août 1488, après la mort de Sixte IV. Il se nommait *Jean-Baptiste Cibo* et était originaire

(1) Pierre de Luna.

d'une famille qui s'était établie à Gênes depuis plusieurs siècles, en venant de Grèce.

« Sa jeunesse, dit M. Brischar, ne fut pas sans reproche. Il avait plusieurs enfants, dont deux seulement survécurent à son pontificat. Ciaconius, pour le défendre, prétend qu'il avait été marié avant d'entrer dans l'état ecclésiastique.

« Le nouveau Pape s'occupa surtout de rétablir la paix et l'unité parmi les puissances chrétiennes, et de les unir contre l'ennemi commun, c'est-à-dire contre les Turcs, qui peu auparavant s'étaient emparés de Constantinople, et devenaient de plus en plus menaçants pour la Chrétienté. Tandis qu'il prêchait lui-même la paix, il s'engagea dans une lutte très-vive contre Ferdinand, roi de Naples, qui refusait de payer à la chambre apostolique le tribut qu'il lui devait. Cependant le Pape conclut la paix avec ce prince lorsqu'il le vit camper devant Rome à la tête de son armée. Mais, Ferdinand ayant violé les conditions du traité de la manière la plus honteuse, *Innocent* l'excommunia, transféra son royaume à Charles VIII, roi de France, et déjà ce monarque se disposait à envahir le royaume de Naples lorsque Ferdinand jugea prudent de se réconcilier avec le Pape....

« *Innocent* VIII permit à Ferdinand, roi d'Aragon, de prélever, sur les biens de l'Église d'Espagne, des subsides qui devaient l'aider à chasser les Maures, et lui accorda, après la conquête de Grenade, le titre de roi catholique.

« Il envoya à Jean, roi de Portugal, un étendard destiné au roi nouvellement converti du Congo.

« Il promulgua de fortes peines contre les sorciers et les sorcières dont toute l'Allemagne était remplie à cette époque ; chercha à arrêter la propagation des doctrines hussites en Bohême ; condamna les neuf cents propositions de Pic de la Mirandole, et défendit de les lire sous peine d'excommunication...

« On prétendit aussi qu'il avait accordé au clergé de Norwége l'autorisation de célébrer la messe sans vin, parce que l'extrême froid du pays le gelait ou le faisait tourner en vinaigre, mais Benoît XIV (1) a suffisamment réfuté cette assertion, qui ne repose que sur le récit de Raphaël Volaterranus.

« *Innocent* VIII mourut le 25 juillet 1492 ; il avait rendu, matériellement, de réels services aux Romains en pourvoyant toujours, et en abondance, à leur subsistance. Pour remplir ses caisses vides il eut recours, comme plusieurs de ses prédécesseurs et de ses successeurs, à la vente par enchères de nouvelles charges. Parmi les huit cardinaux qu'il créa se trouvait Jean de Médicis, fils de Laurent de Médicis et frère de la femme de son propre frère, qu'il éleva à cette haute dignité quoiqu'il fût à peine âgé de treize ans. On peut voir, sur ses bulles, Fabricius, IV, 38 sq. Cf. le *Diario di Roma* d'un notaire inconnu ; Muratori, III, 2, 1091 sq., le *Diarium Romæ urbis* d'Etienne Infessura (2) et Bayle, *Dict. hist. et crit.*, s. v. *Innocent* VIII »

INNOCENT IX.— « Après la mort de Grégoire XIV, dit M Brischar, l'élection fut vivement disputée ; le parti des cardinaux espagnols l'emporta, et *Jean-Antoine Fachinetti*, habituellement appelé, du nom de son église titulaire, le cardinal Santiquatro, fut promu au trône pontifical, le 29 octobre 1591, sous le nom d'*Innocent* IX. Il ne règna que deux mois, et mourut le 30 décembre de la même année...

« Il favorisa la Ligue, lui envoya de l'argent, et de son lit de mort il pressa Alexandre Farnèse de hâter ses armements, et de pénétrer en France pour venir au secours des ligueurs...

« Il passait une partie de son temps à l'étude et laissa un assez grand nombre d'écrits, tels que : *Moralia adversus Machiavellem in Platonem de Politica* etc. La plupart de ses écrits sont encore en manuscrits dans des bibliothèques. »

INNOCENT X. — Ce Pape était âgé

(1) *De Canonisatione*, l. II, c. 31 § 21
(2) *Ibid.* 1189, sq.

de près de soixante-douze ans lorsqu'il succéda à Urbain VIII, le 15 septembre 1644. Il régna jusqu'au 7 janvier 1655. Il se nommait *Jean-Baptiste Panfili*. Il inclinait, en politique, vers les Espagnols, ce qui l'avait fait d'abord exclure par la cour de France. Dès le commencement de son pontificat, il publia contre les Barberini une bulle sévère, qui les condamnait à de graves peines, et se brouilla ainsi avec cette cour.

La position de *dona Olimpia Maildachina*, sa belle-sœur, eut une grande influence sur son pontificat.

« Il lui avait, dit M Brischar, de très-grandes obligations, parce qu'en s'alliant aux Panfili elle leur avait apporté son immense fortune, et avait efficacement contribué à leur élévation, et notamment à celle du Pape. Aussi ambitieuse qu'avare, dona Olimpia prit un très-grand ascendant sur un pontife faible de caractère et naturellement reconnaissant. Elle voulut que son fils, don Camille, entrât dans les Ordres et occupât la position de cardinal-neveu ; mais don Camille préféra épouser une riche Romaine, et bientôt la division éclata entre la bru et la belle-mère. Le trouble qui régnait dans la maison du Pape augmenta encore lorsque *Innocent* éleva à la dignité de cardinal-neveu Camille Astalli, jeune homme de vingt-sept ans, allié de sa famille. Les autres parents se crurent par là même écartés de toutes les faveurs et de toute autorité. Dona Olimpia surtout craignit de voir partager son influence. Les choses s'envenimèrent au point qu'il fallut éloigner dona Olimpia ; mais, l'ordre ne s'étant pas rétabli dans la famille du Pape, il rappela sa belle-sœur ; elle reprit son ascendant, tandis qu'elle faisait dépouiller le cardinal Astalli de sa dignité et le renvoyait de la cour pontificale. Ces intrigues et ces querelles domestiques non-seulement abreuvèrent la vie d'*Innocent* X d'amertume, mais encore obscurcirent un pontificat qui, d'ailleurs, n'eût pas été sans éclat...

« *Innocent* fut plein de zèle et d'activité jusqu'à l'âge le plus avancé. Il s'était appliqué à garantir la sûreté des personnes et des propriétés dans Rome, et à protéger les faibles contre la violence des grands. Il était si peu l'instrument aveugle de son entourage qu'il avait plutôt le défaut de n'avoir confiance en personne et de se laisser aller aux impressions du moment dans ses prédilections comme dans ses défaveurs.

« Son zèle pour le maintien de la foi ne se démentit pas un instant. Il condamna les cinq fameuses propositions de l'*Augustinus* de Jansénius, ainsi qu'un livre anonyme publié en France qui tendait à la destruction de la monarchie fondée par le Christ et mettait les Apôtres Paul et Pierre sur le même niveau dans le gouvernement de l'Eglise.

« Il soutint les Catholiques irlandais contre la tyrannie des Anglais, et envoya des secours en argent à la femme de l'infortuné roi Charles Ier et aux Anglais catholiques qui partageaient son triste sort....

« Il soutint les Vénitiens contre les Turcs en leur envoyant des subsides et des galères, et protesta contre la paix de Westphalie par une bulle du 3 janvier 1651, dans laquelle il déplorait la violation des droits de l'Église d'Allemagne (1).

« Les bulles d'*Innocent* X se trouvent dans Chérubini, *Bull. magn.*, IV, 237. »

INNOCENT XI. — Après la mort de Clément X, ce grand Pape fut élu le 16 décembre 1676. Issu de l'ancienne famille des *Odescalchi*, il était né le 16 mai 1611 à Côme, en Lombardie.

« On a prétendu, dit M. Brischar, que dans sa jeunesse il avait pris du service et s'était battu, soit en Pologne contre les Turcs, soit dans la guerre de Trente Ans en Allemagne, soit en Flandre contre les Français. Le fait est très-douteux. Il est plus vraisemblable qu'il eut en effet la pensée de se consacrer à la carrière militaire, mais que toutefois il se décida en faveur de l'état ecclésiastique,

(1) *Voir* une justification de la conduite du Pape, très-attaqué à ce sujet par les protestants, dans Menzel, *Nouv. Hist. d'Allemagne*, VIII, 243.

d'après le conseil d'un cardinal qui reconnut sa véritable vocation.....

« Il s'efforça d'abolir complétement le népotisme, renouvela les prescriptions de l'Église relatives au sévère examen des candidats aux ordres sacrés, rétablit la discipline ecclésiastique fort déchue particulièrement à Rome, promulgua des ordonnances très-sévères contre le luxe, les vêtements immodestes des dames romaines, auxquelles il défendit même d'apprendre la musique, et se prononça énergiquement par une bulle contre la mauvaise habitude qu'on avait de son temps de remplir les sermons de fables et de subtilités sophistiques, au lieu de prêcher simplement la parole de Dieu. Il rejeta soixante-cinq propositions tirées des ouvrages de morale des Jésuites, ayant rapport surtout au probabilisme, tout comme, d'un autre côté, il condamna l'adversaire des Jésuites, Molinos (1), et son dangereux quiétisme, quoiqu'il voulût personnellement beaucoup de bien à l'auteur.

« Quoique *Innocent* fût redevable de son élection surtout au parti français, qui avait été très-puissant dans le conclave, il entra bientôt avec Louis XIV dans des discussions et des difficultés qui se perpétuèrent pendant tout son règne. La première cause de ce long conflit fut l'abrogation des droits de franchise des ambassadeurs à Rome, qui assurait un asile aux criminels, non-seulement dans le palais des ambassadeurs, mais dans les quartiers environnants.....

« Au mois de novembre 1687, le comte de Lavardin, nouvel ambassadeur de France, à qui le Pape avait signifié qu'il ne le reconnaîtrait pas en sa qualité d'ambassadeur s'il ne renonçait au droit en question, fit son entrée dans Rome à la tête de huit cents soldats et de deux cents serviteurs pour narguer le Pape, les armes à la main. *Innocent* XI l'excommunia sans retard et frappa d'interdit l'église de Saint-Louis des Français dans laquelle Lavardin avait assisté à un office solennel. Louis XIV en vint aux représailles ; il en appela par le procureur général du Parlement à un concile œcuménique, fit occuper Avignon, traita le nonce du Pape à Paris comme un prisonnier d'État, laissa entrevoir le projet d'arracher l'Église de France à Rome et de nommer l'archevêque de Paris, Henri de Harlay, patriarche de France. Enfin il jugea convenable de rappeler le comte de Lavardin de son poste. A peine son successeur, le duc de Chaulnes, fut-il arrivé à Rome qu'*Innocent* mourut, le 12 août 1689, à l'âge de soixante-dix-sept ans.

« Il avait montré dans l'affaire des Régales la même fermeté que dans celle de la franchise...

« Louis XIV, conformément aux vieilles maximes de la France, décidé à restreindre la puissance du Pape par celle des évêques du royaume, convoqua une assemblée du clergé qui, sous la direction de Bossuet, décréta les quatre fameuses propositions du clergé gallican comme bases de la conduite ultérieure du gouvernement français à l'égard du Pape. *Innocent* XI fit publiquement brûler par le bourreau les quatre articles, accabla le clergé de France de reproches sur sa lâcheté, son infidélité, son manque de conscience, et refusa de confirmer les nominations d'évêques faites par le roi parmi les membres de cette assemblée, de sorte qu'à sa mort trente siéges épiscopaux étaient vacants.

« La mésintelligence entre le Pape et Louis XIV ne cessa pas lorsque le roi rendit l'édit de Nantes et se mit à persécuter les Huguenots dans la pensée d'établir publiquement son orthodoxie. *Innocent* XI, loin de manifester hautement sa joie de ces conversions à main armée, comme on l'a souvent prétendu, même jusque dans ces derniers temps, se déclara vivement contre ces mesures violentes, si peu conformes à l'esprit de l'Église. Il n'approuva pas davantage l'imprudente conduite de Jacques II, roi d'Angleterre, que déjà il estimait

(1) *Michel Molinos*, théologien espagnol, né en 1627, auteur de la *Guide spirituelle*, † en 1696, après onze ans de détention. Il ne faut pas le confondre avec *Louis Molina*, Jésuite espagnol, né en 1535, auteur de la doctrine de la *Science moyenne*, qui divisa les théologiens en *Molinistes* et en *Jansénistes*.

peu, à cause de la dépendance dans laquelle il s'était placé vis-à-vis de la France.....

« *Innocent* XI soutint par de fortes subventions l'empereur Léopold I[er] et Jean Sobiesky, roi de Pologne, contre les Turcs, que la France excitait à envahir l'Autriche, et qui, durant son pontificat, assiégèrent Vienne. Il invita aussi vivement les princes allemands à venir au secours de l'empereur et de leur patrie menacée (1). La part qu'il prit aux embarras de l'Autriche était si vive que le peuple romain attribua la victoire de l'empereur et le salut de sa capitale aux larmes et aux prières du Pape. Il se montra aussi favorable qu'on pouvait s'y attendre de sa part à la réconciliation projetée par Spinola entre les Catholiques et les protestants.

« On comprend, d'après la position où furent à l'égard de ce Pape les Français et les Jésuites, pourquoi ils ne respectèrent pas sa mémoire. On attribue à leur influence l'interruption du procès de canonisation de ce Pape, recommandé par Philippe V, et poursuivi par Benoît XIV, Clément XI et Clément XII.

« On trouve ses bulles dans la continuation du *Bullarium magnum* de Chérubini. »

INNOCENT XII. — « De l'ancienne et célèbre famille des *Pignatelli*, dit M. Brischar, il fut élu, le 13 juillet 1691, pour succéder à Alexandre VIII, après un conclave qui dura près de six mois, et durant lequel un grand nombre de cardinaux furent proposés comme candidats au Saint-Siége. Il était né à Naples le 13 mars 1615.

« Il abolit entièrement le népotisme, maintint strictement la justice, institua à cette fin le *Forum Innocentianum*, veilla strictement à la sûreté et à l'ordre dans Rome, bannit toute prodigalité et toute mollesse de sa cour, et introduisit une sévère économie dans l'administration des États pontificaux; il montra une sollicitude particulière pour les pauvres, qu'il appelait habituellement ses neveux, leur destina le palais de Latran, et institua des établissements où l'on éleva les pauvres enfants des deux sexes qu'on ramassait dans les rues.

« Il mit un terme aux différends qui s'étaient élevés entre Rome et la cour de France. Après deux années de négociations les évêques de France finirent par déclarer qu'il fallait considérer comme non avenu tout ce qui avait été arrêté dans l'assemblée de 1682, et proclamèrent, « prosternés aux pieds de Sa Sainteté, l'inexprimable douleur » qu'ils en ressentaient. Ce fut après cette soumission seulement que les évêques nommés par le roi de France obtinrent l'approbation pontificale. Cependant le gouvernement français ne retira pas formellement les quatre articles...

« *Innocent* avait adressé deux brefs à la faculté de théologie de Louvain et aux évêques néerlandais sur les affaires du jansénisme. Les Jansénistes ayant exploité ces brefs en leur faveur, le Pape se vit obligé de s'exprimer, par son bref de 1696, d'une manière plus catégorique dans le sens de la Constitution d'Alexandre VII. En outre il condamna quelques écrits publiés dans les Pays-Bas espagnols en faveur des principes jansénistes.

« *Innocent* XII eut aussi à juger la controverse élevée entre Bossuet et Fénelon sur le livre des *Maximes des Saints*; il se prononça en faveur de Bossuet, et l'on sait que Fénelon donna l'exemple le plus éclatant d'une soumission parfaite envers le Saint-Siége, dont *Innocent* lui témoigna sa joie dans un bref spécial.

« Quant aux rapports d'*Innocent* XII avec les puissances européennes, il abandonna la politique antifrançaise que, depuis Urbain VIII, le Saint-Siége avait presque constamment suivie. D'après la relation de Morosini, ambassadeur de Venise, *Innocent* XII, après s'être réconcilié avec Louis XIV, donna à Charles II, roi d'Espagne, avec lequel il avait eu antérieurement des démêlés au sujet de l'Inquisition de Naples, le conseil

(1) Voir Menzel, *Nouv. Hist. d'Allemagne*, 9, 116.

d'instituer le roi de France son héritier univrsel.....

« *Innocent* mourut le 27 septembre 1700, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans ; il avait publié une série de Constitutions qui avaient surtout pour but le maintien de la discipline ecclésiastique... Il ordonna un silence perpétuel aux deux partis qui depuis longtemps se disputaient sur l'origine de l'ordre des Carmélites... Les discussions des Jésuites et des Dominicains relatives aux missions chinoises lui causèrent beaucoup de chagrin, et il n'en vit pas la fin. »

« Ses bulles parurent à Rome en 1697 dans un *bullaire spécial.* »

INNOCENT XIII. — Après la mort de Clément XI, les cardinaux élurent, le 8 mai 1721, *Michel-Ange*, de l'illustre famille des *Conti* ; il prit le nom d'*Innocent* XIII, en mémoire d'*Innocent* III, qui, ainsi que plusieurs autres Papes, appartenait à sa famille.

« Le monde catholique, dit M. Brischar, fondait de grandes espérances sur le pontificat de ce Pape, et elles ne furent pas complètement déçues si l'on songe à l'état toujours maladif de ce Pontife et à la courte durée de son règne ; il mourut le 7 mars 1724.

« Il nomma, il est vrai, quelques semaines après son élévation, son frère à la dignité de cardinal, et l'on put craindre le retour du népotisme ; cependant ce nouveau cardinal ne parvint qu'avec peine à la jouissance du revenu qui depuis longtemps était attribué au cardinal-neveu.

« *Innocent* prit, comme son prédécesseur, chaudement fait et cause pour le prétendant d'Angleterre. Il investit l'empereur Charles VI du royaume de Naples. Il protesta, mais en vain, contre la cession que l'empereur avait faite à l'infant d'Espagne, don Carlos, des duchés de Parme et de Plaisance, qu'il considérait comme des fiefs dépendant directement du Saint-Siége. Il déploya une vive sollicitude pour la défense de l'île de Malte, que les Turcs serraient de près. Il prit sous sa protection la bulle *Unigenitus*, et condamna en même temps la lettre que lui avaient écrite sept évêques français pour l'engager à retirer cette bulle...

« Il eut le malheur d'élever l'abbé Dubois, ministre du duc d'Orléans, au cardinalat, et versa, dit-on, des larmes en signant cette nomination, qui lui causa encore de cruels remords dans ses derniers moments. »

Le Noir.

INNOCENTS, enfants massacrés par ordre d'Hérode, roi de Judée, lorsqu'il fut averti de la naissance du Christ ou du Messie, annoncé sous le nom de roi des Juifs. Ce massacre, rapporté par saint Matthieu, c. 2, est contesté par plusieurs incrédules modernes. On ne conçoit pas, disent-ils, comment un roi soupçonneux, jaloux, troublé par la nouvelle de la naissance d'un nouveau roi des Juifs, a pu prendre si mal ses mesures, se fier à des étrangers, patienter pendant plusieurs jours, sans rien faire pour s'assurer du fait. Ou Hérode croyait aux prophéties, ou il n'y croyait pas : s'il y croyait, il devait aller rendre ses hommages au Christ ; s'il n'y croyait pas, il est absurde qu'il ait fait égorger des enfants en vertu des prophéties auxquelles il n'ajoutait aucune foi.

Dieu ne peut avoir permis ce massacre ; il pouvait sauver son fils par une autre voie. Hérode n'était point maître absolu dans la Judée ; les Romains n'auraient pas souffert cette barbarie. Les autres évangélistes n'en parlent point, Pholon ni Josèphe n'en disent rien, quoique ce dernier raconte toutes les cruautés d'Hérode. Saint Matthieu n'a inventé cette histoire que pour y appliquer faussement une prophétie de Jérémie qui concerne la captivité de Babylone. Ce qu'il dit du voyage et du séjour de Jésus en Egypte ne s'accorde point avec les autres évangélistes.

D'autres critiques ont dit que, malgré toutes les cruautés que l'on reproche à Hérode, il n'est pas probable qu'il ait commis cette barbarie.

Mais que prouvent des raisonnements et des conjectures contre des témoignages positifs? Le massacre des *innocents* est rapporté non-seulement par saint Matthieu, mais par Macrobe,

comme un fait qui fut divulgué à Rome dans le temps. « Auguste, dit-il, » ayant appris que parmi les enfants » âgés de deux ans et au-dessous, » qu'Hérode, roi des Juifs, avait fait » tuer dans la Syrie, son propre fils » avait été enveloppé dans le massacre, » dit : *Il vaut mieux être le pourceau* » *d'Hérode que son fils.* » *Saturn.*, l. 1, c. 4. Celse, qui avait lu ce fait dans saint Matthieu et qui le met dans la bouche d'un juif, n'y oppose rien. Orig., *contre Celse*, l. 1, n. 58. Pourquoi ne le conteste-t-il pas par la notoriété publique, si le fait était faux ? Saint Justin, né dans la Syrie, allègue encore le même événement au juif Tryphon, *Dial.*, n. 78 et 79, et ce juif ne le révoque point en doute. Le silence des autres évangélistes, de Philon, de Josèphe, de Nicolas de Damas, etc., ne détruit pas des témoignages aussi formels.

Il est très-croyable qu'un monstre de cruauté tel qu'Hérode, qui avait fait périr son épouse sur de simples soupçons, qui avait mis à mort deux fils qu'il avait eus de cette femme, qui fit encore ôter la vie à son troisième fils Antipater peu de temps après le meurtre des *innocents*, qui, peu de jours avant sa mort, ordonna que les principaux Juifs fussent enfermés dans l'hippodrome, et massacrés le jour qu'il mourrait, afin que ce fût un jour de deuil pour tout son royaume, ait fait immoler à ses inquiétudes les enfants de Bethléem et des environs.

C'était un insensé, sa conduite le prouve ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait mal pris ses mesures. Dieu y veillait d'ailleurs. Pour qu'il fût alarmé et troublé, il n'est pas nécessaire qu'il ait cru aux prophéties, mais qu'il ait su que la nation juive y croyait, et qu'il était lui-même universellement détesté. Il fit massacrer les enfants, non en vertu des prophéties, mais en conséquence de l'avis qu'il reçut par les mages et de la réponse des docteurs de la loi. Dieu a permis ce massacre, comme il a souffert tous les autres crimes des hommes, et comme il souffre encore les blasphèmes des incrédules, en se réservant de les punir lorsqu'il lui plaira. Il pouvait sauver Jésus-Christ du danger par un autre moyen ; mais y-a-t-il quelque moyen contre lequel l'incrédulité n'ait pas formé des doutes et des reproches ?

Les Romains n'avaient pas empêché les autres forfaits d'Hérode, et il ne consulta pas les Romains pour celui-ci. Quel intérêt d'ailleurs pouvait engager saint Matthieu à forger, contre la notoriété publique, l'histoire du meurtre des *innocents ?* Ce fait ne pouvait tourner ni à la gloire de Jésus, ni à l'avantage de ses disciples, ni au succès de l'Evangile. L'application qu'il y fait d'une prophétie de Jérémie qui regardait la captivité de Babylone ne prouve ni pour ni contre la réalité de l'événement.

Quant à la prétendue contradiction qui se trouve entre les évangélistes, au sujet du voyage et du séjour de Jésus en Egypte, *voyez* Mages.

La fête des *Innocents* se célèbre le 28 décembre ; l'Eglise les honore comme martyrs ; ils sont les premiers en faveur desquels Jésus-Christ a vérifié sa promesse : « Celui qui perdra la » vie à cause de moi, la retrouvera. » *Matth.*, c. 10, ℣ 39. Cette fête est très-ancienne dans l'Eglise, puisque Origène et saint Cyprien en ont parlé au troisième siècle. Dès le second, saint Irénée n'a pas hésité de donner à ces enfants le titre de martyrs. *Voy.* Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 20, c. § 12. Dans les bas siècles, la fête des *Innocents* a été profanée par des indécences : les enfants de chœur élisaient un évêque, le revêtaient d'habits pontificaux, imitaient ridiculement les cérémonies de l'Eglise, chantaient des cantiques absurdes, dansaient dans le chœur, etc. Cet abus fut défendu par un concile tenu à Cognac en 1260, mais il subsista encore longtemps ; il n'a été absolument aboli en France qu'après l'an 1444, en suite d'une lettre très-forte que les docteurs de Sorbonne écrivirent à ce sujet à tous les évêques du royaume.

Bergier.

INONDATIONS. (*Théol. mixt. scien. et indust.*). — V. Domestication des forces et des fleuves en particulier.

INQUISITEUR, officier du tribunal de l'inquisition. Il y a des *inquisiteurs* généraux et des *inquisiteurs* particuliers. Plusieurs auteurs ont écrit que saint Dominique avait été le premier *inquisiteur* général, qui avait été commis par Innocent III, et par Honoré III, pour procéder contre les hérétiques albigeois. C'est une erreur. Le père Echard, le père Touron et les bollandistes prouvent que saint Dominique n'a fait aucun acte d'*inquisiteur*; qu'il n'opposa jamais aux hérétiques d'autres armes que l'instruction, la prière et la patience; qu'il n'eut aucune part à l'établissement de l'inquisition. Le premier *inquisiteur* fut le légat Pierre de Castelnau; cette commission fut donnée ensuite à des moines de Cîteaux. Ce ne fut qu'en 1233 que les dominicains en furent chargés, et saint Dominique était mort en 1221. Voyez *Vies des Pères et des Martyrs*, t. 7, note, p. 117. C'est donc depuis 1233 seulement que les généraux de cet ordre ont été comme *inquisiteurs-nés* de toute la chrétienté. Le Pape, qui nomme actuellement à cette commission, laisse toujours subsister à Rome la congrégation du saint office dans le couvent de la Minerve des dominicains; et ces religieux sont encore *inquisiteurs* dans trente-deux tribunaux de l'Italie, sans compter ceux d'Espagne et de Portugal.

Les *inquisiteurs généraux* de la ville de Rome sont les cardinaux membres de la congrégation du saint-office; ils prennent le titre d'*inquisiteurs généraux* dans toute la chrétienté; mais ils n'ont point de juridiction en France ni en Allemagne où l'inquisition n'est pas établie.

Le grand *inquisiteur* d'Espagne est nommé par le roi, de même qu'en Portugal; après avoir été confirmé par le Pape, il juge en dernier ressort, et sans appel à Rome. Le droit de confirmation suffit à Sa Sainteté pour prouver que l'inquisition relève d'elle immédiatement.

Il y a beaucoup d'esprit dans la remontrance que fait aux *inquisiteurs* d'Espagne et de Portugal l'auteur de l'*Esprit des Lois*, l. 25, c. 13; malheureusement elle porte sur une fausseté. L'auteur suppose que l'inquisition punit de mort les Juifs pour leur religion et parce qu'ils ne sont pas chrétiens; il est cependant certain qu'elle ne punit que ceux qui ont professé ou fait semblant de professer le Christianisme, parce qu'elle les envisage comme des apostats et des profanateurs de notre religion. La bonne foi semblait exiger que l'auteur le fît entendre. L'apologie qu'il fait de la constance et de l'attachement des Juifs à leur religion ne prouve pas qu'ils aient raison de professer la nôtre à l'extérieur et par hypocrisie, pendant qu'ils demeurent Juifs dans le cœur : l'exemple d'Eléazar, qui ne voulut pas feindre d'obéir aux ordres d'Antiochus, suffit pour les condamner, *II. Machab.*, c. ỳ 24.

BERGIER.

INQUISITION, juridiction ecclésiastique érigée par les souverains Pontifes en Italie, en Espagne, en Portugal et aux Indes, pour extirper les juifs, les Maures, les infidèles et les hérétiques. Nous n'avons certainement aucune envie de faire l'éloge de ce tribunal ni de sa manière de procéder; mais les hérétiques et les incrédules ont forgé à ce sujet tant d'impostures, qu'il est naturel de rechercher ce qu'il y a de vrai ou de faux.

Ce fut vers l'an 1200 que le pape Innocent III établit ce tribunal pour procéder contre les albigeois, hérétiques perfides qui dissimulaient leurs erreurs et profanaient les sacrements auxquels ils n'ajoutaient aucune foi. Mais le concile de Vérone, tenu en 1184, avait déjà ordonné aux évêques de Lombardie de rechercher les hérétiques avec soin, et de livrer au magistrat civil ceux qui seraient opiniâtres, afin qu'ils fussent punis corporellement. *Voyez* Fleury, *Hist. ecclés.*, l. 73, n. 54. Ce tribunal fut adopté par le comte de Toulouse en 1229, et confié aux dominicains par le pape Grégoire IX, en 1233. Innocent IV l'étendit dans toute l'Italie, excepté à Naples. L'Espagne y fut entièrement soumise en 1448, sous le règne de Ferdinand et d'Isabelle. Le

Portugal l'adopta sous le roi Jean III, l'an 1557, selon la forme reçue en Espagne. Douze ans auparavant, en 1545, Paul III avait formé la congrégation de l'*inquisition* sous le nom de *saint-office*, et Sixte V la confirma en 1588. Lorsque les Espagnols passèrent en Amérique, ils portèrent l'*inquisition* avec eux. Les Portugais l'introduisirent dans les Indes orientales, immédiatement après qu'elle fut autorisée à Lisbonne.

Par ce détail, et par ce que nous dirons ci-après, il est déjà prouvé que l'*inquisition* n'a été établie dans aucun des royaumes de la chrétienté que du consentement et quelquefois même à la réquisition des souverains: fait essentiel, et toujours dissimulé par les déclamateurs qui écrivent contre ce tribunal; ils affectent d'insinuer que cette juridiction a été établie par la simple autorité des papes, contre le droit des rois, pendant qu'il est avéré qu'elle n'a jamais fait aucun exercice que sous l'autorité des rois.

Les premiers *inquisiteurs* avaient le droit de citer tout hérétique, de l'excommunier, d'accorder des indulgences à tout prince qui exterminerait les condamnés, de réconcilier à l'Eglise, de taxer les pénitents et de recevoir d'eux une caution de leur repentir.

L'empereur Frédéric II, accusé par le Pape de n'avoir point de religion, crut se laver de ce reproche en prenant sous sa protection les inquisiteurs : il donna même quatre édits à Pavie, en 1244, par lesquels il mandait aux juges séculiers de livrer aux flammes ceux que les inquisiteurs condamneraient comme hérétiques obstinés, et de laisser dans une prison perpétuelle ceux qui seraient déclarés repentants.

En 1255, le pape Alexandre III établit l'*inquisition* en France, du consentement de saint Louis. Le gardien des cordeliers de Paris, et le provincial des dominicains, étaient les grands inquisiteurs. Selon la bulle d'Alexandre III, ils devaient consulter les évêques; mais ils n'en dépendaient pas. Cette juridiction nouvelle déplut également au clergé et aux magistrats, bientôt le soulèvement de tous les esprits ne laissa à ces moines qu'un titre inutile. Si, dans les autres Etats, les évêques avaient eu la même fermeté, leur propre juridiction n'aurait reçu aucune atteinte.

En Italie, les Papes se servirent de l'*inquisition* contre les partisans des empereurs : c'était une suite de l'ancien abus et de l'opinion dans laquelle ils étaient qu'il leur était permis d'employer les censures ecclésiastiques pour soutenir les droits temporels de leur siége. En 1302 le pape Jean XXII fit procéder par des moines inquisiteurs contre Matthieu Visconti, seigneur de Milan, et contre d'autres, dont le crime était leur attachement à l'empereur Louis de Bavière.

L'an 1289 Venise avait déjà reçu l'*inquisition*; mais, tandis qu'ailleurs elle était entièrement dépendante du Pape, elle fut dans l'état de Venise toute soumise au sénat. Dans le seizième siècle, il fut ordonné que l'*inquisition* ne pourrait faire aucune procédure sans l'assistance de trois sénateurs. Par ce règlement, l'autorité de ce tribunal fut anéantie à Venise à force d'être éludée.

Les souverains de Naples et de Sicile se croyaient en droit, par les concessions des Papes, d'y jouir de la juridiction ecclésiastique. Le pontife romain et le roi se disputant toujours à qui nommerait les inquisiteurs, on n'en nomma point. Si, finalement, l'*inquisition* en Sicile fut autorisée en 1478, après l'avoir été en Espagne par Ferdinand et Isabelle, elle fut en Sicile, plus encore qu'en Castille, un privilége de la couronne, et non un tribunal romain.

Après la conquête de Grenade sur les Maures, l'*inquisition* déploya dans toute l'Espagne une force et une rigueur que n'avaient jamais eues les tribunaux ordinaires. Le cardinal Ximénès voulut convertir les Maures, aussi vite que l'on avait pris Grenade: on les poursuivit, ils se soulevèrent; on les soumit, et on les força de se laisser instruire.

Les Juifs, compris dans le traité fait avec les rois de Grenade, n'éprouvèrent pas plus d'indulgence que les Maures. Il y en avait beaucoup en

Espagne ; ils furent poursuivis comme les musulmans. Plusieurs milliers s'enfuirent ; le reste feignit d'être chrétien, et leurs descendants le sont devenus de bonne foi.

Torquemada, dominicain, fait cardinal et grand *inquisiteur*, donna au tribunal de l'*inquisition* espagnole la forme juridique qu'elle conserve encore aujourd'hui. On a prétendu que pendant quatorze ans il fit le procès à plus de quatre-vingt mille hommes, et en fit supplicier au moins cinq ou six mille ; c'est évidemment une exagération. Voici quelle est la forme de ces procédures. On ne confronte point les accusés aux délateurs, et il n'y a point de délateur qui ne soit écouté ; un criminel flétri par la justice, un enfant, une courtisane, sont des accusateurs graves. Le fils peut déposer contre son père, la femme contre son époux, le frère contre son frère ; enfin l'accusé est obligé d'être lui-même son propre délateur, de deviner et d'avouer le délit qu'on lui suppose, et que souvent il ignore.

Cette manière de procéder était sans doute inouïe et capable de faire trembler toute l'Espagne ; mais il ne faut pas croire qu'elle soit suivie à la lettre ; toute accusation qui suffit pour donner des soupçons aux inquisiteurs ne suffit pas pour les autoriser à faire arrêter ou tourmenter quelqu'un. En Espagne, les nationaux et les étrangers, qui ne pensent ni à dogmatiser ni à troubler l'ordre public, vivent avec autant de sécurité et de liberté qu'ailleurs.

Nos dissertateurs ont grand soin de peindre, sous les plus noires couleurs, les supplices ordonnés par l'*inquisition*, et que l'on nomme *auto-da-fé*, actes de foi. C'est, disent-ils, un prêtre en surplis, c'est un moine voué à la charité et à la douceur, qui fait, dans de vastes et profonds cachots, appliquer des hommes aux tortures. C'est ensuite un théâtre dressé dans une place publique, où l'on conduit au bûcher les condamnés, à la suite d'une procession de moines et de confréries. Les rois, dont la seule présence suffit pour donner grâce à un criminel, assistent à ce spectacle sur un siége moins élevé que celui de l'inquisiteur, et voient expirer leurs sujets dans les flammes, etc.

Voilà du pathétique. Mais, 1° il y a de la mauvaise foi à insinuer que tous les criminels, condamnés par l'*inquisition*, périssent par le supplice du feu ; elle n'y condamne que pour les crimes qui, chez les autres nations, sont expiés par la même peine : comme le sacrilége, la profanation, l'apostasie, la magie ; pour les autres crimes moins odieux, la peine et la prison perpétuelle, la relégation dans un monastère, des disciplines, des pénitences. 2° Chez toutes les nations chrétiennes, les coupables condamnés au supplice sont assistés par un prêtre qui les exhorte à la patience, souvent accompagnés par les pénitents, ou confrères de la Croix, qui prient Dieu pour le patient, et donnent la sépulture à son cadavre. Est-ce un trait de cruauté de leur part ? 3° Les exécutions à mort sont très-rares, soit en Espagne soit en Portugal, et l'on n'en connaît aucun exemple à Rome ; l'*inquisition* y fut toujours plus douce que partout ailleurs ; elle n'a point adopté la forme des procédures du moine Torquemada. Si nos dissertateurs étaient sincères, ils ne supprimeraient point toutes ces réflexions.

C'est encore une absurdité de leur part d'appeler les exécutions dont nous parlons *des sacrifices de sang humain* ; on pourrait dire la même chose de tous les supplices infligés pour des crimes qui intéressent la religion. Ces graves auteurs persuaderont-ils aux nations chrétiennes que l'on ne doit punir de mort aucun de ces sortes de forfaits?

Quand on reproche aux Espagnols les rigueurs de l'*inquisition*, ils répondent que ce tribunal a fait verser beaucoup moins de sang dans les quatre parties du monde, que les guerres de religion n'en ont fair répandre dans le seul royaume de France ; qu'elle les met à couvert du poison de l'incrédulité qui infecte aujourd'hui l'Europe entière.

Vainement nos déclamateurs ont répliqué que les guerres finissent et sont passagères, au lieu que l'*inquisition*, une fois établie, semble devoir

être éternelle. Les faits démontrent le contraire ; non-seulement la France, l'Allemagne, l'état de Venise, l'ont supprimée après l'avoir laissé établir, mais le roi de Portugal vient de l'énerver dans ses états. Il a ordonné, 1° que le procureur général, accusateur, communiquerait à l'accusé les articles d'accusation et le nom des témoins ; 2° que l'accusé aurait la liberté de choisir un avocat et de conférer avec lui ; 3° il a défendu d'exécuter aucune sentence de l'*inquisition*, qu'elle n'eût été confirmée par son conseil.

Un des faits que l'on a reprochés le plus souvent et avec le plus d'amertume à l'*inquisition* romaine, est l'emprisonnement et la condamnation du célèbre Galilée, pour avoir soutenu que la terre tourne autour du soleil ; nous prouverons la fausseté de cette imputation au mot Sciences humaines.

Celui qui a invectivé avec le plus de véhémence contre ce tribunal avoue que, sans doute, on lui a souvent imputé des excès d'horreur qu'il n'a pas commis ; il dit que c'est être maladroit que de s'élever contre l'*inquisition* par des faits douteux, et plus encore de chercher dans le mensonge de quoi la rendre odieuse. Il devait donc éviter lui-même cette maladresse et rapporter les faits avec plus de bonne foi.

Nous félicitons volontiers les Français et les Allemands de n'avoir point ce tribunal chez eux ; mais nous assurons hardiment que, si les philosophes incrédules étaient les maîtres, ils établiraient une *inquisition* aussi rigoureuse que celle d'Espagne contre tous ceux qui conserveraient de l'attachement pour la religion.

Bergier.

INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES. (*Théol. mixt. scien. archéol.*) — Depuis que M. Champollion-Figeac trouva la première clé des *inscriptions* hiéroglyphiques, la science archéologique s'est ingéniée à déchiffrer ces sortes d'écritures gravées sur la pierre et que conserve si bien l'heureux climat de l'Egypte ; elle en a dévoilé un grand nombre déjà et elle finira par les lire toutes ou presque toutes. Or, ces *inscriptions*, à mesure qu'on les interprète, confirment de plus en plus, les grands faits de l'histoire biblique au moins durant les siècles postérieurs à Salomon. Mais la même science a commencé aussi de déchiffrer les *inscriptions cunéiformes*, c'est-à-dire assyriennes, dont les caractères sont en forme de coins. Nous en parlerons un peu plus en détail au mot Ninive ; pour le moment nous ne voulons que signaler la découverte toute récente d'une *inscription cunéiforme* qui contient un récit très-long et très-détaillé du déluge. Ce récit s'accorde avec celui de Bérose, d'une part, et avec celui de Moïse, d'autre part, au moins pour les traits capitaux ; et il ajoute plusieurs détails qui ne se trouvent ni dans l'historien chaldéen ni dans la Genèse. Il mentionne aussi des faits importants de l'histoire de la Chaldée, inconnus jusqu'à présent. C'est M. Georges Smith qui a fait cette découverte sur des monuments assyriens et qui a traduit l'*inscription*. Voici ce qu'il en dit lui-même :

« L'*inscription cunéiforme*, que j'ai récemment découverte et traduite donne un long et complet récit du déluge. Elle contient la version de la tradition de cet événement telle qu'elle existait dans la période chaldéenne primitive de la ville d'Érech (une des villes de Nemrod), maintenant représentée par les ruines de Warka. Dans cette *inscription*, nouvellement découverte, le récit du déluge est mis sous forme de narration dans la bouche de Xisuthrus ou Noé. Noé raconte la perversité des hommes, l'ordre de construire l'arche, sa construction, la manière dont elle fut remplie, le déluge, sa station sur une montagne, l'envoi d'oiseaux hors de l'arche et autres détails. La narration a plus de ressemblance avec le récit que les Grecs nous ont transmis d'après Bérose, l'historien chaldéen, qu'avec celui de la Bible, mais il ne diffère essentiellement ni de l'un ni de l'autre ; les différences sont dans la durée du déluge, le nom de la montagne sur laquelle l'arche s'est arrêtée, l'envoi des oiseaux, etc. »

Le Noir.

INSECTES. (*Théol. mixt. scien. zool.*) — Les *insectes* forment la classe dans laquelle se manifeste avec le plus d'éclat et de variété le génie créateur, et la plus nombreuse de l'embranchement des articulés ou annélés, c'est-à-dire des animaux construits en anneaux qui s'articulent les uns dans les autres. C'est dans cette classe que se montrent surtout les merveilles de l'organisme, celles de l'instinct et ces métamorphoses qui ont rattaché, depuis qu'on les a découvertes, à un même animal des animaux qu'on croyait différents. Les autres classes du même embranchement sont les arachnides, les crustacés, les annélides et les myriapodes, que Latreille avait rattachés aux *insectes*, mais dont les nouveaux naturalistes et Milne Edwards lui-même, dans ces derniers temps, ont fait une classe à part. Les articulés ont, pour la plupart, du sang blanc; parmi eux les annélides seulement ont le sang rouge; les *crustacés* ont des branchies pour respirer dans l'eau, et les annélides, par exemple les sangsues, en ont ordinairement aussi. Quant aux *arachnides*, la plupart ont des poumons et un appareil circulatoire complet; quelques-uns n'en ont pas, ils ont la tête confondue avec le thorax et sont dépourvus d'ailes; les *myriapodes* sont pourvus d'au moins vingt-quatre paires de pattes; ce sont eux qu'on nomme les bêtes à mille pieds; les *insectes*, au contraire, n'ont que six pattes, et c'est ce qui les en distingue. Ces derniers ont le sang blanc, des trachées (V. ce mot) pour respirer dans l'air, point d'appareil respiratoire proprement dit et en général des ailes.

Nous donnons quelques idées du merveilleux instinct des *insectes* dans plusieurs articles particuliers, tels que l'article FOURMI, et de leurs métamorphoses étranges dans plusieurs autres, tels que l'article CANTHARIDE.

Pour mettre à même d'étudier ces merveilles du créateur ceux de nos lecteurs qui y seraient portés par leur goût naturel, goût très-légitime et très-digne de Dieu, mais qui pourtant ne doit pas entraîner à négliger des devoirs d'un ordre supérieur, nous citerons ici, quant à l'organisme des *insectes*, une leçon de Milne Edwards dans laquelle, il en donne un résumé; nous ajouterons son dernier tableau de leur classification; et nous terminerons par un sommaire sur les *insectes* utiles et nuisibles, et les moyens d'arrêter la trop grande multiplication de ces derniers.

I. — « Les *insectes* sont des animaux articulés, conformés le plus ordinairement pour le vol, pourvus de pieds articulés, respirant par des trachées et n'ayant pour appareil circulatoire qu'un vaisseau dorsal tenant lieu de cœur, sans aucune branche vasculaire. Ils ont toujours une tête distincte et deux antennes. Enfin le nombre de leurs pattes est presque toujours de six.

« La peau des *insectes* est en général très-dure et presque cornée; elle forme une sorte d'étui solide dans l'intérieur duquel sont logés tous les muscles, les viscères, etc., et elle remplit les fonctions d'un squelette extérieur, divisé en une série plus ou moins considérable d'anneaux.

« Leur corps se compose de trois parties bien distinctes, une tête, un thorax et un abdomen.

« La *tête* n'est pas subdivisée en anneaux et porte les yeux, la bouche et deux petites tiges ou cornes articulées que l'on nomme *antennes*. Ces petits organes servent probablement au sens du toucher; leur longueur et leur forme varient beaucoup; tantôt ils sont filiformes, d'autres fois en scie, en massue, etc.

« Le *thorax* ou portion moyenne du corps est quelquefois désigné aussi sous le nom de *corselet*. Chez tous les *insectes* ordinaires (c'est-à-dire chez tous ceux qui ont six pieds), il se compose de trois anneaux portant chacune une paire de pattes. Le premier anneau du thorax ne donne jamais insertion aux ailes, et reste toujours bien visible, tandis que les anneaux suivants sont ordinairement recouverts en dessus par ces organes. Lorsqu'il y a quatre ailes, comme c'est presque toujours le cas, celles de la première paire se fixent au second anneau du thorax et recouvrent la paire suivante qui s'insère au troi-

sième anneau thoracique. Quand il n'y a qu'une seule paire d'ailes (comme chez les mouches), elle appartient au second anneau du thorax.

« Chez tous les *insectes* ordinaires (ou hexapodes), l'abdomen est bien distinct du thorax et ne porte point de membres; il se compose d'un certain nombre d'anneaux et présente souvent à son extrémité, près de l'anus, divers appendices, tels que des aiguillons ou une tarière. Chez quelques *insectes* non ailés, qui sont pourvus de vingt-quatre paires de pieds, ou davantage, et qui sont appelés, pour cette raison, des *myriapodes*, l'abdomen se confond avec le thorax et porte comme lui des pattes.

« Les pattes des *insectes*, avons-nous dit, sont presque toujours au nombre de six; il n'y en a jamais moins, et si, quelquefois, on n'en distingue au premier abord que quatre (comme chez certains papillons), cela dépend de ce que deux de ces organes sont peu développés et cachés sous des poils; lorsque leur nombre dépasse six, ce qui n'a jamais lieu chez les *insectes* ailés, et se voit chez les myriapodes seulement, on en compte toujours au moins vingt-quatre et quelquefois plus de cent.

« Tantôt les pattes sont disposées de manière à servir seulement à la marche, d'autres fois s'allongent pour devenir propres au saut, ou s'élargissent pour constituer des nageoires; d'autres fois enfin elles peuvent se modifier de manière à devenir des organes de préhension.

« On distingue dans chaque patte quatre parties, la *hanche*, la *cuisse*, la *jambe* et le *tarse*. La *hanche* est pour ainsi dire enchâssée dans le thorax, et résulte de l'assemblage de trois pièces; du reste, sa forme varie beaucoup. La *cuisse*, ou fémur, constitue le second article de la patte: elle est toujours assez allongée, et est quelquefois remarquable par son développement. La *jambe*, ou tibia, succède à la cuisse, dont elle égale ordinairement la longueur; enfin la patte est terminée par le *tarse*, qui est presque toujours formé de deux à cinq articles, et qui porte souvent à son extrémité un ou plusieurs crochets ou ongles.

« Les ailes sont en général des appendices membraneux formés par deux feuillets superposés, minces et réunis entre eux par des lignes cornées qu'on nomme *nervures*.

« Sous le rapport de la consistance, les ailes présentent des différences très-remarquables: car, au lieu d'être *membraneuses* et *transparentes* (comme chez les mouches et les abeilles), elles sont quelquefois *opaques* et couvertes d'une infinité de petites écailles semblables à de la poussière (comme cela se voit chez les papillons), et d'autres fois on les voit acquérir une épaisseur et une consistance si grandes, qu'elles ont l'aspect de la corne, et ne diffèrent pas des autres parties dures de l'*insecte* (chez le hanneton, par exemple). La première paire d'ailes est la seule qui offre cette dernière disposition, etc.; ces organes ainsi modifiés ne sont plus propres au vol, mais forment des espèces de boucliers qui protégent la partie supérieure du corps, et qu'on nomme *élytres*. Quelquefois les élytres, au lieu d'être cornés dans toute leur étendue, sont membraneux vers le bout, comme cela s'observe dans les punaises des bois, etc; on les nomme alors des *demi-élytres*.

« Chez quelques *insectes* à deux ailes, les ailes de la seconde paire sont remplacées par des espèces de stylets nommés *balanciers*.

« Les *yeux des insectes* sont toujours à fleur de tête et jamais portés sur un pédoncule mobile, comme chez les crabes et les écrevisses; quelquefois leur structure est la même que chez les arachnides, et on les appelle des *yeux lisses* ou *ocellés*; mais chez tous les *insectes* il existe soit conjointement avec ceux-ci, soit isolément, des *yeux composés* ou *yeux à facettes*, dont nous avons déjà étudié la structure en faisant l'histoire des crustacés.

« On ne sait rien sur les organes de l'ouïe et de l'odorat chez ces animaux. Leur système nerveux se compose d'une longue chaîne de doubles ganglions disposée comme nous l'a-

vons vu chez les autres animaux articulés.

« L'appareil de la digestion est assez compliqué dans cette classe d'animaux.

« La bouche occupe la partie inférieure et antérieure de la tête ; mais sa forme et son organisation varient considérablement, suivant que l'animal est destiné à se nourrir de substances solides ou liquides ; chez les uns, on trouve des instruments propres à déchirer et à broyer les aliments, comme chez la jardinière ; chez les autres on n'aperçoit qu'une espèce de tube plus ou moins allongé et ressemblant tantôt à un bec (chez les punaises, par exemple), tantôt à une trompe roulée en spirale (chez les papillons).

« Dans les *insectes* broyeurs la bouche est composée : 1° d'une lèvre supérieure ; 2° d'une paire de mandibules ; 3° d'une paire de mâchoires ; et 4° de la lèvre inférieure.

La *lèvre supérieure* ou *labre* est une pièce plate, fixée au bord antérieur de la tête et formant la bouche en dessus.

« Les *mandibules* sont des appendices qui ressemblent à de grosses dents, et qui sont insérés sur les côtés de la tête, immédiatement au-dessous ou en arrière du labre ; ils sont mobiles, transverses (c'est-à-dire situés, l'un à gauche, l'autre à droite), et en général d'une consistance cornée et très-dure.

« Les *mâchoires* sont également au nombre de deux, et situées l'une à droite, l'autre à gauche, au-dessous ou en arrière des mandibules. Chaque mâchoire présente à son côté externe un petit appendice formé de quatre ou six articles, que l'on nomme *palpe maxiliaire* ; quelquefois il y en a deux.

« Enfin la *lèvre inférieure* clôt la bouche inférieurement, et ressemble à une seconde paire de mâchoires réunies ordinairement par leur côté interne, et recouvertes en grande partie par un prolongement corné, qu'on nomme *menton*. Chacune des moitiés de cette lèvre porte une palpe plus petite que les maxillaires et formée seulement de quatre articles au plus.

« Le *tube digestif* est toujours ouvert aux deux bouts, et s'étend de la bouche à l'anus : tantôt il est droit, d'autres fois plus ou moins flexueux ; et ici, de même que chez les animaux supérieurs, il est en général très-court chez les carnassiers, et fort long chez les espèces qui se nourrissent de substances végétales. Quelquefois son diamètre est partout à peu près le même ; mais en général il présente des renflements et des rétrécissements qui permettent d'y distinguer un œsophage, un estomac et un intestin. Souvent on trouve plusieurs estomacs auxquels on a donné les noms de *jabot*, *gésier* et *ventricule chylilique*.

« De chaque côté on voit y aboutir un certain nombre de tubes longs, déliés et remplis d'un liquide jaunâtre, qui sont les vaisseaux biliaires et remplissent les fonctions du foie.

« On rencontre des organes salivaires dans un grand nombre d'*insectes*, et en général ils sont plus développés chez les suceurs que chez les broyeurs. Ce sont de simples tubes flottants qui aboutissent quelquefois à des espèces d'utricules ou petits sacs membraneux, et qui communiquent avec le pharynx par l'intermédiaire de canaux excréteurs.

« Enfin, on trouve encore, vers l'extrémité postérieure du canal intestinal, d'autres organes sécréteurs de formes variées, qui servent à l'élaboration de liquides particuliers, que plusieurs *insectes* font sortir de l'extrémité de leur abdomen lorsqu'on les inquiète ; le venin de l'abeille, par exemple.

« Tantôt le liquide nourricier, résultant de la digestion des aliments, est employé immédiatement à l'assimilation, tantôt au contraire une portion paraît pour ainsi dire mise en réserve, pour être employée dans d'autres occasions. L'espèce de réservoir que l'on regarde comme servant à cet usage curieux est la masse de tissu graisseux qui entoure les viscères.

« Les *insectes* n'ont point de circulation proprement dite ; le liquide nourricier est épanché entre tous les organes, et les pénètre par imbibition. Mais il existe néanmoins à la

surface dorsale de l'animal, immédiatement au-dessous des téguments, une espèce de tube longitudinal et entouré de faisceaux charnus, qui paraît être un rudiment de cœur, car on y observe des mouvements alternatifs de contraction et de dilatation semblables à ceux que cet organe exécute dans d'autres animaux. Mais ce canal ne paraît fournir aucune branche, et il n'existe ni artères ni veines.

« Les *insectes* ont tous une respiration aérienne ; mais au lieu de recevoir l'air dans des poches pulmonaires, comme la plupart des animaux, ils respirent à l'aide d'une multitude de canaux qui portent l'air dans toutes les parties du corps et qui sont connus sous le nom de *trachées.*

« Ainsi que nous l'avons déjà dit en parlant des arachnides trachéennes, dont l'organisation est sous ce rapport semblable à celle des *insectes,* on appelle *stigmates* les ouvertures extérieures des trachées. Ces ouvertures ont la forme d'une boutonnière et sont placées de chaque côté du corps.

« Les *trachées* présentent quelquefois des renflements en forme de vésicules et communiquent toutes entre elles ; elles se ramifient comme des racines, et leurs dernières divisions pénètrent dans la substance de tous les organes. Leur structure est la même que chez les arachnides trachéennes, c'est-à-dire qu'elles sont formées par un filament cartilagineux enroulé en spirale comme un élastique de bretelle, de façon à constituer un tube.

« Les *insectes* pondent des œufs et ne les déposent pas indifféremment dans tous les endroits où ils se trouvent : il faut qu'ils soient logés dans un lieu où les jeunes animaux qui en sortiront trouveront facilement la nourriture qui leur convient. Sous ce rapport, l'instinct des *insectes* est développé d'une manière surprenante, et les ruses qu'ils emploient souvent pour parvenir à ce but seraient intéressantes à faire connaître ; mais le défaut d'espace ne nous permet pas de nous y arrêter.

« Lorsque l'*insecte* nouveau sort de l'œuf, il présente quelquefois la forme qu'il doit toujours conserver ; mais dans l'immense majorité des cas, il diffère plus ou moins de sa mère et de ce qu'il doit devenir lui-même. Il subit alors divers changements ou *métamorphoses*, et, avant que d'arriver à l'état parfait, passe successivement par deux états différents sous lesquels il porte les noms de *larve* et de *nymphe*. Mais ces changements ne sont pas toujours de même nature, et les *insectes* éprouvent tantôt une métamorphose ébauchée, tantôt une demi-métamorphose, tantôt une métamorphose complète.

« Les *insectes* à *métamorphoses ébauchées* acquièrent après la naissance un nombre plus considérable de pattes, mais restent toujours privés d'ailes (exemple, les myriapodes).

« Les *insectes* à *demi-métamorphoses* naissent peu différents de ce qu'ils doivent devenir ; leur larve ressemble à l'*insecte* parfait, seulement elle est dépourvue d'ailes. Quand elle parvient à l'état de nymphe, on lui voit des moignons ou des rudiments de ces organes ; enfin, lors de la dernière mue, ils se développent complètement, et l'*insecte* acquiert ainsi les formes qu'il conservera pendant toute sa vie.

« Chez les *insectes* à *métamorphoses complètes*, la larve ne ressemble en rien à l'animal parfait, et pour le prouver il suffit de rappeler que le *papillon* sort de l'œuf sous la forme d'une *chenille*. Les larves sont en général de consistance molle, cylindriques ou fusiformes, et elles présentent un certain nombre d'étranglements qui divisent leur corps en autant d'anneaux. Tantôt elles ont l'aspect d'un ver et sont dépourvues de pattes (comme chez l'abeille) ; d'autres fois elles présentent des appendices de ce genre, et en général elles portent alors le nom de *chenilles*. Ces animaux ont une tête pourvue de mâchoires, plusieurs petits yeux, des pieds très-courts, dont six écailleux et pointus fixés aux trois grands segments qui suivent la tête, et un nombre variable d'autres entièrement membraneux, et attachés aux derniers anneaux du corps. Après avoir vécu pendant un

certain temps sous cet état de larve, l'*insecte* se transforme en *nymphe* et devient immobile. Avant que d'éprouver cette métamorphose, la larve se prépare souvent un abri et se renferme dans une coque qu'elle fabrique avec divers matériaux, mais surtout avec de la *soie* sécrétée par des organes analogues aux glandes salivaires, et préparée à l'aide de filières creusées dans les lèvres. L'*insecte*, à l'état de nymphe, présente toutes les parties de l'animal parfait, mais elles sont contractées et recouvertes, tantôt d'une pellicule mince qui permet de les apercevoir et qui donne à la nymphe l'aspect d'une momie emmaillottée, tantôt d'une peau assez épaisse qui se moule sur le corps, d'autres fois enfin, par la peau desséchée de la larve qui constitue une sorte d'étui ou de coque autour de l'animal et présente la forme d'un œuf. Enfin, après être resté dans cet état d'immobilité pendant un temps dont la durée varie, l'*insecte* parfait sort de la nymphe, et les organes extérieurs, d'abord humides et mous, se desséchent à l'air et acquièrent la consistance qu'ils doivent conserver toujours. Ces changements dans la forme extérieure de l'*insecte*, aux diverses époques de sa vie, sont accompagnés de modifications non moins grandes dans la structure intérieure de ces animaux ; et ces changements d'organisation en entraînent d'autres dans les mœurs de ces êtres et dans la manière dont ils se nourrissent.

« Le nombre des *insectes* est immense ; on l'évalue à plus de soixante mille espèces, et ces animaux diffèrent beaucoup entre eux par leurs formes extérieures ainsi que par leur manière de vivre. »

II. Classification des *insectes* — Le dernier tableau donné par M. Milne Edwards ne comprend pas les myriapodes de Latreille, qui sont renvoyés à former une classe à part, remplace le nom de Suceurs de Latreille par celui d'Aphaniptères, et constitue, aux dépens des Orthoptères, un nouvel ordre sous le nom de Dermoptères. Voyez ce tableau sur la page 215.

III. *Insectes* utiles et *insectes* nuisibles. — L'homme a pour mission de tirer parti de toutes les forces de la nature ; elles sont mises par Dieu à sa disposition et livrées à son génie pour qu'il les fasse tourner toutes à son avantage. Celles que présentent les *insectes* ne font point exception ; mais si l'on juge du progrès humain sur ce point, les appropriations que nous avons faites, jusqu'à présent, des *insectes* et de leurs produits, on trouvera que ce progrès n'en est encore qu'à ses débuts, et par conséquent, que l'humanité doit vivre bien longtemps sur la terre, pour arriver à les assujettir tous à sa puissance et à ses besoins. En effet, parmi les soixante-mille espèces d'*insectes* et plus, que Dieu nous a donnés à exploiter, il n'en est encore que quelques-unes dont nous ayons trouvé moyen de tirer parti. Commençons par énumérer celles-là :

Ce sont les *abeilles*, dont nous mangeons le miel, les *vers à soie* dont nous employons le fil à nous fabriquer les plus belles étoffes, les *cochenilles*, qui nous fournissent les plus belles teintures, les *cantharides* dont la médecine fait ses vésicatoires, le *ver psalmiste* ou *calandre* et quelques *sauterelles* ou *criquets* qui sont utilisés par certains peuples pour l'alimentation, quelques *cynips* dont les *galles*, que produit leurs piqûres, fournissent un principe utile au tannage et à la fabrication de l'encre ; une espèce de *cynips* est aussi mise à profit pour la maturation des figues *(V.* Figuier).

Là se borne à peu près le progrès humain en utilisation des *insectes* ; car nous ne devons pas signaler, à ce point de vue, les services qu'un grand nombre nous rendent en en détruisant d'autres dont la grande abondance nous serait très-nuisible ; ces services ont pour unique cause une précaution qu'a eue la Providence à notre égard en leur donnant leur instinct, et ne sont pas dus à notre propre industrie. Ces *insectes* destructeurs de ceux qui nous nuisent sont en très-grand nombre, et nous avons à faire, en ce qui les concerne, de grands progrès encore pour les bien connaître et ne pas les confondre avec ceux auxquels nous avons droit

	CARACTÈRES.				ORDRES.	EXEMPLES.
INSECTES. *ailés*.....	à *quatre* ailes...	*dissemblables* entre elles..	*elytres entières.* Bouche propre à broyer, Secondes ailes pliées...	transversalement.....	COLÉOPTÈRES....	Carabes. Hannetons. Charançons.
				transversalement et en éventail...........	DERMOPTÈRES....	Forficules.
				longitudinalement et en éventail........	ORTHOPTÈRES....	Sauterelles.
			demi-elytres. Bouche en suçoir solide ou bec....		HÉMIPTÈRES.....	Cigales. Pucerons.
		semblables entre elles...	*nues*..................	bouche propre à broyer	NÉVROPTÈRES....	Libellules.
				mandibules et suçoir mou.............	HYMÉNOPTÈRES...	Guêpes. Abeilles.
			recouvertes d'*écailles*. Une trompe molle enroulée.		LÉPIDOPTÈRES ...	Papillons. Teignes.
	à *deux* ailes. Bouche en suçoir.			ailes étendues	DIPTÈRES.	Cousins. Mouches.
				ailes pliées en éventail	RHIPIPTÈRES.....	Stylops.
sans ailes ou *aptères.*	pas d'appendices caudiformes		pattes propres à sauter.......................		APHANIPTÈRES ou *suceurs*	Puces.
			pattes propres à marcher..		PARASITES.......	Poux.
	des appendices caudiformes, propres au saut............................				THYSANOURES....	Lépismes.

de faire la chasse. Nommons seulement les *cicindèles*, aux éclats métalliques et à la course rapide ; les *carabes*, dont l'un, vert doré, est vulgairement appelé *le jardinier* ; les *dytiques*, gros insectes aquatiques, bons nageurs ; les *gyrias*, qu'on avait d'abord confondus avec les précédents ; les *staphylins* à l'odeur d'éther, dont l'habitude est de relever leur abdomen en queue retroussée ; les *coccinelles*, connues de tout le monde, la terreur des pucerons ; les *fœnes*, hymenoptères élégants, habitués des fleurs, à la longue tarière ; les *ichneumons*, plus élégants encore, grands ennemis des chenilles ; les *chalcis*, très-petits, et sauteurs, qui détruisent les œufs des autres *insectes* ; les *chrysis*, pierres précieuses vivantes, au vol léger et très-vifs, qui se mettent en boule quand on les prend, etc.

Tous ces *insectes* et beaucoup d'autres nous rendent des services incalculables, en vivant d'autres *insectes* qui ne sont occupés qu'à nous faire du mal, au moins jusqu'à ce que nous ayons trouvé quelque moyen de nous les rendre utiles.

La revue que nous allons faire de ces espèces nuisibles ne doit donc être prise que sous bénéfice d'inventaire et avec réserve de nos découvertes de l'avenir : entrons dans cette revue.

Comme nuisibles aux céréales à l'état de plantes, on cite ;

Le *Zabre bossu*, qui, étant larve, attaque le pied, coupe la plante et l'emporte dans son trou, puis quand il devient, en juillet, l'*insecte* parfait, monte le long du chaume et dévore les grains dans l'épi. Le blé et le seigle sont sujets à ses ravages, en Italie, en Prusse et en Belgique. Pour le combattre, apprendre aux enfants à le connaître et à le détruire, surtout ménager les corneilles et autres oiseaux insectivores, semer, au printemps, sur la terre des cendres de tourbes ou de la chaux, donner, en automne, un labour profond par un jour de gelée, passer, la nuit, un rouleau sur les terres infestées.

L'*Anisophe des champs*, petit hanneton cuivré, qui se nourrit du grain tendre des blés et des seigles, et qui étant ailé, peut infester toute une contrée. Le faire chercher par les enfants.

Les *Taupins*, dont certaines larves coupent les racines des blés et des plantes potagères. Pas de remède connu.

Le *Hanneton*, dont la larve, appelée ver blanc, turc, man, etc., coupe les racines des blés. Le faire ramasser en cet état de larve, à la suite de la charrue pendant le labourage des terres.

L'*Aiguillonnier*, dont la femelle pratique, un peu au-dessous de l'épi, un trou ou elle dépose un œuf ; cet œuf tombe dans le creux du chaume jusqu'au premier nœud ; au bout de quinze jours, la larve naît et ronge le chaume en dedans en descendant à mesure qu'il pousse ; un peu au-dessus de la racine, elle s'établit pour l'hiver et le printemps suivant ; à la fin de mai elle devient nymphe, et passe, quelques jours après, à l'état parfait. Mais les chaumes qui ont été ainsi rongés n'ont pu porter leur épi et se sont rompus; dans l'Angoumois, on dit alors que le blé est *aiguillonné* ou atteint de l'*aiguillon*. M. Guérin-Menneville, connaissant les mœurs de l'*insecte*, a conseillé de couper les chaumes ras terre pour faire périr les larves. Comme l'*insecte* est ailé, il faut s'entendre entre cultivateurs pour user tous à la fois de ce moyen.

Les *insectes* que nous venons de signaler sont tous *coléoptères*.

Parmi les *lépidoptères*, on cite, comme funeste aux blés verts, la *Noctuelle moissonneuse*, papillon de nuit d'un brun sombre apparaissant en juin et juillet. Sa chenille vit à la racine de la plante et la ronge ; elle existe dans toute l'Europe. Pas de moyen connu de la détruire.

Parmi les *diptères*, on cite, comme ennemis des céréales, des tipules et des mouches.

La *Cécidomye du froment*, ou *Mouche à blé*, petite tipule jaune, ressemblant à un cousin ; avec la tarière qui termine son abdomen, elle perfore l'épi qui apparaît et y pond une douzaine d'œufs ; bientôt les larves naissent et dévorent la fleur ; en juillet, ces pe-

tites larves sont de tout petits vers rougeâtres; en août, ils se laissent tomber à terre, y passent l'automne et l'hiver à l'état de nymphe, et deviennent mouches au mois de juin. En 1827, l'Irlande perdit un quart de sa récolte de blé, par les ravages de ces petits diptères; le fléau s'est renouvelé souvent depuis, et on a même été obligé, dans certains pays, de renoncer pendant quelque temps à la culture des céréales. Le *psylle de Bosc*, petit ichneumonide, en combat la propagation en introduisant ses œufs dans le corps des larves de la *mouche du blé*. On ne connaît pas le vrai moyen de la détruire.

La *Mouche hessoise*, qui a fait pendant vingt ans, aux Etats-Unis, le désespoir des agriculteurs, et dont on a annoncé, faussement jusqu'ici, l'arrivée en Europe.

La *Musca frit* de Linné, dont les larves dévorent en Suède, les tiges de l'orge naissante.

La *Téphride de l'orge*, l'*Oucine du seigle*, l'*Oucine* à pattes jaunes, l'*Oucine noire*, le *Téphride pâle*, la *Leptocère noire*, petites mouches, signalées par Olivier, le *Chlorops* des céréales, décrit par Guérin-Menneville, dont la larve attaque les racines au commencement du printemps. Leurs ennemis naturels sont, d'après Olivier, l'*Alysie noire*, le *Bracon destructeur*, le *Chalcis brillant*.

Comme principalement nuisibles aux céréales à l'état de grains, on cite les *Charençons* ou *Calandres du blé*, l'*Alucite des céréales*, et la *Teigne des blés* ou *des grains*.

Les premiers sont surtout terribles par leurs larves; chacune d'elles se loge dans un grain et n'en laisse que l'écorce, puis elle s'y transforme en une nymphe bleu-clair, transparente, perce son enveloppe huit jours après et s'envole.

L'*Alucite* est un petit papillon dont la chenille dévore les blés, les orges et les seigles; on la nomme dans nos contrées, *teigne*, *pou volant*, *lucite*, etc; elle est d'un gris de café au lait; sa chenille est un petit ver blanc qui éclôt d'un petit œuf rouge que le papillon a déposé sur les grains; aussitôt née, elle choisit un lieu sec, y pénètre par un trou presque invisible caché dans la rainure, y mange en cinq semaines toute la farine; alors elle perfore l'écorce en vue d'avoir plus tard une porte pour sortir; aussitôt ce dernier travail fini, elle devient chrysalide et sept jours après s'échappe, par la porte qu'elle s'est préparée, en papillon. Ce papillon est nocturne, il vole par nuées; il y en a un qui dépose ses œufs par chapelets d'une vingtaine sur les blés encore debout ou en moyettes, et un autre qui va les répandre sur les grains battus, dans les greniers; mais on pense que c'est la même espèce qui fait deux pontes par an, selon la saison de son éclosion. Ce fléau est très-redoutable; il paraît que le remède le plus efficace est dans des espèces de tarares ou machines à battre, appelés *tue-teignes* ou *brise-insectes*, qui, en imprimant au grain un mouvement très-rapide, tue les petites larves.

La *Teigne des grains* fut signalée pour la première fois par Leuwenhoeck; auparavant on ne connaissait que les *teignes* des étoffes; Réaumur l'a appelée la *fausse teigne* des blés; le papillon est marbré sur les ailes de brun, de noir et de gris, ses ailes se relèvent postérieurement; la huppe de la tête est roussâtre; la larve que l'on appelle *ver du blé* a l'instinct de lier avec de la soie plusieurs grains et de s'en faire un fourreau d'où elle sort à moitié pour dévorer les grains environnants; elle existe en tout pays, et est un des fléaux des grains les plus désastreux; à l'état de papillon, cette *teigne* ne fait aucun mal.

Comme *insectes* nuisibles aux forêts, on signale :

Le *Hanneton commun*, qui dévore les feuilles et les jeunes bourgeons, après que la larve a coupé les racines des blés et aussi des jeunes arbres. On ne connaît pas d'autre moyen d'éviter ses ravages, que celui de le détruire au printemps autant qu'on peut, en faisant surtout attention à l'année des hannetons qui revient principalement après trois ans. Dans les pays qui en sont infestés, il faut respecter le renard, la martre, la fouine, le blaireau, le hérisson, la chauve souris, la taupe, la corneille,

le hibou, la chouette, les busards, les buses, la crecerelle, l'émouchet, etc.

Le *Bostriche typographe* et le *Bostriché du pin sylvestre*, qui s'attaquent surtout aux sapins et aux pins, et dont la larve est rouge : respecter leurs ennemis, les oiseaux de nuit, les campagnols, les pies, les mésanges, les pinçons, etc., brûler les arbres qui en sont atteints.

Le *Scolyte piniperde*, et *Rhynchène des pins*, qui se trouvent à l'état de larve sous l'écorce des bois résineux : mêmes conseils que pour les précédents.

Le *Scolyte destructeur*, qui pratique des galeries dans le liber, en si grande quantité que la séve est arrêtée et que l'arbre meurt ; la peau est criblée de petits trous. La mère a creusé une galerie pour y déposer ses œufs, et tout autour, dès que ces œufs sont éclos, les petites larves se creusent chacune la leur perpendiculairement à celle de la mère ; et chacune de ces galeries va en s'élargissant à mesure qu'elle s'allonge. On propose comme remède pour les arbres encore jeunes, de pratiquer, dans l'écorce du collet de la racine, à la naissance des grosses branches, des tranchées de six à huit centimètres, séparées entre elles par une largeur double laissée intacte et pénétrant jusqu'aux couches les plus profondes du liber sans les attaquer. Ces tranchées en mettant à l'ouvert les galeries des scolytes, les font mourir.

La *Cantharide des boutiques*, qui attaque, par les feuilles, les jeunes frênes surtout. En secouant le matin les jeunes arbres, on peut recueillir ces *Cantharides* et les vendre aux pharmaciens.

La *Chrysomèle du peuplier*, qui, à l'état parfait, a des élytres d'un beau rouge avec un corselet bleu ; la larve est noire.

La *Chrysomèle de l'aulne*, un peu plus petite que la précédente. On peut parfois lui faire la guerre en frappant les branches avec des bâtons, et recevant les insectes dans des tabliers.

La *Courtillière* commune, qui n'est plus un *coléoptère*, mais un *orthoptère*, et qu'on nomme aussi *Taupe-Grillon* ou *Taupette*, qui se creuse de longues et nombreuses galeries souterraines. En fouillant la terre vers le mois de juin, près des jeunes plants, on en détruit les nids et les œufs.

Parmi les *Hémyptères*, on signale surtout la *Tentherède du pin*. En conduisant sous les arbres un troupeau de cochons où les larves tombent à terre en filant leur cocon, beaucoup seront dévorées. Il en est de même de la *Tentherède des champs*, qui mange aussi les feuilles du pin sylvestre, en se laissant tomber de feuille en feuille, enveloppée de ses crottes.

Parmi les *Lépidoptères* ou *Papillons*, les plus dangereux sont nocturnes. Une des espèces les plus nuisibles est le *Cossus ronge-bois*, qui attaque surtout les plantations d'ormes, de saules, de peupliers, de chênes. La larve creuse des galeries sous l'écorce ; on s'en aperçoit à un suintement rougeâtre accompagné d'un peu de sciure de bois ; on ne peut guère détruire cet insecte qu'en faisant la chasse à ses papillons qu'on rencontre souvent, durant l'été, appliqués contre les troncs ; on peut détruire aussi les chrysalides avec un fil de fer pointu qu'on introduit dans les galeries.

Une autre espèce est la *Sésie apiforme*, ressemblant à la guêpe frelon, dont la larve est blanchâtre avec une ligne médiane obscure sur le dos ; elle attaque surtout la base des peupliers et des saules. Même moyen de destruction. Les papillons se montrent vers le milieu de juillet.

Plusieurs *bombyces* sont encore très-ravageurs :

Le *Bombyce processionnaire*, qui s'attache à l'écorce du chêne, voyage sur ses branches en remontant, par escadrons, puis passe d'un arbre sur l'autre quand tout est dévoré, et, enfin, enferme sa chrysalide dans des espèces de gros ballons, peut se détruire, à ce moment, avec des racloirs en fer ; le petit duvet qui recouvre ces chenilles peut donner des inflammations, si on ne s'en défie.

Le *Bombyce du pin*, qui est le plus grand, et d'un rouge brun, a une chenille que, malheureusement, les cochons ne mangent pas ; on la recueille, à la fin de l'automne sous la

mousse, au pied des pins, ou sur les troncs.

Le *Bombyce à cul doré*, blanc comme la neige, avec un peu de laine dévidable de couleur brune rougeâtre, qui se trouve à l'anus de la femelle, a une chenille couverte de poils et d'un brun foncé, qui attaque les arbres fruitiers et les jeunes chênes : on lui fait facilement la guerre en recueillant et brûlant les nids qui, après la chute des feuilles, s'aperçoivent sur les branches.

Le *Bombyce du saule*, aux ailes d'un blanc argenté avec nervures jaunâtres, et à la chenille tachetée de jaune et de rouge, attaque les peupliers surtout, dont celle-ci dévore les feuilles; on écrase ses œufs contre la tige des arbres en juillet; on fait tomber en mai, les chenilles elles-mêmes des arbres en les ébranlant, et on les tue; on peut, enfin, brûler les papillons, à la fin de mai et en juin, à l'aide de grands feux le soir près des arbres.

Le *Bombyce livrée*, papillon d'un rouge brun de moyenne grandeur, dont la larve, qui vit en société, est très-nuisible aux vergers; on détruit les nids en hiver et au printemps en les écrasant contre la tige, ou avec une solution de savon lancée avec une petite pompe à main, ou un pinceau.

Le *Bombyce pudibond*, petit, blanc rougeâtre, chenille ayant quatre touffes de poils en brosse, et une cinquième dressée en panache, roussâtre ou verdâtre, veloutée, attaque tous les arbres, surtout le hêtre : on ne peut les détruire qu'en les écrasant quand elles montent en grand nombre, vers le mois d'octobre.

Le *Bombyce dispar*, assez grand, femelle d'un blanc gris, beaucoup plus grande que le mâle, mâle brun foncé, chenille à grosse tête, à longs poils, verrues bleues et rouges, chrysalyde brun noirâtre, à touffes de longs poils rouges; chenille très-vorace qui attaque tous les arbres. Enlever pendant l'hiver, avec un grattoir, les amas d'œufs; les écraser en mai.

Le *Bombyce moine*, à ailes blanches, à larges bandes roses sur l'abdomen; chenille qui attaque de préférence les pins ou sapins. Mêmes moyens de destruction.

La *Phalène piniaire*, d'un brun rouge, chenille verte rayée de blanc et de jaune, peut être détruite par les cochons à la fin de l'automne, quand elle descend pour se transformer en chrysalide.

La *Noctuelle piniperde*, d'un rouge brun bleuâtre taché de blanc, chenille verte à raies blanches longitudinales sur le dos, commence à ronger les bourgeons en mai et se détruit comme la précédente.

Comme *insectes* nuisibles aux fourrages, on cite :

Parmi les *Coléoptères*, plusieurs *Apions* qui déposent leurs œufs sur la fleur du trèfle, et dont la larve fait avorter cette plante, l'*Apion à pattes jaunes*, l'*Apion à cuisses fauves*, l'*Apion noirâtre*, le *Charençon pyriforme*, l'*Hyloste du trèfle*, qui en ronge les racines; divers *Chrysomeliens*, le *Colaphe noir*, l'*Eumalpe noir*, dont les petites larves noires rongent les luzernes, en avril, mai et juin, puis sont remplacées au même travail par l'*insecte* parfait : on les ramasse avec de grands filets à papillons.

Parmi les *Lépidoptères* qui ravagent les plantes fourragères à l'état de chenilles, ce sont surtout des papillons nocturnes; tels sont le *Bombyce nègre*, la *Noctuelle du gazon*, commune en Angleterre, en Suède et en Norwége, la *Noctuelle glyphique*, dont la chenille est jaune, la *Phalène à deux points*, la *Phalène à barreaux*.

On signale aussi quelques *Hémiptères*, le *Cercopis épineux*, vulgairement *Crachat de grenouille*, quelques *Diptères*, l'*Agromise pied noir*, quelques *Orthoptères*, le *Criquet voyageur*, qui n'est pas la *Sauterelle* de l'histoire ancienne et sacrée, dont les migrations sont si désastreuses dans l'Orient, et partout où elles passent.

Comme *insectes* nuisibles aux jardins et aux plantes potagères, on pourrait citer beaucoup de *Coléoptères*. quelques *Dermoptères* comme le *Forficule*, quelques *Orthoptères*, comme la *Courtillière*, beaucoup d'*Hémiptères*. le *Pentatome des crucifères* et le *Pentatome du chou*; le *Tingis du poirier*. sorte de puceron, qui ronge la face

inférieure des feuilles de l'abricotier, du poirier, etc., et fait suinter la séve par gouttelettes ; on l'appelle le *Tigre sur feuille* quand il s'attaque aux feuilles et le *Tigre sur bois*, quand sa femelle se présente sous la forme d'une petite éminence sur l'écorce où elle pond des œufs comme le *kermès* ; on badigeonne, pour le détruire, l'arbre au printemps, avec un mélange de goudron et d'huile de lin, et avec une décoction de feuilles de tabac bouillies dans de la lessive ; le *Puceron*, dont la fécondité merveilleuse est combattue par les oiseaux, les coccinelles, les mouches et les variations de température ; on emploie contre les pucerons les aspersions à l'eau de savon, à l'eau de chaux, à l'eau salée, aux décoctions d'absinthe, de tabac, de noyer, de suie, de coloquinte, etc. les insufflations de poudres insecticides, de poudre de tabac, de fleurs et feuilles d'absinthe, de fleurs de pyrèthre, de fleurs d'armoise ou de camomille, etc., les fumigations au tabac à chiquer à l'aide d'une toile fixée au haut du mur et d'un réchaud placé en bas ; le *Puceron laniger*, désastreux pour les pommiers ; les *Psylles*, qu'on détruit en brossant avec un pinceau raide ; etc. On pourrait citer aussi plusieurs *Hymenoptères*, telles que les guêpes qui s'attaquent aux fruits, les *fourmis* également, des *tenthederédes* ou *Mouches à scie*, dont les larves, parfois appelées *vers limaces*, attaquent le cerisier, le poirier, le groseillier ; on pourrait citer encore beaucoup de *Diptères*, dont les larves s'attaquent aux racines et aux feuilles des légumes, choux, navets, oignons, carottes, oseille, laitue, etc., ou aux fruits, mais leur petite taille et leur genre de vie cachée rend leur destruction à peu près impossible. On pourrait citer enfin, et surtout, des *Lépidoptères*, dont les chenilles sont de terribles ennemis des potagers ; c'est contre ces chenilles que les lois de police ordonnent l'échenillage : tels sont le *Bombyx livrée*, le *Bombyx à cul doré*, la *Noctuelle psi*, la *Pyrale de la vigne*, la *Teigne padelle*, la *Teigne de l'olivier*, la *Pieride de l'alisier*, le *Bombyx feuille morte*, le *Bombyx grand paon*, les *Piérides du chou, de la rave, du navet*, dont les papillons blancs ou presque blancs sont les plus communs, etc., etc. Ce sont des milliers d'ennemis de nos potagers contre lesquels on ne connaît de moyen préservatif que l'échenillage.

Nous ne parlons pas ici du *Phylloxéra*, ce terrible ennemi de la vigne, devenu si célèbre dans ces derniers temps ; nous en dirons quelque chose à ce mot lui-même ; mais nous signalerons un scarabée ou *Coléoptère* de l'Amérique du Nord qui vient de faire invasion dans les pommes de terre et dont en redoute le passage en Europe par les semences de pommes de terre qu'on exporte d'Amérique en Angleterre et en France, tant sa propagation est facile et rapide, c'est le *Doryphora decempunctata* ; voici ce qu'on dit de cet insecte, dans le *Gardener's Magazine* :

« Le climat originaire de ce scarabée se trouve dans les montagnes Rocheuses, où il se nourrissait d'une espèce de pommes de terre sauvages. Mais dès que l'on planta jusqu'au pied de ces montagnes des pommes de terre comestibles, les plants furent attaqués par le scarabée, qui, dès ce moment, commença à s'avancer vers l'Est et pénétra bientôt dans l'Indiana, l'Ohio, la Pensylvanie, l'Etat de New-York, le Massachusets, ayant accompli un voyage d'environ 1,700 milles en onze années. En 1871, une grande quantité de ces *insectes* traversa le lac Erié sur des feuilles flottantes ou des morceaux de bois, et, en très peu de temps commencèrent leurs déprédations entre les rivières de Saint-Clair et le Niagara. Pour comprendre avec quelle rapidité la mouche du Colorado s'accroît, il faut savoir qu'elle donne trois pontes par an. Les insectes déposent leurs œufs sous les feuilles, à raison d'environ mille œufs par chaque femelle. En moins d'une semaine, les larves sortent des œufs, et après s'être nourries des feuilles pendant dix-sept jours, elles s'enfoncent dans le sol ; elles en sortent quinze jours plus tard à l'état d'*insectes* parfaits. Les champs de pommes de terre une fois attaqués sont dénudés en quelques jours. Rien n'arrête le *doryphora*, ni

le froid, ni la chaleur. On n'a trouvé d'autre moyen de combattre ces *insectes* que de les ramasser à la main, procédé long, coûteux et dangereux, car les larves du *doryphora* ont des propriétés vésicantes. »

Comme *insectes* nuisibles aux plantes industrielles, telles que la betterave, le lin, le houblon, la guimauve, la gaude, le colza, le tabac, la garance, etc., on peut citer :

L'*Atomaire linéaire*, petit coléoptère brun, à peine visible, qui ronge en mai et en juin, les graines de betterave à mesure qu'elles germent et perce plus tard les racines de la jeune plante ; on enduit pour s'en préserver les graines d'huile de cameline, et on fume bien la terre pour rendre la végétation rapide.

Le *Sylphe* ou *Bouclier opaque*, de la même famille, rouge à l'éclat de larve, noir à l'état parfait, très-redoutable pour les feuilles de betterave ; pour y remédier, on fait nettoyer les plantes à la main par des enfants.

Les *Altises*, également redoutables à l'état de larve et à l'état parfait de coléoptères pour les betteraves et les autres plantes industrielles ; elles sont parées des plus belles couleurs métalliques, font des sauts prodigieux comme les puces, d'où on les appelle aussi *puces de terre*, ou *tiquets;* elles volent aussi très-bien; l'*Altise des bois*, qui serait mieux nommée *des navets*, cause dans cette plante de grands dégats ; on ne connaît encore aucun moyen de s'en préserver.

Les *Punaises de bois* ou *Pentatomes*, autre coléoptère, qui piquent les feuilles et les tiges des tabacs ; on secoue chaque pied et on les recueille dans un sac.

La *Noctuelle peltifère*, papillon nocturne, dont la larve jaune verdâtre et rayée longitudinalement de noir et de blanc, contre laquelle on ne connaît que échenillage.

L'*Hépicale*, la *Pyrale du houblon*, l'*Hypène rostral*, etc., etc., qui attaquent le houblon, le pastel, la garance et contre lesquels il n'y a que l'échenillage.

Enfin, parmi les *insectes* nuisibles à l'économie domestique, il est inutile de signaler les *Punaises*, les *Puces* et les *Poux*, trop connus (V. d'ailleurs ces mots) ; mais nous nommerons:

Les *Taons*, de la famille des tabaniens, classe des *diptères*, qui tourmentent nos bestiaux, nos volailles, etc., les *Œstres*, les *Hypodernes* les *Mouches*, les *Stomoxes*, qui sont des *Athéricères* ; les *Hyppobosques*, qui sont des *Pupipores* ; les *Cousins*, qui sont des *Nemocères* ; les *Blattes*, les *Dermestes*, les *Vrillettes*, les *Termites*, (V. ce mot) et surtout les *Teignes* et leurs voisines en espèce.

La *Teigne*, à l'état de larve, et avant d'être un petit *Papillon* nocturne, est un ver glabre jaunâtre ou blanchâtre qui se fabrique, dans les étoffes, avec les parcelles qu'elle a rongées, un fourreau qu'elle habite et dans lequel elle va et vient ; il y en a qui font ce fourreau mobile et qui le transportent, d'autres qui le font immobile ; quand elles sont papillons, elles ne font plus de mal, pendant leur existence éphémère. Il y en a une, la *Teigne bedeaude à tête blanche*, qui allonge très-adroitement son logis à mesure qu'elle grandit, en y tissant de nouveaux filaments de laine à chacun des bouts ; mais il arrive aussi que, devenant plus grosse, ce logement demande à être élargi ; alors elle le coupe dans toute sa longueur et y adapte une bande de la largeur et longueur convenables ; Réaumur a remarqué que, si l'extérieur du fourreau est de laine, l'intérieur est de soie grise blanchâtre ; le fourreau est donc en soie filée par la chenille, et feutré, en dessus, de poils de laine qu'elle a coupés. Tels sont les ménages de ces petites bêtes dans nos habits quand nous nous apercevons que *les vers s'y sont mis* ; et les ravages s'y font très-rapidement, souvent en quelques semaines, après que les vieilles larves, engourdies pendant l'hiver, se sont réveillées au printemps, et se sont transformées en papillons, que les œufs sont éclos et que les nouvelles larves ont eu besoin, pendant l'été, de pourvoir à leur développement.

L'*Aglosse de la graisse*, voisin de la *Teigne*, chenille brune noirâtre, vit dans le beurre, le lard, etc., des cuisines mal tenues ; d'après Linné, La-

treille et plusieurs autres, elle a été avalée par des personnes, a produit des accidents douloureux et alarmants, a été vomie, et elle achève son évolution dans les matières grasses où elle devient chrysalide, puis papillon.

L'*Aglosse cuivreuse*, dite *Fausse Teigne* des cuirs par Linné, ronge les couvertures des livres abandonnés, durant son existence de chenille.

Quant aux moyens de préserver nos vêtements, nos pelleteries, nos lainages etc., des ravages de ces *insectes*, ils sont faciles ; il suffit de les secouer, de les aérer, de les battre de temps en temps, tous les dix ou quinze jours, en printemps et en été ; le repos est nécessaire aux *insectes* pour y vivre et s'y développer. Quant aux emplois du camphre, du poivre, des matières odorantes, etc., de la poudre de pyrèthre, etc, avec réclusion complète des objets, sans nier toute efficacité de ces moyens, il sera prudent de ne pas s'y fier.

Nous terminons là cette revue rapide ; donnons, en la finissant, une admiration sans mesure à cette intelligence universelle qui distribue aux infiniment petits de ses créations la mesure exacte du génie industriel qui leur convient pour l'accomplissement de leurs destinées ; et à l'homme une autre mesure de génie qui n'est pas, comme la leur, limitée à une borne précise, mais qui peut se dilater, par ses propres efforts, dans un progrès indéfini ; caractère qui, d'une part, le distingue à jamais de son créateur, et, d'autre part, lui a mérité cette parole : « Faisons l'homme à notre image. » Le Noir.

INSPIRATION, selon la force du terme, signifie souffle intérieur. On nomme *inspiration* du ciel la grâce ou l'opération du Saint-Esprit dans nos âmes, qui leur donne des lumières et des mouvements surnaturels pour les porter au bien. Les prophètes parlaient par l'*inspiration* divine, et le pécheur se convertit lorsqu'il est docile aux *inspirations* de la grâce.

La croyance de tous les chrétiens est que les livres de l'Ecriture sainte ont été inspirés par le Saint-Esprit. Mais, pour savoir jusqu'à quel point ils l'ont été, il faut distinguer l'*inspiration* d'avec la *révélation* et l'*assistance* du Saint-Esprit. On croit 1° que Dieu a révélé aux auteurs sacrés les vérités qu'ils ne pouvaient pas connaître par la lumière naturelle ; 2° que, par un mouvement surnaturel de la grâce, il les a excités à écrire, et qu'il leur a suggéré le choix des choses qu'ils devaient mettre par écrit ; 3° que, par un secours nommé *assistance*, il les a préservés de tomber dans aucune erreur sur les faits historiques, sur les dogmes et sur la morale.

Mais, dans les livres saints, l'on distingue le fond des choses d'avec les termes ou le style. D'ailleurs, les choses sont ou des faits historiques, ou des prophéties, ou des matières de doctrine : celles-ci sont ou philosophiques, ou théologiques ; enfin la doctrine même théologique est ou spéculative, et fait partie du dogme, ou pratique, et tient à la morale. On demande si le Saint-Esprit a inspiré aux auteurs sacrés non-seulement toutes ces choses de différentes espèces, mais encore les termes ou les expressions dont ils se sont servis pour les énoncer. Parmi les théologiens, quelques-uns ont soutenu que le Saint-Esprit avait dicté aux écrivains sacrés non-seulement toutes les choses dont ils ont parlé, mais encore les termes et le style ; c'est le sentiment des facultés de théologie de Douai et de Louvain, dans leur censure de l'an 1588.

Les autres, en beaucoup plus grand nombre, prétendent que les auteurs sacrés ont été livrés à eux-mêmes dans le choix des termes, mais que le Saint-Esprit a tellement dirigé leur esprit et leur plume, qu'il leur a été impossible de tomber dans aucune erreur. Lessius et d'autres ont soutenu ce sentiment, qui occasionna la censure dont on vient de parler ; R. Simon et la plupart des théologiens l'ont embrassé depuis (1).

Holden, dans son ouvrage intitulé *Fidei divinæ Analysis*, soutient que les écrivains sacrés ont été inspirés par le Saint-Esprit dans tous les points

(1) Voyez *Lessius*. Le Noir.

de doctrine et dans tout ce qui a un rapport essentiel à la doctrine, mais qu'ils ont été abandonnés à leurs propres lumières dans les faits et dans toutes les matières étrangères à la religion (1).

Le Clerc est allé beaucoup plus loin. Il prétend 1° que Dieu a révélé immédiatement aux auteurs sacrés les prophéties qu'ils ont faites ; mais il nie que ce soit Dieu qui les ait portés à les mettre par écrit, et qu'il les ait conduits ou assistés dans le temps qu'ils les écrivaient. 2° Il soutient que Dieu ne leur a point révélé immédiatement les autres choses qui se trouvent dans leurs ouvrages, qu'ils les ont écrites, ou sur ce qu'ils avaient vu de leurs yeux, ou sur le récit de personnes véridiques, ou sur des mémoires écrits avant eux, sans *inspiration* et sans aucune assistance particulière du Saint-Esprit. Conséquemment il enseigne que les livres saints sont simplement l'ouvrage de personnes de probité, qui n'ont pas été séduites, et n'ont voulu tromper personne, *Sentim. de quelques théologiens de Hollande*, lettres 11 et 12.

Ce sentiment est évidemment erroné, et donne lieu à des conséquences pernicieuses. Lorsque saint Paul a dit que toute Ecriture divinement inspirée est utile pour instruire, pour enseigner la vertu, pour corriger, etc., *II. Tim.*, c. 3, ℣ 16, il ne parlait certainement pas des prophéties, mais plutôt des livres sapientiaux. Si saint Pierre, dans sa *seconde Epitre*, c. 1, ℣ 21, semble restreindre l'*inspiration* du Saint-Esprit à la *prophétie*, il est clair que par *prophétie* il entend toute l'Ecriture sainte, puisque dans le chap. 3, ℣ 2, il nomme *prophètes* ceux qui avaient instruit les fidèles. De même saint Paul nomme *prophéties* les prières de l'ordination de Timothée. *I. Tim.*, cap. 1, ℣ 18, et c. 4, ℣ 14.

Jésus-Christ avait promis à ses apôtres, que lorsqu'ils seraient traduits devant les magistrats, ce serait l'Esprit de Dieu qui parlerait en eux. *Matt.*, c. 10, ℣ 20. Cette *inspiration* ne leur était pas moins nécessaire pour instruire. Lorsqu'ils disaient aux fidèles : il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous, *Act.*, c. 15, ℣ 28, ils ne prophétisaient pas. Comment prouvera-t-on qu'en écrivant ils n'étaient pas aussi bien inspirés qu'en parlant? Il est fort singulier qu'un protestant, qui soutient que l'Ecriture sainte est la seule règle de notre foi, réduise ensuite cette règle à la seule autorité que peut avoir une persone de probité qui écrit de bonne foi.

Si, dans toute l'Ecriture sainte, il n'y avait rien d'inspiré que les prophéties, en quel sens cette Ecriture serait-elle *la parole de Dieu* et pourrait-elle régler notre croyance ? Tout ce qui n'est pas prophétie serait la parole des hommes et n'aurait pas plus d'autorité que tout autre livre.

Ce n'est point là l'idée qu'en a eue l'Eglise chrétienne dès son origine, et ce n'est point ainsi que les Pères en ont parlé. On peut voir la suite de leurs passages depuis le premier siècle jusqu'à nous, dans la *Dissert. sur l'inspir. des livres saints*, *Bible d'Avignon*, tom. 1, p. 23 et suiv. On y trouvera aussi la réponse aux objections.

On doit donc tenir pour certain : 1° que Dieu a révélé immédiatement aux auteurs sacrés, non-seulement les prophéties qu'ils ont faites, mais toutes les vérités qu'ils ne pouvaient pas connaître par la seule lumière naturelle ou par des moyens humains ; 2° que, par une *inspiration* particulière de la grâce, il les a portés à écrire, et les a dirigés dans le choix des choses qu'ils devaient mettre par écrit ; 3° que, par une assistance spéciale de l'Esprit saint, il a veillé sur eux et les a préservés de toute erreur, soit sur les faits essentiels, soit sur le dogme, soit sur la morale. Ces trois choses sont nécessaires, mais suffisantes, pour que l'Ecriture sainte puisse fonder notre foi sans aucun danger d'erreur : il n'est pas besoin que Dieu ait dicté à ces écrivains vénérables les termes et les expressions dont ils se sont servis.

BERGIER.

(1) C'est cette opinion de Holden que le concile de Trente et le concile du Vatican nous paraissent le mieux favoriser. C'est aussi celle qui évite le mieux les difficultés. LE NOIR.

INSTINCT. (*Théol. mixt. scien. et psych.*) — On n'applique guère ce mot qu'aux animaux ; les végétaux ne paraissent pas s'élever jusqu'à l'*instinct* proprement dit, et les minéraux encore moins ; l'homme, d'un autre côté, s'élève au-dessus de ce qu'on entend par *instinct*, parce qu'il raisonne, rattache, dans son unité consciencielle, les faits aux faits, les idées aux idées, et tire, du rapprochement, des déductions qui sont des centralisations des éléments ainsi rapprochés ; l'homme, en un mot, s'élève jusqu'à la raison.

Mais à étudier les choses moins superficiellement, à les étudier dans leur cause et leur substance, est-ce que l'*instinct* ne serait pas la vie, laquelle serait physique, chimique, mécanique dans certains êtres, végétative dans d'autres êtres, animale dans d'autres encore, et rationnelle chez l'homme considéré dans son esprit, qui est réflexif, collectionneur et centralisateur ?

Comment expliquerez-vous que deux molécules à distance s'attirent, si vous ne dites que c'est par une force instinctive, que vous appellerez, si cela vous plaît, mécanique, pour dissimuler votre ignorance ? Concevez-vous mieux l'attraction ou la répulsion entre deux corps bruts, que vous ne concevez les attractions et répulsions instinctives, les appétences et le reste, entre deux corps organisés ?

Tout cela est incompréhensible et inexplicable au même degré, si l'on n'y introduit la force absolue, éternelle, n'existant que parce qu'elle existe, et opérant tous ces effets, soit directement par elle-même, ce que nous croyons sans en douter, soit médiatement par des chaînons intermédiaires. Or cette force, lorsqu'elle fait que les éléments d'un corps brut se centralisent et forment en lui une résultante qui est son moi, tout aveugle qu'elle soit, et à laquelle il ne manque, pour être un *moi* véritable, que la propriété , dont la force éternelle pourrait la doter, de se réfléchir elle-même dans une conscience, elle prend, dans la langue humaine, le nom de force mécanique ; lorsqu'elle fait que des éléments s'organisent en cristaux selon une loi de symétrie, elle prend le nom de force chimique ; lorsqu'elle fait que des éléments s'organisent en un être végétatif et forment un centre autour duquel pivote une vie qui se développe en racines, tronc, branches, fleurs, feuilles et fruits, elle prend le nom de force végétale ; et ainsi, en montant l'échelle, pour l'animal, pour l'homme, pour l'ange, et pour tous les êtres possibles ; c'est toujours la force absolue, qui se fait relative dans ses œuvres, en sorte que toutes ces choses mystérieuses, raison, instinct, vie végétative, attraction, etc., se résolvent radicalement dans un seul principe, Dieu lui-même, explication la seule rationnelle et la seule possible de tous les effets.

Si vous étudiez ce que vous appelez l'*instinct* dans l'animal, par l'observation des faits qu'il produit, sans faire ce grand saut métaphysique jusqu'à la véritable explication, vous n'arriverez jamais à comprendre quelque chose ; et il en sera de même de tous les phénomènes de la nature ; vous pourrez faire reculer les questions ; c'est la mission de la science humaine de les faire reculer de la sorte indéfiniment, en descendant vers la racine d'échelons en échelons, et cette mission est grande, noble, admirable ; elle prouve qu'il y a en elle une force supérieure qui est une participation plus excellente que toutes les autres forces, de la force de Dieu ; mais vous aurez beau descendre, il vous restera toujours à faire le grand saut de la métaphysique à la cause universelle ; et vous n'aurez jamais rien compris véritablement avant de l'avoir fait. L'*instinct* de l'animal n'aura, en définitive, pour vous, rien de plus étrange que la chute d'une pierre et que votre propre conscience.

Votre conscience, pourtant, différera toujours de tout le reste, en ce que par elle vous vous sentirez directement vous-même comme un *moi* distinct, souvent autonome et libre, dont vous ne pouvez douter, et que vous sentirez bien, d'ailleurs, n'être pas la grande cause ; c'est ce qui réfutera toujours, en vous, le panthéisme qui consisterait à n'admettre qu'elle sans aucune distinction avec ses œuvres ; vous vous sentirez un *moi*

limité, déterminé, relatif, fini, et tous les raisonnements s'en iront en fumée devant ce témoignage invincible. Mais vous ne pourrez pas plus expliquer votre fait intime de conscience, sans la force absolue, que vous n'expliquerez, sans cette même force, tous les autres faits, quelle que soit la manière dont ils se révéleront à votre esprit, si vous les supposez existant objectivement aussi bien que vous-même. Et, après que vous aurez été forcé d'admettre pour vous cette existence objective, qui est inséparable, en vous, de l'existence subjective, pourquoi n'admettriez-vous pas toutes les autres au même titre, d'autant plus qu'avec la force absolue pour solution, elles deviennent toutes, soit *instinct* animal, soit attraction mécanique, soit raison raisonnante, aussi faciles et aussi difficiles tout à la fois à comprendre les unes que les autres.

Saint Paul a dit : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire. » Nous sommes libres pourtant dans notre vouloir ; nous le sentons ; si quelque chose pouvait être opéré indépendamment de l'opération divine, ce serait plutôt ce vouloir que toute autre chose. Or, si c'est Dieu qui l'opère en nous, à combien plus forte raison opérera-t-il les attractions et les répulsions mécaniques, les mouvements des astres comme le mouvement brownien des atomes, es affinités chimiques, les centralisations végétales, l'*instinct* de l'animal, et tout ce qui se produit en vertu de lois nécessitantes, dans l'homme comme dans tous les êtres.

Voilà donc la théologie qui se retrouve en accord parfait avec la philosophie et la véritable science. C'est, dans l'une comme dans l'autre, l'acculement dans un panthéisme rationnel, qui, sans annuler l'identité de l'effet, ne le conçoit que dans la cause, avec la cause et par la cause.

Nous ne cesserons de le redire : avec Dieu tous les mystères s'ouvrent ; sans Dieu, tous deviennent des impossibilités métaphysiques.

Le Noir.

INSTITUT. L'on donne souvent ce nom aux règles ou constitutions d'un ordre monastique, et l'on nomme *instituteur* de cet ordre celui qui en est le premier auteur. La plupart des incrédules modernes se sont emportés très-indécemment contre les ordres religieux, contre leurs fondateurs et contre leurs *instituts* ; nous réfuterons leurs calomnies à l'article Ordre religieux.

Bergier.

INSTITUTION. Les thélogiens distinguent ce qui est d'*institution* divine d'avec ce qui est d'*institution* humaine ou ecclésiastique. Ce que les apôtres ont établi est censé d'*institution* divine, parce qu'ils n'ont rien fait que conformément aux ordres qu'ils avaient reçus de Jésus-Christ, et sous la direction immédiate du Saint-Esprit. Ainsi tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, quoique l'Ecriture ne parle pas aussi clairement et aussi distinctement de tous qu'elle parle du baptême et de l'eucharistie : dès qu'il est certain que les autres ont été en usage du temps des apôtres pour donner la grâce, on doit présumer que Jésus-Christ l'avait ainsi ordonné ; lui seul a eu le pouvoir divin d'attacher à un rit extérieur la vertu de produire la grâce dans nos âmes. *Voyez* Sacrement.

Mais il a laissé à son Eglise le pouvoir et l'autorité d'établir les cérémonies et les usages qu'elle jugerait les plus propres à instruire et à édifier les fidèles. Ç'a été un entêtement ridicule, de la part des hérétiques, de ne vouloir admettre que ce qui leur a paru établi par Jésus-Christ et par les apôtres, pendant que, sous prétexte de réforme, ils ont introduit dans leur propre société des usages analogues à leur opinion. *Voy.* Lois ecclésiastiques, Discipline etc.

Bergier.

INTELLIGENCE. On entend sous ce nom la faculté que possède un être de se sentir, de connaître, de vouloir, de choisir; et l'on nomme aussi un tel être *intelligence* ou esprit : dans ce sens, nous disons que Dieu, les anges, les âmes humaines, sont des

intelligences ou des êtres *intelligents*.

Mais il n'en est pas de l'*intelligence* divine comme de l'*intelligence* humaine : celle-ci est très-bornée, sujette à l'erreur, susceptible de plus et de moins; celle de Dieu est infinie, rien ne lui est caché. Les connaissances de l'homme sont sucessives et accidentelles, ce sont des modifications qui lui surviennent ; la connaissance de Dieu est éternelle, et inséparable de son essence, embrasse d'un coup d'œil le passé, le présent et l'avenir, ne peut augmenter ni diminuer. C'est ainsi que Dieu est représenté dans les livres saints, et il s'en faut beaucoup que les anciens philosophes aient eu de Dieu une idée aussi sublime.

Notre propre *intelligence* nous est connue par conscience ou par le sentiment intérieur ; mais nous en sentons aussi les bornes et l'imperfection, et nous comprenons que l'*intelligence* divine ne peut être sujette aux mêmes défauts. Ainsi les athées ont tort quand ils nous accusent d'humaniser la Divinité, de faire de Dieu un homme, de lui attribuer nos imperfections, en lui supposant une *intelligence* calquée sur le modèle de la nôtre.

Pour sentir le faible de leurs sophismes, il faut se souvenir que l'*intelligence* est l'opposé du hasard. Un être agit avec *intelligence* lorsqu'il sait ce qu'il fait, qu'il a un dessein, qu'il voit et veut l'effet qui doit résulter de son action ; il agit au hasard, lorsqu'il n'a ni la connaissance, ni le dessein, ni l'intention de faire ce qu'il fait. Les athées se jouent du langage, lorsqu'ils disent que dans l'univers il n'y a ni dessein ni hasard, ni ordre ni désordre, ni bien ni mal, parce que tout est nécessaire. Qu'un événement soit nécessaire ou contingent, n'importe, il vient du hasard s'il est produit par une cause qui n'avait aucun dessein de le produire; il est l'effet de l'*intelligence*, s'il a été produit à dessein. Telle est la notion que nous en ont donnée les anciens philosophes meilleurs logiciens que les modernes.

Toute la question est donc réduite à savoir si, dans l'univers, les choses sont disposées et se font de la manière dont les causes intelligentes ont coutume d'agir, ou si tout y arrive comme s'il était produit par une cause aveugle et privée de connaissance. Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir ce qu'il en est. *Voyez* Causes finales.

Bergier.

INTELLIGENCE (l'). (*Théol. mixt. philos. psychol.*). — Un des chefs de l'école positiviste de notre époque, M. Taine, a fait un livre, dont on a beaucoup parlé, sur l'*intelligence*; les prétentions du prétendu philosophe consistent à analyser nos actes d'*intelligence* et de conscience, depuis les idées les plus particulières jusqu'aux plus générales, et à montrer que ce ne sont que des opérations mécaniques appuyées les unes sur les autres, déduites les unes des autres, par un enchaînement analogue à celui des rouages d'une machine en mouvement. Nous allons d'abord citer un résumé de ce livre qu'a donné M. Pillon dans la *Critique philosophique*. Nous montrerons ensuite que toute la philosophie de M. Taine se réduit à une pâle reproduction de la fameuse théorie des sensations de Condillac, ainsi résumée par tous les sensationistes : « Il n'y a rien dans l'*intelligence*, qui n'ait été auparavant dans la sensation. » Nous montrerons enfin qu'il faut pourtant accorder à M. Taine une innovation, et que cette innovation se réduit à enlever à la théorie de Locke et de Condillac tout le bon qu'elle contenait, tout ce qui pouvait la rendre sérieuse et soutenable, et à ne garder pour la sienne que la partie ruineuse, purement négative, sans base et sans appui.

I. Voici d'abord l'analyse de M. Pillon :

« Décomposer la connaissance, remonter à son origine, puis la recomposer et en suivre la marche, tel est le plan de M. T., plan très-simple et très-méthodique. De là, la division naturelle de l'ouvrage en deux parties. Dans la première partie, l'auteur s'applique à dégager les éléments de la connaissance. De réduction en réduction, il arrive aux plus simples,

puis de là aux changements physiologiques qui sont la condition de leur naissance. Dans la seconde partie, M. T. passe à l'assemblage des éléments que lui a fournis l'analyse ; il décrit le mécanisme et l'effet de cet assemblage, puis, appliquant la loi trouvée, examine la formation, la certitude et la portée de nos principales sortes de connaissances, depuis celle des choses individuelles jusqu'à celle des choses générales, depuis les perceptions, prévisions et souvenirs les plus particuliers jusqu'aux jugements et axiomes les plus universels.

« *Première partie. — Les éléments de la connaissance.* — Le langage est la manifestation de l'esprit, le caractère psychologique sensible qui sépare l'homme de l'animal. Le mot est la réalité psychologique qui s'offre d'abord à l'examen ; c'est par le mot que M. T. commence l'analyse de la connaissance. Du mot il nous conduit à l'image, de l'image à la sensation, de la sensation composée à la sensation élémentaire, et enfin au phénomène physiologique correspondant. C'est la division de la première partie : liv. I, les signes ; liv. II, les images ; liv. III, les sensations ; liv. IV, les conditions physiques des événements moraux.

« Les mots sont des signes. Les signes naissent de la loi d'association des phénomènes psychologiques. Qu'est-ce qu'un nom propre ? Une certaine sensation qui éveille dans l'esprit l'image d'un objet déterminé, une certaine image qui est éveillée dans l'esprit par la sensation ou l'image de cet objet. Qu'est-ce qu'un nom commun ? Une certaine sensation qui a la propriété d'éveiller en nous les images des individus qui appartiennent à certaines classes et de ces individus seulement, une certaine image qui est éveillée en nous toutes les fois qu'un individu de cette même classe se présente à notre mémoire ou à notre expérience. D'où vient cette propriété d'éveil réciproque ? de la connexion établie entre la sensation ou l'image auditive ou visuelle du nom, et la sensation ou l'image de l'objet ou des objets. Il résulte de cette même connexion que le nom devient l'équivalent de l'image de l'objet, ou des objets, et peut remplacer cette image dans les opérations intellectuelles. Les signes, et c'est leur rôle capital, sont des *substituts*. C'est la substitution qui explique les idées générales et abstraites ; elle nous permet d'extraire les qualités, elle nous donne le moyen de compter et de mesurer les quantités. « Ce que nous avons en nous-mêmes lorsque nous pensons les qualités et caractères généraux des choses, ce sont des signes et rien que des signes, je veux dire certaines images ou résurrections de sensations visuelles ou acoustiques, tout à fait semblables à d'autres images, sauf en ceci qu'elles sont correspondantes aux caractères et qualités générales des choses et qu'elles remplacent la perception absente ou impossible de ces caractères ou qualités. (t. I, p. 70). »

« Voilà les idées réduites aux images : ce sont maintenant les images qu'il faut étudier. En quoi consiste la différence qui existe entre l'image et la sensation ? En ceci que l'image est reconnue promptement comme intérieure. *Promptement* ne veut pas dire *immédiatement*. Selon M. Taine, et il s'appuie sur de très-curieux exemples, il y a deux moments dans la présence de l'image ; au premier moment, elle semble extérieure : située à telle distance de nous, quand il s'agit d'un son ou d'un objet visible ; située dans notre palais, notre nez, nos membres, quand il s'agit d'une sensation d'odeur, de saveur, de douleur ou de plaisir local ; au second moment, l'illusion de l'extériorité est redressée, et nous reconnaissons qu'elle est intérieure. Comment se fait ce redressement ? Par l'action de la sensation présente. Entre la sensation présente et l'image « il y a un *antagonisme*, comme il s'en rencontre entre deux groupes de muscles dans le corps humain ; pour que l'image fasse son effet normal, c'est-à-dire soit reconnue comme intérieure, il faut qu'elle subisse le contre-poids d'une sensation. Ce contre-poids manquant, elle paraîtra extérieure (p. 117). » L'image peut être définie une répétition ou résur-

rection de la sensation. En ressuscitant la sensation, elle la remplace; elle est son *substitut*, c'est-à-dire une chose différente à certains égards, semblable à d'autres, mais de telle façon que ces différences et ces ressemblances soient des avantages. Ici encore apparaît la loi de *substitution*. En même temps, on voit se manifester dans la renaissance et l'effacement des images la loi de concurrence vitale et de sélection naturelle. « Chaque sensation faible ou forte, chaque expérience grande ou petite, tend à renaître par une image intérieure qui la répète, et qui peut se répéter elle-même après de très-longues pauses, et cela indéfiniment. Mais comme les sensations sont nombreuses, et à chaque instant remplacées par d'autres, sans trève ni fin, jusqu'au terme de la vie, il y a conflit de prépondérance entre ces images, et , quoique toutes tendent à renaître, celles-là seules renaissent qui possèdent les prérogatives exigées par les lois de la renaissance; toutes les autres demeurent inachevées ou nulles selon les lois de l'effacement (p. 172). »

« M. T. nous a montré l'idée réduite à l'image, puis l'image réduite à la sensation. La sensation doit à son tour être soumise à l'analyse. L'analyse de la sensation dégage trois principes importants. « Le premier est que deux sensations successives qui, séparées, sont nulles pour la conscience, peuvent, en se rapprochant, former une sensation totale que la conscience aperçoit. Le second est qu'une sensation indécomposable pour la conscience et en apparence simple, est un composé de sensations successives et simultanées, elles-mêmes fort composées. Le troisième est que deux sensations de même nature et qui diffèrent seulement par la grandeur, l'ordre et le nombre de leurs éléments, apparaissent à la conscience comme irréductibles entre elles et douées de qualités spéciales absolument différentes (p. 275). »

« Nous voilà au bout de l'analyse psychologique, à la limite du monde moral. Nous y rencontrons les phénomènes physiologiques. Un autre problème se pose : celui des conditions physiques des événements moraux. Ces conditions physiques se réduisent à des mouvements dont le siége est le système nerveux. Nous avons vu que tous les événements moraux se réduisent à des sensations. Le problème dont il s'agit est donc celui du rapport qui existe entre la sensation et le mouvement, entre la sensation élémentaire et le mouvement nerveux élémentaire. De quelle nature est ce rapport? Ces deux termes, sensation et mouvement, sont-ils réductibles l'un à l'autre ? Tout d'abord, ils se présentent à l'esprit comme absolument irréductibles. « Un mouvement, quel qu'il soit, dit M. T., rotatoire, ondulatoire ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des deux conceptions en l'autre, et partant les deux événements semblent être de qualités absolument différentes; en sorte que l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini (p. 354). » Mais il est possible que cette irréductibilité tienne à la manière dont nous les concevons et non à une qualité qu'ils ont, qu'elle soit apparente, non réelle. Il suffit qu'un même fait nous soit connu par deux voies différentes, pour que nous concevions à sa place deux faits différents. Lorque nous examinons de près l'idée d'une sensation et l'idée d'un mouvement moléculaire des centres nerveux, nous trouvons qu'elles entrent en nous par des voies non-seulement différentes, mais contraires. Donc, nous pouvons croire que les deux faits ne sont au fond qu'un même et unique événement, condamné par les deux façons dont il est connu, à paraître toujours irrémédiablement double. Reste à comparer les deux points de vue par lesquels nous atteignons l'événement central. Or, l'un de ces points de vue, la conscience, a l'avantage d'être direct ; l'autre, qui est la perception extérieure, est indirect ; il ne nous renseigne en rien sur les caractères propres de son objet ; il nous renseigne simplement sur une certaine classe de ses effets. M. T.

conclut que l'événement moral est la réalité, l'événement physique, le signe. « Le monde physique, dit-il, se réduit à un système de signes, et il ne reste plus pour le construire et le concevoir en lui-même que les matériaux du monde moral (p. 363). »

« *Deuxième partie. — Les diverses sortes de connaissances.* —Après l'analyse de la connaissance, vient naturellement l'étude des conditions auxquelles la connaissance se constitue, de ses objets considérés en général et de sa portée. C'est la division de la deuxième partie : liv. I, mécanisme général de la connaissance ; liv. II, la connaissance des corps ; liv. III, la connaissance de l'esprit ; liv. IV, la connaissance des choses générales.

« Selon M. T., deux procédés sont employés par la nature pour produire les opérations que nous appelons connaissances : l'un consiste *à créer, en nous des illusions*, l'autre *à les rectifier*. Pour comprendre ce mécanisme, il faut écarter tout d'abord la théorie de la perception directe, laquelle est entièrement ruinée par la physiologie normale et pathologique du système nerveux. Entre l'impression de l'objet réel sur les nerfs et la perception, il y a toujours un intermédiaire : l'action du centre sensitif. Cet intermédiaire est la condition nécessaire et suffisante de la perception. D'où cette conséquence, que cet intermédiaire doit être considéré comme l'élément essentiel qui entre dans la définition de la perception. « Notre perception extérieure est un rêve du dedans, qui se trouve en harmonie avec les choses du dehors ; et au lieu de dire que l'hallucination est une perception extérieure fausse, il faut dire que la perception extérieure est une *hallucination vraie*. La maladie dégage l'événement interne et le montre tel qu'il est, à l'état de simulacre coloré, intense, précis et situé. En cet état, il ne se confond plus avec les choses ; nous pouvons l'en distinguer, et aussitôt, par un juste retour, conclure sa présence pendant la santé et la raison parfaites ; il suit de là que, pendant la santé et la raison parfaites, c'est lui que nous prenons pour une chose subsistante autre que nous et située hors de nous (p. 411). » Éviter que la perception se trouve sans objet réel, faire en sorte que l'hallucination soit vraie, ou, si l'on conserve au mot *hallucination* son sens pathologique, que l'hallucination reste à l'état naissant, n'aboutisse pas, que le travail hallucinatoire soit neutralisé, tel est le travail mental de rectification qui est la condition de la connaissance. Ce travail de rectification est très-simple. « Il consiste uniquement dans l'accolement d'une représentation contradictoire. Par cet accolement, la première se trouve affectée d'une négation, en d'autres termes niée à tel titre, tantôt comme objet extérieur et réel, tantôt comme objet actuel ou présent ; et cette opération la fait apparaître, tantôt comme objet interne et imaginaire, c'est-à-dire comme simple représentation et pur fantôme, tantôt comme événement passé ou futur, c'est-à-dire comme souvenir ou prévision (p. 441). »

« Le mécanisme général de la connaissance étant dévoilé, il reste à appliquer la loi de ce mécanisme, à montrer comment se constituent les diverses sortes de connaissances. M. T. commence par les corps ; il y est conduit naturellement par la théorie de la perception extérieure. Dans le livre II de la seconde partie, livre consacré à la connaissance des corps, on remarque nombre d'observations et d'analyses empruntées à l'école associationniste anglaise. L'influence des travaux de cette école sur l'esprit de M. T. est incontestable. Il convient toutefois de signaler un point important sur lequel le philosophe français se sépare de Stuart Mill et de M. Bain. « Les corps, demande-t-il, ne sont-ils qu'un simple faisceau de pouvoirs ou possibilités permanentes, desquels nous ne pouvons rien affirmer sinon les effets qu'ils provoquent en nous? Bien mieux, comme le pensent Bain et Stuart Mill, d'après Berkeley, ne sont-ils qu'un pur néant, érigé par une illusion de l'esprit humain en substances et en choses du dehors? N'y a-t-il dans la nature que les séries de sensations passagères qui constituent

les sujets existants, et les possibilités durables de ces mêmes sensations ? N'y a-t-il rien d'*intrinsèque* dans cette pierre ? » M. T. veut que la pierre en question soit non-seulement la possibilité permanente de certaines sensations d'un sujet sentant, mais « en outre une série distincte de faits ou d'événements réels ou possibles, événements qui se produiraient encore si tous les êtres sentants faisaient défaut (t. II, p. 58) . » Il ne voit pas pourquoi on refuserait de reconnaître dans la pierre cette série de faits ou d'événements réels ou possibles, lorsqu'on trouve tout naturel de l'admettre chez un sujet sentant, homme ou animal, autre que nous-mêmes.

« De la connaissance des corps nous passons à celle de l'esprit du moi. L'analyse de M. T. détruit le moi substantiel et métaphysique et ses pouvoirs ou facultés. « En fait d'éléments réels et de matériaux positifs, je ne trouve pour constituer mon être que mes événements et mes états, futurs, présents, passés. Ce qu'il y a d'effectif en moi, c'est leur série ou trame. Je suis donc une série d'événements et d'états successifs, sensations, images, idées, perceptions, souvenirs, prévisions, émotions, désirs, volitions, liés entre eux, provoqués, par certains changements de mon corps et des autres corps, provoquant certains changements de mon corps et des autres corps (t. II, p. 177). » Toute la substance du moi se réduit à un caractère commun de mes événements ou états, qui est d'être internes, caractère qui se rencontre toujours le même à tous les moments de la série, qui, par conséquent, dure et subsiste, et qui, à cause de cela, se détache des autres et s'oppose aux autres. Tous nos pouvoirs et facultés se réduisent à des possibilités : ils ne font que poser comme présentes les conditions d'un événement ou d'une classe d'événements. « Nous sommes tentés d'en faire des entités distinctes, de les considérer comme un fond primitif, un dessous stable, une source indépendante et productrice d'où s'épanchent les événements. La vérité est pourtant qu'en soi un pouvoir n'est rien, sauf un point de vue, un extrait, une particularité de certains événements, la particularité qu'ils ont d'être possibles parce que leurs conditions sont données (t. II, p. 176). » Qu'est-ce donc qui constitue la vraie notion du moi ? « C'est quelque chose d'assez analogue à ce qui, d'après notre analyse, constitue la substance des corps. Ce quelque chose est la possibilité permanente de certains événements sous certaines conditions, et la nécessité permanente des mêmes événements sous les mêmes conditions plus une complémentaire, tous ces événements ayant un caractère commun et distinctif, celui d'apparaître comme internes (t. II, p. 189). »

Jusqu'ici nous avons considéré les choses particulières : il faut maintenant considérer les choses générales et les idées que nous nous en formons. C'est l'objet du quatrième et dernier livre de la seconde partie. M. T. distingue deux espèces d'idées générales : celles qui sont des *copies*, c'est-à-dire auxquelles correspondent des caractères généraux fournis par l'examen de la nature ; celles qui sont des *modèles*, c'est-à-dire que nous construisons sans examiner s'il y a dans la nature des objets qui leur correspondent. Il revient ici sur l'importante question du rapport des signes et des idées générales, déjà traitée dans le premier livre de la première partie. Après quoi nous passons aux jugements généraux et aux propositions nécessaires. Les jugements généraux expriment la liaison des caractères correspondant aux idées générales qui sont des copies. Les propositions nécessaires exposent les rapports des idées générales qui sont des modèles. La liaison des caractères qui correspondent aux idées-copies se découvre par les méthodes que Stuart Mill a si bien exposées, méthode des concordances, méthode des différences, méthode des variations concomitantes, méthode complémentaire de déduction. Les divers rapports des idées-modèles se démontrent. Sur les plus généraux de ces rapports, desquels tous les autres dépendent et qui ont reçu le nom d'axiomes, deux théories ont été émises :

celle de Kant et celle de Stuart Mill. Stuart Mill voit dans tous les axiomes des jugements synthétiques *a posteriori*, c'est-à-dire des jugements d'expérience. Kant y distinguait des jugements analytiques et des jugements synthétiques *a priori*. M. T. s'éloigne de l'un et de l'autre; il soutient et s'efforce de montrer que toutes les propositions nécessaires sur lesquelles s'élève l'édifice des mathématiques peuvent être réduites à des jugements analytiques. L'ouvrage se termine par un chapitre sur la raison explicative, où disparaît la ligne de démarcation tracée par l'auteur entre le domaine des jugements inductifs et celui des axiomes, et où nous voyons la nécessité mathématique s'étendre à toute la nature. »

II. Il suffit de lire cette analyse pour juger qu'elle est exacte ; on n'est aussi clair que quand on est fidèle. Nous pourrions donc raisonner, avec nos lecteurs, sur l'analyse comme nous le ferions sur le livre lui-même ; mais nous ferons mieux : nous citerons quelques passages importants et des meilleurs de notre positiviste, que M. Pillon cite également dans une autre étude sur le même sujet, et dans laquelle sa bienveillance habituelle à l'égard de ceux qu'il critique l'emporte jusqu'à adresser à M. Taine des éloges que nous ne croyons mérités que par la facture de sa phrase, à la dernière mode, et même jusqu'à se donner une peine inutile pour trouver dans le système quelque chose de propre à l'auteur. « Nous voudrions examiner, dit M. Pillon, ce que M. Taine a trouvé de nouveau et d'original. » Il y trouve en effet quelque chose de cette nature mais que nous n'y trouvons point; et nous y trouvons, d'ailleurs, une soustraction, que d'autres appelleront une substitution, mais qui, dans tous les cas, ne ressemble qu'à la folie d'un architecte qui voudrait bâtir une tour sur un plat de crème fouettée.

Voici la page de M. Taine, dont nous voulons parler, qu'on peut regarder comme la meilleure peut-être de tout son ouvrage :

« On peut assister de près à la naissance des noms généraux (1) : chez les petits enfants on la prend sur le fait : Nous leur nommons tel objet particulier et déterminé, et, avec un instinct d'imitation semblable à celui des perroquets et des singes, ils répètent le nom qu'ils viennent d'entendre. — Jusque-là, ils ne sont que des singes et des perroquets (2) ; mais ici se manifeste une délicatesse d'impression toute spéciale à l'homme. Vous prononcez devant un bambin dans son berceau le mot *papa*, en lui montrant son père ; au bout de quelque temps, à son tour, il bredouille le même mot, et vous croyez qu'il l'entend au même sens que vous, c'est-à-dire que ce mot ne se réveillera en lui qu'en présence de son père. Point du tout ; quand un autre monsieur, c'est-à-dire une forme pareille, en paletot, avec une barbe et une grosse voix, entrera dans la chambre, il lui arrivera souvent de l'appeler aussi papa. Le nom était individuel, il l'a fait général ; pour vous il ne s'appliquait qu'à une personne ; pour lui, il s'applique à une classe. En d'autres termes une certaine *tendance* correspendante à ce qu'il y a de commun entre les divers personnages munis d'un paletot, d'une barbe et d'une grosse voix s'est éveillée en lui, à la suite des expériences par lesquelles il les a perçus (3). Ce n'est pas cette ten-

(1) Les idées générales, pour M. Taine, se réduisent à des noms ; les généralités sont des dénominations ainsi que le prétendaient les anciens nominalistes contre les réalistes universalistes.

LE NOIR.

(2) C'est comme si M. Taine disait : Jusque-là il n'y a eu, dans l'enfant, ni idée ni intuition de généralité, partant point d'intelligence, car l'intelligence ne consiste que dans le rapprochement des particuliers et dans l'abstraction de ce qui est général en eux pour en construire une idéalité à caractère universel, et par conséquent il n'y a en lui, jusque-là, que ce qui est dans le perroquet, c'est-à-dire l'image du particulier, qui exclut tout raisonnement, toute réflexion, toute intelligence ; l'enfant n'est jusque-là qu'un petit animal qui a l'instinct mécanique ou machinal de l'imitation du particulier. N'oublions pas ce premier degré posé dans l'enfant par M. Taine.

LE NOIR.

(3) Voilà l'enfant qui, par « une délicatesse d'impression toute spéciale à l'homme », par « une certaine tendance correspondante à ce qu'il y a de commun entre les divers personnages munis d'un paletot, etc., » passe de lui-même, et malgré vous qui l'éduquez, aux « noms généraux. » — Évitons de dire *idées* ; le général n'est une réalité que par

dence que vous vouliez éveiller ; elle s'est éveillée toute seule ; voilà la faculté du langage ; elle est fondée tout entière sur ces tendances consécutives qui survivent à l'expérience d'individus semblables et qui correspondent précisément à ce qu'il y a de commun en eux.

« A chaque instant nous voyons ces tendances opérer dans les enfants, et contre la langue, en sorte qu'on est obligé de rectifier leur œuvre spontanée et trop prompte. — Une petite fille de deux ans et demi avait au cou une médaille bénite ; on lui avait dit : « C'est le bon Dieu », et elle répétait : « C'est le bo Du ». Un jour, assise sur les genoux de son oncle, elle lui prend son lorgnon et dit : C'est le bo Du de mon oncle ». Il est clair qu'involontairement et naturellement elle avait fabriqué une classe d'individus pour laquelle nous n'avons pas de nom, celle des petits objets ronds, munis d'une queue, percés d'un trou et attachés au col par un cordon, qu'une tendance distincte, correspondante à ces quatre caractères généraux et que nous n'éprouvons point, s'était formée et agissait en elle... — Un petit garçon d'un an avait voyagé plusieurs fois en chemin en fer. La machine avec son sifflement, sa fumée et le grand bruit qui accompagne le train, l'avait frappé ; le premier mot qu'il avait prononcé était *fafer* (chemin de fer) ; désormais, un bateau à vapeur, une cafetière à esprit de vin, tous les objets qui sifflent, font du bruit et jettent de la fumée étaient des *fafer*. Un autre instrument fort désagréable aux enfants (pardon du détail et du mot, il s'agit d'un clysopompe) avait laissé en lui, comme de juste, une impression très-forte. L'instrument, à cause de son bruit avait été appelé un *zizi*. Jusqu'à deux ans et demi, tous les objets longs, creux et minces, un étui, un tube à cigares une trompette étaient pour lui des *zizi* et il ne s'approchait d'eux qu'avec défiance. Ces deux idées régnantes, le zizi et le fafer, étaient deux points cardinaux de son intelligence, et il partait de là pour tout comprendre et tout nommer.

« A cet égard, le langage des enfants est aussi instructif pour le psychologue que les états embryonnaires du corps organisé pour le naturaliste. Ce langage est mouvant, incessamment transformé, autre que le nôtre ; non-seulement les mots y sont défigurés ou inventés, mais encore le sens des mots n'y est pas le même que dans le nôtre ; jamais un enfant, qui pour la première fois prononce un nom, ne le prend au sens exact que nous lui donnons ; ce sens est pour lui plus étendu ou moins étendu que pour nous, proportionné à son expérience présente, chaque jour élargi ou réduit par ses expériences nouvelles, et très-lentement amené aux dimensions précises qu'il a pour nous. — Une petite fille de dix-huit mois rit de tout son cœur quand sa mère et sa bonne jouent à se cacher derrière un fauteuil ou une porte et d sent : Coucou. En même temps, quand sa soupe est trop chaude, quand elle s'approche du feu, quand elle avance ses mains vers la bougie, quand on lui met son chapeau dans le jardin parce que le soleil est brûlant, on lui dit : « Ça brûle. » Voilà deux mots notables et qui pour elle désignent des choses de premier ordre, la plus plus forte de ses sensations douloureuses, la plus forte de ses sensations agréables. Un jour, sur la terrasse, voyant que le soleil disparaît derrière la colline, elle dit : « A bule coucou. » Voilà un jugement complet, non-seulement exprimé par des mots que nous n'employons pas, mais encore correspondant à des idées, partant à des classes d'objets, à des caractères généraux, à des tendances distinctes qui chez nous ont disparu. La soupe trop chaude, le feu du foyer, la flamme de la bougie, la chaleur du plein midi au jardin, et enfin le soleil forment une de ces classes. La figure de la bonne ou de la mère disparaissant derrière un meuble, le soleil dispa-

la dénomination. — C'est le second degré, et ce degré est bien le passage du particulier au général, du machinal à l'intelligent. Souvenons-nous encore de ce principe de M. Taine : la tendance correspondante à ce qu'il y a de commun entre des objets qui se ressemblent, tendance qui fait cesser l'enfant d'être un perroquet, et qui fait naître en lui l'intelligence qui crée des noms généraux propres à sa petite existence.

LE NOIR.

raissant derrière la colline forment l'autre classe. L'une et l'autre sont limitées à cela, la tendance consécutive à la première aboutit aux mots *a bule*, la tendance consécutive à la seconde aboutit au mot *coucou* (1). »

Il résulte de ces observations toutes expérimentales de M. Taine, observations que tout le monde peut faire, qu'il y a chez l'enfant une tendance de nature à généraliser, qui se révèle dès le plus jeune âge et qui se sert, pour se manifester, de la langue enfantine, très-limitée, qui est mise à sa disposition. Nous avons connu un tout petit enfant qui avait un coq dont il s'amusait beaucoup et qui était l'objet des premières affections qu'on observât en sa nature naissante : dès que cet enfant entendit nommer d'autres animaux qui ressemblaient plus ou moins au coq, il les appela *coq* en ajoutant de son mieux à ce mot l'autre mot, et l'habitude lui en resta très-longtemps, plusieurs années; tous les oiseaux étaient pour lui des coqs qu'il distinguait comme il suit : *coq-poule*; *coq-canard*; *coq-oison*; *coq-perdrix*; *coq-serin*; etc. Mais il ne dit jamais : *coq-cheval*; *coq-mouton*, etc. On ne put même jamais le lui faire dire ; les différences étaient trop grandes, ou, si l'on aime mieux, les ressemblances n'étaient pas suffisantes.

Cette puissance de généralisation, qui n'est que la puissance de l'*intelligence* elle-même, s'éveillant dès qu'elle sort de ses premiers langes, est trop évidente et crève trop les yeux pour que tous ceux qui s'occupent de psychologie ne la constatent pas ; matérialistes aussi bien que spiritualistes ; c'est le pont aux ânes de la philosophie de l'humanité. M. Taine ne pouvait éviter de la constater et de l'analyser comme les autres.

Mais ce n'est pas là le point : le point est dans l'évolution qui précède ce développement et qui l'amène ; or, n'oublions pas ce que nous avons fait remarquer dans nos trois notes précédentes, à savoir : 1° que d'après M. Taine les généralisations, classifications, etc., n'ont de réalité que comme dénominations ; 2° que l'enfant commence par n'être qu'un singe, c'est-à-dire une pure répercussion machinale du particulier, à l'aide de mots qu'il répète ; 3° qu'il passe de ce concept du particulier, qui n'est point un concept, mais un pur phénomène aveugle et mécanique, à un premier degré d'intelligence, la dénomination consciencielle du général, par une tendance, probablement mécanique aussi, quoique très-délicate, qui est en lui ; ce serait, d'après M. Taine, une communauté de propriétés des objets réels, entre eux, qui provoquerait, par la manière dont les sens en seraient frappés, la généralisation à laquelle cette tendance aboutirait ; voilà l'explication du grand saut de l'*animalité* à l'*humanité*. Puis l'humanité va se développant comme un embryon fécondé ; en toute chose, il n'y a que le premier pas qui coûte.

Telle est bien la théorie de M. Taine. Voyons maintenant celle de Locke et de Condillac ; et prenons-la comme celle de M. Taine, dans leurs propres paroles, citées également par M. Pillon.

Voici Locke :

« Il est tout visible que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent sont semblables aux personnes mêmes et ne sont que particulières. Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord se terminent aussi à ces individus : ainsi les noms de *nourrice* et de *maman* dont se servent les enfants se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela le temps et une plus grande connaissance du monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui, par certains communs rapports de figure et de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, à leur mère et aux autres personnes qu'ils ont accoutumé de voir, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également et ils lui donnent, comme les

(1) Taine, *De l'intelligence*, t. I. p. 39. et suiv.

autres, le nom d'*homme*, par exemple (1). »

Voici maintenant Condillac; on va voir que M. Taine n'a fait que le badigeonner; avait-il besoin de ce coloriste?

« Un enfant nommera *arbre*, d'après nous, le premier arbre que nous lui montrerons, et ce nom sera pour pour lui le nom d'un individu. Cependant, si on lui montre un autre arbre, il n'imaginera pas d'en demander le nom : il le nommera *arbre*, et il rendra ce nom commun à deux individus. Il le rendra de même commun à trois, à quatre et enfin à toutes les plantes qui lui paraîtront avoir quelque ressemblance avec les premiers arbres qu'il a vus. Ce nom deviendra même si général qu'il nommera *arbre* tout ce que nous nommons *plante*. Il est naturellement porté à généraliser, parce qu'il lui est plus commode de se servir d'un nom qu'il sait que d'en apprendre un nouveau. Il généralise donc sans avoir dessein de généraliser et sans même remarquer qu'il généralise. C'est ainsi qu'une idée individuelle devient tout à coup générale : souvent même elle le devient trop; et cela arrive toutes les fois que nous confondons des choses qu'il eût été utile de distinguer. Cet enfant le sentira bientôt lui-même. Il ne dira pas : *J'ai trop généralisé, il faut que je distingue différentes espèces d'arbres* : il formera sans dessein et sans le remarquer des classes subordonnées, comme il a formé sans dessein et sans le remarquer une classe générale. Il ne fera qu'obéir à ses besoins... Nos idées commencent donc par être individuelles, pour devenir tout à coup aussi générales qu'il est possible; et nous ne les distribuons ensuite dans différentes classes qu'autant que nous sentons le besoin de les distinguer. Puisque nos besoins sont le motif de cette distribution, c'est pour eux qu'elle se fait. Les classes qui se multiplient plus ou moins forment un système conforme à l'usage que nous voulons faire des choses (1). »

« *Papa*, dans la bouche d'un enfant qui n'a vu que son père, n'est encore pour lui que le nom d'un individu; mais lorsqu'il voit d'autres hommes, il juge aux qualités qu'ils ont en commun avec son père qu'ils doivent aussi avoir le même nom, et il les appelle *papa*. Ce mot n'est donc plus pour lui le nom d'un individu; c'est un nom commun à plusieurs individus qui se ressemblent; c'est le nom de quelque chose qui n'est ni Pierre ni Paul; c'est par conséquent le nom d'une idée qui n'a d'existence que dans l'esprit d'un enfant; et il ne l'a formée que parce qu'il a fait abstraction des qualités qui leur sont communes. Il n'a pas eu de peine à faire cette abstraction, il lui a suffi de ne pas remarquer les qualités qui distinguent les individus. Or, il lui est bien plus facile de saisir les ressemblances que les différences; et c'est pourquoi il est naturellement porté à généraliser. Lorsque, dans la suite, les circonstances lui apprendront qu'on appelle *homme* ce qu'il nommait *papa*, il n'acquerra pas une nouvelle idée, il apprendra seulement le vrai nom d'une idée qu'il avait déjà. Mais il faut observer qu'une

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. III, chap. III. — De quel moment de l'enfance entend parler Lock quand il dit que les idées des enfants ne sont que de fidèles tableaux des objets particuliers, des individus? De la première phase que M. Taine a signalée en disant que les enfants répètent d'abord les mots comme des perroquets. Il est assez clair, en effet, que durant cette première phase, l'enfant ne paraît guère généraliser et se faire des mots un emploi propre à lui. M. Taine dit qu'il ne fait que répéter en petite machine; Locke dit qu'il a des idées du particulier; C'est assurément Locke qui emploie les expressions convenables : pourquoi un enfant tout jeune pleure-t-il, épouvanté, quand une personne, qui n'est pas sa mère, quoiqu'elle lui ressemble parfaitement, le prend sur son sein? Cette désolation si profonde prouve qu'il y a dans l'enfant plus que le nom de *maman* répété en perroquet, mais bien un sentiment, une idée, même un amour et un amour très-sérieux, tout enfantin qu'il est, et elle prouve aussi que cette idée est bien, comme le dit Locke, l'image fidèle de la personne en particulier qui est sa *maman*. Quand il sera habitué avec la nouvelle *maman*, il ne pleurera plus, il l'aimera comme l'autre et la caressera de même en l'appelant aussi *maman*, parce qu'il se sera fait, dans son idée, une centralisation des propriétés communes des deux; et nous arrivons, par là, à cette autre opération qu'a analysée M. Taine et que Locke n'avait pas, non plus, oubliée, puisqu'il vient d'en parler en la considérant dans le développement qu'elle doit acquérir plus tard, quand l'enfant dira : *un homme* et comprendra ce qu'il dit. LE NOIR.

(1) *Logique*, première partie, chap. IV.

fois qu'un enfant commence à généraliser il rend une idée aussi étendue qu'elle peut l'être, c'est-à-dire qu'il se hâte de donner le même nom à tous les objets qui se ressemblent grossièrement, et il les comprend tous dans une seule classe. Les ressemblances sont les premières choses qui le frappent, parce qu'il ne sait pas encore assez analyser pour distinguer les objets par les qualités qui leur sont propres. Il n'imaginera donc des classes moins générales, que lorsqu'il aura appris à observer par où les choses diffèrent... Toutes les fois donc qu'un enfant entend nommer un objet avant d'avoir remarqué qu'il ressemble à d'autres, le mot qui est pour nous le nom d'une idée générale est pour lui le nom d'un individu ; ou si ce mot est pour nous un nom propre, il le généralise aussitôt qu'il trouve des objets semblables à celui qu'on a nommé, et il ne fait des classes moins générales qu'à mesure qu'il apprend à remarquer les différences qui distinguent les choses (1). »

« Lorsque la statue (2) jette les yeux sur une campagne, elle aperçoit quantité d'arbres dont elle ne remarque pas encore la différence ; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun ; elle voit qu'ils portent chacun des branches, des feuilles et qu'ils sont arrêtés à l'endroit où ils croissent. Voilà le modèle de l'idée générale d'arbre. Elle va ensuite des uns aux autres : elle observe la différence des fruits, elle se fait des modèles par où elle distingue autant de sortes d'arbres qu'elle remarque d'espèces de fruits ; ce sont là des idées moins générales que la première. Elle se fera de même l'idée générale d'animal, si elle voit dans l'éloignement plusieurs animaux dont la différence lui échappe ; et elle les distinguera en plusieurs espèces, lorsqu'elle sera à portée de voir en quoi ils diffèrent. Elle généralise donc davantage à proportion qu'elle voit d'une manière plus confuse ; et elle se fait des notions moins générales à proportion qu'elle démêle plus de différences dans les choses. On voit par là combien il lui est facile de se faire des idées générales... Elle passe donc tout d'un coup des idées particulières aux plus générales ; d'où elle descend à de moins générales, à mesure qu'elle remarque la différence des choses. C'est ainsi qu'un enfant, après avoir appelé *or* tout ce qui est jaune, acquiert ensuite les idées de *cuivre*, de *tombac*, et d'une idée générale en fait plusieurs qui le sont moins (1). »

On a dû reconnaître sous un développement plus précis, plus clair et plus riche, toute la théorie de M. Taine : Condillac s'est servi du mot *idées* dans les cas où son badigeonneur ne parlait que de *noms*, c'est une différence tout à l'avantage du premier ; plus on s'approche de la cause, plus on est philosophe ; or les idées se rapprochent beaucoup plus de la cause, quelle qu'elle soit, que les mots puisque ceux-ci n'en sont que les expressions. Au reste, Condillac, sur ce point, avait déjà en partie renié les bonnes traditions philosophiques des Platon, des Augustin, des Descartes, des Leibnitz , voire même des Aristote et des Thomas d'Aquin, puisqu'il avait écrit ce qui suit comme s'il l'eût dicté d'avance à M. Taine :

« Les idées générales font partie de l'idée totale de chacun des individus auxquels elles conviennent, et on les considère pour cette raison comme autant d'idées partielles. Il n'y a point d'*homme* en général. Cette idée partielle n'a donc point de réalité hors de nous ; mais elle en a une dans notre esprit où elle existe séparément des idées totales ou individuelles dont elle fait partie. Elle n'a une réalité dans notre esprit que parce que nous la considérons comme séparée de chaque idée individuelle ; et par cette raison nous la nommons *abstraite* ; car *abstrait* ne signifie autre chose que *séparé*. Toutes les idées générales sont donc autant d'idées abstraites. Mais qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abs-

(1) *Grammaire*, première partie, chap. V.

(2) Condillac suppose une statue qui deviendrait tout à coup animée et intelligente. LE NOIR.

(1) *Traité des sensations*, chap. IV.

traite a dans notre esprit : ce n'est qu'un nom ; ou si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale. Quand, par exemple, je pense à *homme*, je puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune : auquel cas il est bien évident que mon idée est en quelque sorte circonscrite dans ce nom, qu'elle ne s'étend à rien au delà et que, par conséquent, elle n'est que ce nom même. Si, au contraire, en pensant à *homme*, je considère dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme ; et un homme, dans mon esprit, comme dans la nature, ne saurait être l'homme abstrait et général. Les idées abstraites ne sont donc que des dénominations. Si nous voulions absolument y supposer autre chose, nous ressemblerions à un peintre qui s'obstinerait à vouloir peindre l'homme en général et qui cependant ne peindrait jamais que des individus (1). »

Mais voici, nous le reconnaissons, ce qu'on ne trouvera pas chez M. Taine : « l'entendement a ses leviers ; avec leurs secours, il suit, il suspend, il hâte, il soumet la nature ; et s'il fait de grandes choses, c'est moins par les forces qui lui sont propres que par l'art d'employer des forces étrangères (2)... Ce qui rend les idées générales si nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. Dieu n'en a nullement besoin ; sa connaissance infinie comprend tous les individus, et il ne lui est pas plus difficile de penser à tous en même temps que de penser à un seul. Pour nous, la capacité de notre esprit est remplie, non-seulement lorsque nous ne pensons qu'à un objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par quelque endroit. C'est pourquoi nous sommes obligés, lorsque nous voulons mettre de l'ordre dans nos pensées, de distribuer les choses en différentes classes (3).

III. Nous venons de voir que M. Taine n'a fait que reproduire Locke et Condillac. M. Pillon, avions-nous dit, tient à lui faire l'honneur de trouver quelque chose d'original dans sa nouvelle édition du sensationisme, et il signale comme telle la *tendance* de l'enfant, sur laquelle appuie M. Taine, à attribuer aux mots qu'il apprend les premiers un sens à lui, généralisateur et abstracteur à sa manière ; mais n'avons-nous pas vu Condillac reconnaître aussi cette tendance? N'a-t-il pas dit que si « le mot est pour nous un nom propre, il (l'enfant) le généralise aussitôt qu'il trouve des objets semblables à celui qu'on a nommé ? » N'a-t-il pas dit que le mot *arbre* deviendra même, pour l'enfant, « si général, qu'il nommera *arbre* tout ce que nous nommons plante? » Il est vrai qu'il a dit aussi que les premières idées que reçoivent les enfants à l'occasion des mots dont leurs oreilles sont frappées pour la première fois, sont particulières et individuelles ; mais M. Taine n'a-t-il pas dit la même chose plus fortement encore, et beaucoup trop fortement comme nous allons le voir, en disant que les enfants commencent par répéter les mots d'une manière machinale comme de petits perroquets? Quant à la réduction des idées générales à des noms purs, ce ne sont pas seulement les idées générales que M. Taine traite de la sorte, ce sont toutes les idées, puisque, d'après lui, les particulières comme les autres ne sont, à l'origine, que des mots de perroquets. Quant aux autres manifestations de l'enfant qui ne sait encore dire aucun mot, comme les pleurs et les rires à l'occasion d'impressions toutes morales, nous ne savons comment il les explique, mais il est probable qu'il se montre là bien au-dessous de Condillac ; Condillac donnait, au moins, à l'enfant, une *tabula rasa* immatérielle comme fonds pour recevoir, en manière d'écran, ces impressions par les sens et en faire des réflexions spirituelles dans le genre des réflexions matérielles de la chaleur et de la lumière par un miroir ; et M. Taine ne lui donne rien pour opérer ces réflexions, ainsi que nous allons le dire.

(1) Condillac, *Logique*, IIe part. c. v.
(2) *L'Art de penser*, chap. VIII. —
(3) *L'Art de penser*, chap. VIII. —

Nous félicitons, au reste, M. Pillon d'appuyer sur ce point de la tendance généralisatrice de la nature psychologique de l'homme, qui en fait un être intelligent, en citant à ce sujet Leibnitz dans ses discussions avec Locke, et même le philologiste moderne Max Muller qui trouve, avec tant de raison, dans les étymologies des mots et dans le fond originel du langage, la manifestation de cette propriété radicale. Citons-le lorsqu'il reproduit, sur ce point, Leibnitz et Max Muller :

« La multiplication des mots, avait dit Locke, en aurait confondu l'usage, s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière; c'est ce qui explique l'emploi des termes généraux. — « Les termes » généraux, répond Leibnitz, ne servent pas seulement à la perfection » des langues, mais même ils sont » nécessaires pour leur constitution » essentielle. Car si par les *choses particulières*, on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des noms » *propres* et point d'*appellatifs*, c'est-à-dire s'il n'y avait des mots que » pour les individus; puisqu'à tout » moment il en revient de nouveaux » lorsqu'il s'agit d'un individu, des » accidents et particulièrement des » actions qui sont ce qu'on désigne » le plus; mais si par les choses particulières on entend les plus basses » espèces (*species infimas*) outre qu'il » est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce » sont déjà des universaux fondés » sur les similitudes. Donc, comme » il ne s'agit que de similitude plus » ou moins étendue, selon qu'on » parle des genres et des espèces, il » est naturel de marquer toutes sortes de similitudes ou convenances » et par conséquent d'employer des » termes généraux de tous degrés. » Leibnitz ne s'en tient pas là : il montre par des exemples que les noms propres ont été appellatifs, c'est-à-dire généraux dans leur origine. « On » peut dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce qu'on » donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le » nom de *grosse tête* à celui de toute » la ville qui l'avait la plus grande ou » qui était le plus considéré des » grosses têtes que l'on connaissait. »

« On doit convenir, avait dit Locke, que les mots deviennent généraux lorsqu'ils deviennent signes d'idées générales, et que les idées deviennent générales lorsque, par abstraction, on en sépare le temps, le lieu, ou telle autre circonstance qui peut les *déterminer* à telle ou telle existence particulière. — « Je ne disconviens point » de cet usage des abstractions, répond Leibnitz, mais c'est plutôt » en montant des espèces aux genres » que des individus aux espèces; car » quelque paradoxe que cela paraisse, il est impossible à nous » d'avoir la connaissance des individus et de trouver le moyen de » déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que » de la garder elle-même ; car toutes » les circonstances peuvent revenir ; » les plus petites différences nous » sont insensibles; le lieu ou le temps, » bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être » déterminés par les choses qu'ils » contiennent. »

L'idée que l'enfant a de sa mère, avait dit Locke, est fort bien tracée dans son esprit, et le nom de *maman*, dont il se sert, se rapporte uniquement à cette personne. — L'idée que l'enfant a de sa mère, répond Leibnitz, est déjà spécifique; « car, pour » juger qu'il n'avait point de précise » idée de l'individu, il suffit de considérer qu'une ressemblance médiocre le tromperait aisément et lui » ferait prendre pour sa mère une » autre femme qui ne l'est pas (1). »

« L'homme, dit M. Max Muller, n'a pu nommer un arbre, un animal, une rivière ou tout autre objet qui l'intéressait, qu'après y avoir découvert préalablement quelque qualité générale qui le frappât comme étant le trait caractéristique de l'objet qu'il voulait nommer..... Quand il s'est agi de nommer le cheval, ce fut sa vitesse qui frappa l'esprit de l'Arya

(1) Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement* liv. III, chap. I et III.

primitif comme étant sa qualité la plus marquante. C'est pourquoi de la racine *as* « être aigu ou rapide (que nous trouvons dans le latin *acus*, *aculeus*, le français *aiguille*, dans *acuo* « j'aiguise », dans *acer*, âcre, vif, pénétrant, etc.) a été dérivé *asva* « le coureur, le cheval ». Cet *asva* se retrouve dans le lithuanien *aszva*, « « jument », en latin sous la forme *ekvus*, c'est-à-dire *equus*, en grec sous la forme ιϰϰος, c'est-à-dire ιππος, et dans le vieux saxon *ehu*. Il eût sans doute été possible de donner au cheval beaucoup de dénominations autres que celle qui nous occupe en ce moment; mais quel que fût le vocable adopté, il ne pouvait être formé avant que l'esprit de l'homme eût saisi le cheval par une de ses qualités caractéristiques, et l'eût rangé ainsi, avec d'autres objets, dans quelque catégorie générale. C'est ainsi que dans les langues germaniques on aurait pu donner au froment bien d'autres noms que le gothique *hvaiteis*, l'allemand *weitzen*, l'anglais *wheat*. On aurait pu le nommer la plante barbue, nourrissante, gracieuse, ondulante, l'encens de la terre, etc. Mais dans ces langues on l'appela simplement la *plante blanche*, la blancheur de son grain semblant être la meilleure marque pour distinguer le froment des autres plantes auxquelles d'ailleurs il ressemblait le plus. Car c'est là un des secrets de cette poésie des noms que chaque dénomination exprime, non pas la qualité essentielle de l'objet, mais celle qui frappe notre imagination, et qui semble la plus propre pour faire comprendre aux autres ce que nous voulons désigner (1). »

A toutes ces observations très-justes, nous ajouterons les principes suivants qui les développent ou les résument :

L'ancien nominalisme et l'ancien réalisme du moyen âge s'évertuaient à imaginer des subtilités vaines, lorsqu'un mot devait suffire pour les mettre d'accord ; les nominalistes avaient raison, lorsqu'ils niaient la réalité objective des universaux, comme si les universaux eussent été des individualités à *substratum* particulier; c'est l'évidence même: l'*homme* en général, à titre de genre ou d'espèce n'existe pas en soi ; mais les réalistes avaient raison, de leur côté, lorsqu'ils niaient que les universaux n'eussent en soi aucune entité distincte de leurs noms ou de leurs idées ; n'est-il pas également évident que toute classification idéale et nominale n'est pas également conforme à la nature? à quoi donc serviraient les découvertes de la science moderne, si elles n'étaient que des romans plus ou moins bien construits par leurs auteurs? Il y a dans les individus des ressemblances et des différences réelles auxquelles correspondent plus ou moins les classifications, et ces classifications sont d'autant plus parfaites qu'elles reflètent plus ou moins exactement ces ressemblances ou différences, ces propriétés et qualités. Or, comme il n'y a point de possédé sans possesseur, de porté sans portant, de mode sans substance, il faut bien trouver une substance à toutes ces qualités sur lesquelles se fondent les classifications et qui ont une réalité objective, distincte des mots qui les nomment. Cette substance, si on les considère dans leur entité éternelle, n'est autre que la substance divine, sur laquelle elles existent, comme le dit Platon, à l'état d'archétypes idéaux; et si on les considère dans leur entité temporelle, n'est autre que les individus eux-mêmes qui en sont les sujets objectifs. Ces qualités semblables ou dissemblables se disséminent dans les objets créés en gardant, à l'état de dissemblances ou de similitudes, ce qui était, dans leur être éternel, une identique unité. Et c'est cette réalité objective elle-même, qui, quand elle vient frapper l'enfant, d'une manière quelconque, soit par une impression qui est transmise à sa conscience par ses sens, soit par une intuition qui lui part du fond de l'être, le pousse à *généraliser*, dans sa petite idée et dans son petit langage, ainsi que nous l'avons vu constater par tous, aussi bien par M. Taine que par Condillac.

(1) Max Muller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. I, p. 78.

Jusque-là il n'y a point de différence entre les systèmes. Condillac et Taine ont beau dire que les généralisations ne sont que dans les dénominations, ils n'en admettent pas moins les ressemblances et les différences réelles entre les objets ; c'est même ainsi qu'ils expliquent la tendance à la généralisation dans l'enfant, à la vue de ces objets ; et n'est-ce pas là admettre que les dénominations ne sont pas des romans purs, mais qu'elles ont pour point d'appui des réalités objectives, consistant dans des ressemblances ou des différences existantes en soi.

Allons plus loin. Les analyses de Condillac et de Taine pour expliquer comment l'*intelligence* humaine se forme ou se développe, en s'élevant du particulier au général, nous sont fort indifférentes, et nous ne les rejetons en aucune manière ; nous en admirons même souvent la finesse, l'ingéniosité, et la conformité avec les faits; les choses se passent ainsi, ou plutôt des choses se passent ainsi ; car nous n'admettons point que ces analystes aient jamais tout dit ; ils ne disent qu'une partie, et, quand ils se trompent, ce n'est pas dans leur partie positive et affirmative qu'ils se trompent, mais seulement dans leur partie négative. Par exemple, Condillac ne se trompe pas lorsqu'il se représente la conscience humaine comme une table rase qui est passive et qui reçoit, par les sens, des impressions du dehors qui l'éveillent : comment nier cela en présence de ce qui se passe en nous à tous les instants de notre vie, depuis la naissance jusqu'à la mort? mais il se trompe lorsqu'il nie, contre Platon, et contre Aristote lui-même, contre Augustin et contre Thomas d'Aquin, contre Descartes et contre Leibnitz, que cette conscience soit, en même temps et avant tout, une *activité*, une *vie*, une *entelechie*, disait Aristote, une force, disait Leibnitz, une puissance productive d'idées, ou un terrain à idées innées, disait Descartes, etc., etc. C'est dans cette négation qu'est l'erreur ; l'erreur n'est pas dans l'affirmation d'une receptivité, que la bonne philosophie n'a jamais niée et dont la négation, en quelque lieu qu'on la trouvât, serait aussi une erreur.

Quant à l'élévation du particulier au général, c'est encore une vérité ; mais la descente du général au particulier en est une également ; l'une ne peut se faire sans l'autre ; comment se pourrait-il qu'on s'élevât à cette comparaison des choses, à ce rapprochement des objets dans un sentiment commun, s'il n'y avait dans le fond de l'être une aptitude et un sentiment intime adéquat, en puissance, au résultat ? Ce serait dire qu'on peut faire de la lumière avec des ténèbres, du mouvement avec de l'inertie, une chose avec l'absence complète et nue de cette chose, de la vie sans élément de vie. Nous concevons que Descartes ait imaginé que les animaux soient de pures machines ; mais, en les imaginant ainsi, il les parquait dans le particulier, dans la nuit complète où rien ne se voit consciencielement par centralisation, parce que la conscience manque pour voir de la sorte, bien que tous les autres effets puissent se produire. Nous concevons également que Leibnitz ait conçu les animaux comme des personnalités inférieures à conscience limitée dans une sphère plus ou moins infime, et nous pensons comme lui, sous ce rapport; mais il leur donnait, en même temps, et par là même, une force d'élévation du particulier au général, et de retour du général au particulier, ce qui revient à dire un degré d'*intelligence*. Entre *intelligence* et *non intelligence*, c'est tout ou rien, bien que des degrés infinis soient concevables dans les deux sphères. Ce qui serait contradictoire et absurde, ce serait de supposer une transition d'un monde à l'autre. Du perroquet de M. Taine, qu'il a supposé privé de toute généralisation, à l'enfant qui commence à généraliser en sa petite manière, il y a l'abîme infranchissable, exclusif de toute transition psychologique, parce que, dans le premier, il n'y a rien qui puisse par l'hypothèse même, servir de germe au second. S'il y met ce germe, il y met une première généralisation embryonnaire qui produira la seconde.

Arrivons maintenant au point capi-

tal par lequel diffèrent véritablement Condillac et notre contemporain.

Retournons à l'analyse du livre de l'*intelligence* que nous a donnée M. Pillon en commençant :

Pour M. Taine, les idées se réduisent à des images; les images se réduisent à des sensations : ce sont les sensations-images qui se forment dans les sens, dans la rétine, dans le nerf auditif, etc.; les sensations suivent des lois mathématiques; le tout est représenté par les mots, qui sont des substituts des sensations sur lesquels l'esprit opère; et l'ensemble revient à un mouvement; le mouvement constitue le monde moral, et le monde physique est un système de signes qui expriment ce mouvement.

Nous ne contredirons pas M. Taine sur cette définition du monde physique et nous ne nous arrêterons point à l'étudier dans le développement de la série hypothétique de ses déductions, qui consiste à établir un monde à sa fantaisie, sans tenir compte du sentiment intime que chacun a de lui-même et de ce qui se passe en lui-même. Nous ne relèverons que les deux points suivants :

M. Taine est de ceux qui disent : l'*hypothèse-Dieu*, et qui, même à titre d'hypothèse, font bon marché de cette grande solution des problèmes. La force originelle universelle n'existe pas pour lui, ou si elle existe, elle ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe. Voilà le premier point.

Voici le second : quelle que soit la manière dont il explique son enchaînement de transformations et de réductions de tous les phénomènes moraux à la sensation matérielle, il faut bien un siége des opérations soit à caractère et à effet particulier soit en généralisation; quel est ce siége? Il répond d'abord, en rejetant l'opinion de Berkeley, à peu près reprise par Bain et Stuart Mill, qui réduit le siége des événements, ou phénomènes matériels, à l'esprit, et il dit « qu'il ne voit pas pourquoi on refuserait de reconnaître dans la pierre cette série de faits ou d'événements réels ou possibles, lorsqu'on trouve tout naturel de l'admettre chez un sujet sentant, homme ou animal, autre que nous-mêmes. » Puis il ajoute : « En fait d'événements réels et de matériaux positifs, je ne trouve pour constituer mon être que mes événements, et mes états, futurs, présents, passés. Ce qu'il y a d'effectif en moi, c'est leur série ou trame. Je suis donc une série d'événements et d'états successifs, sensations, images, idées, perceptions, souvenirs, prévisions, émotions, désirs, volitions, liés entre eux, provoqués par certains changements de mon corps et des autres corps, provoquant certains changements de mon corps et des autres corps. » Et encore : « Nous sommes tentés d'en faire (de nos facultés) des entités distinctes, de les considérer comme un fond primitif, un dessous stable; une source indépendante et productive d'où s'épanchent les événements. La vérité est pourtant qu'en soi un pouvoir n'est rien, sauf un point de vue, un extrait, une particularité de certains événements, la particularité qu'ils ont d'être possibles parce que leurs conditions sont données. » Et enfin : « Qu'est-ce donc qui constitue la vraie notion du moi? c'est quelque chose d'assez analogue à ce qui, d'après notre analyse, constitue la substance des corps. Ce quelque chose est la possibilité permanente de certains événements sous certaines conditions, et la nécessité permanente des mêmes événements sous les mêmes conditions plus une complémentaire, tous ces événements ayant un caractère commun et distinctif, celui d'apparaître comme internes. »

Tout lecteur sentira l'embarras de notre philosophe sur cette question du siége des événements moraux. Il a enlevé la base universelle, il l'a du moins reléguée, à la suite de Proudhon, parmi les hypothèses qui ne sauraient être l'objet de la science; il ne peut donc pas, avec elle, lever l'embargo de son positivisme, en se faisant plus ou moins panthéiste. D'autre part, il ne veut pas du *substratum* spirituel ou monadaire des Descartes, des Leibnitz ou des Berkeley, pour soutenir et produire les événements moraux, fussent-ils des sensations, qui se transforment de di-

verses manières, peu nous importe ici; que fera-t-il donc? Il n'osera pas dire carrément que c'est le *substratum* matériel de la pierre; il insinuera seulement que ce pourrait-être un *substratum* analogue; et il prendra le grand parti de ne dire formellement que cette sottise grossière : que le moi n'est après tout « qu'une série d'événements, à laquelle nous sommes tentés d'attribuer un fonds, un dessous stable, une entité, une force productrice, tandis que ce n'est qu'un pouvoir et qu'un pouvoir n'est rien. »

Voilà donc la grande innovation de M. Taine sur Condillac; elle consiste à enlever les deux bases de l'édifice, la première, le sol, la seconde, l'assise de pierres, Dieu et l'esprit.

Oh! certes, Condillac n'allait pas jusque-là ; il n'allait pas jusqu'à cette monstruosité d'asseoir quelque chose sur rien, l'être sur le néant, et de réduire la conscience à une série de produits sans producteur, de soutenus sans soutenant. Il gardait encore assez des bons philosophes, ses prédécesseurs, à commencer par Platon et par Aristote, pour établir un système qui ne fût pas une bulle de savon sans point d'appui. Il conservait Dieu, la force éternelle, explication unique de tout ce qui est et de tout ce qui se fait; il conservait aussi la *tabula rasa* de l'esprit, qui, sans doute, ne saurait être, elle-même, qu'une force ainsi que le soutenait Leibnitz contre Locke, mais qui, du moins, restait pour Condillac, le fonds sur lequel il établissait, à l'aide des sensations, tout le moral de l'homme. Cette *table rase* de l'entendement, véritable substance, était même, d'après ses propres expressions « armée de beaucoup de leviers; elle suit, disait-il, elle hâte, elle suspend, elle soumet la nature. » Et par derrière est Dieu, la grande force, la force infinie qui n'a pas même besoin des idées générales, parce que « il ne lui est pas plus difficile de penser à tous les individus en même temps que de penser à un seul ». Avec ces deux fondements, Locke et Condillac ne sauraient tomber dans l'abîme sans fond ; ils expliqueront avec leur génie comment des sensations matérielles peuvent se transformer, sur la table rase ou dans le cerveau de la statue, en de veritables idées; mais ils ne diront pas que ces idées seront sans support et sans principe; ils ne diront pas que des modalités pures, dépourvues de sujet, peuvent constituer un *moi*.

C'était à M. Taine que la gloire de cette innovation merveilleuse était réservée.

Mais venez donc un instant sur la sellette du logicien, M. le professeur, et répondez :

Définitivement, quel siége donnez-vous à votre trame d'événements moraux? ne lui en donner aucun, ne se peut; ce serait l'établir sur le rien, sur le vide, la dire, en même temps, être et n'être pas. Vous ne pouvez dire pareille chose, en vous présentant ici comme un psychologue.

— J'ai répondu, dites-vous, « c'est quelque chose d'assez analogue à ce qui constitue la substance des corps. »

— « D'assez analogue, » ne saurait me suffire; deux substances, si elles sont substances, sont analogues entre elles à titre de substances, et peuvent différer, par tout le reste, comme le jour et la nuit. Il nous faut une expression plus précise. Est-ce le même *substratum* que celui qui porte, dans la pierre, les qualités de la pierre? ou bien est-ce un *substratum* simple, *un*, monadique, qui ne saurait porter les qualités de la pierre, mais qui porterait toutes les qualités morales de l'esprit?

— Eh bien, dites-vous, puisque vous me poussez de la sorte, je ne comprends pas votre substance qui n'est qu'esprit. Je ne puis interroger avec mes sens que les corps et, quelle que soit la substance des corps, je ne crois qu'à celle-là.

— A la bonne heure; un positiviste ne pouvait faire, en fin de compte, une autre réponse. Or concentrons-nous sur ce point adopté qui fait de vous un franc matérialiste. Ce siége de la série des événements moraux, qui se sont réalisés, se réalisent et se réaliseront, selon des lois nécessaires et mathématiques, par transformations de sensations en images, idées, mou-

vements, et mots qui fixeront le tout en incarnations positives, ce siége, dis-je, de ce qui constitue votre moi personnel, et que vous dites identique avec celui d'une pierre ayant aussi sa série d'événements, est-il, pour vous, une unité simple sans étendue, ni composition? ou bien est-il un composé, essentiellement étendu, ayant un milieu et des côtés, et divisible?

Dans le premier cas, c'est une substance-esprit; c'est ce que la philosophie a toujours entendu par le *moi*, l'*entendement*, l'*intelligence*, la *force généralisatrice*; c'est le Dieu créé de Platon, l'âme, et l'âme immortelle; et toute votre théorie s'effondre; ce pourquoi vous n'en voulez pas.

Dans la seconde hypothèse, vous donnez pour support ou, selon vos expressions, pour « dessous stable » à la série des sensations qui se transforment selon vos lois mathématiques et dont la liaison régulière et ininterrompue constitue, selon vous, votre moi conscienciel, vous donnez à ces sensations, telles qu'elles se phénoménalisent dans votre unité de sentiment, un sujet qui est un composé sans composants, ce qui revient à dire qui est sans être, qui n'est rien. Il est sans composants; car il est essentiellement divisible, ce qui signifie que ses composants vrais, unités simples, sont introuvables dans son essence, et si, par hypothèse, vous les supposez trouvables, vous faites de votre *moi* ce que vous venez de refuser d'en faire, un ensemble d'unités qui seront autant d'esprits, et dont chacune aura les propriétés du « dessous stable, » dont vous n'avez pas voulu; il faut donc, pour rester dans votre système positiviste, que vous les supposiez introuvables par essence; mais si vous les supposez introuvables par essence, vous supposez par là même que ces composants n'existent pas, et, en dernière analyse, que votre composé est, comme je l'ai dit, sans composants.

Vous donnez donc à votre série consciencielle le non-être pour *substratum*, pour siége, autrement dire vous émettez un non-sens tout pareil à celui que vous paraissiez disposé tout d'abord à affirmer directement, savoir que la série n'a ni siége, ni sujet, ni *substratum*, est sans être.

Non, vous ne concevrez jamais, qu'avec une raison et une logique en mauvaise santé, une conscience, une personnalité, un *moi*, sans l'unité substancielle centralisatrice, qu'on a nommée l'*âme*, parce que ce serait concevoir la centralisation sans le centralisateur, l'identification sans l'identificateur, l'unité sans l'unité. Vous ne concevrez jamais la conscience, en pensant régulièrement à la manière des sages, ni avec les *molécules idéelles* de l'autopsie de l'âme de M. Sièrebois — ces voyageurs agiles qui se transmettent, de l'un à l'autre, leurs empreintes ou images, dans l'étendue du cerveau, ne sont pas mieux un *moi* qu'une caravane n'est un individu — ni avec votre série non interrompue de mouvements — c'est encore plus insensé; un *moi* central, qui résulte d'événements successifs sans moteur central ou récepteur central, c'est un *moi* central sans *moi* central — ni enfin, — dernière hypothèse qui épuise toutes celles du matérialisme, — avec une molécule unique qui n'est pas unique, puisqu'elle serait composée, et qui ne serait en soi qu'une contradiction puisqu'elle serait composée sans composants, composée de riens. Une conscience qui dit *je* de toutes les parties de son corps, de tous ses mouvements, de toutes ses sensations, de son passé, de son présent, de son avenir, sans même le connaître encore, n'est pas si facile à faire que cela, bons messieurs.....

Tenez, M. Taine, j'ai un conseil à vous donner : retournez aux Platons; et, après, vous écrirez bien, parce que vous n'écrirez plus avec des mots seulement, mais avec des pensées.

Le Noir.

INTENTION, dessein réfléchi de faire telle action, ou de produire tel effet par cette action. Il est incontestable que c'est principalement par l'*intention* que l'on juge si une action est moralement bonne ou mauvaise, digne de louange ou de blâme, de ré-

compense ou de châtiment. Les fatalistes, qui se sont obstinés à nier ce principe, ont choqué de front le sens commun. Ils ont décidé qu'une action utile à la société est toujours censée louable, et qu'une action qui lui porte du dommage est toujours réputée criminelle. Rien n'est plus faux ; c'est l'*intention* ou le dessein qui décide du mérite d'une action, et non l'effet qu'elle produit.

Quand un homme aurait sauvé sa patrie du plus grand danger, s'il l'a fait sans en avoir l'*intention,* sans le prévoir et le vouloir, c'est un heureux hasard et non un mérite ; il n'est digne ni d'éloge ni de récompense. S'il l'a fait avec une *intention* contraire et dans le dessein de nuire, malgré l'effet avantageux qui en a résulté, ce n'est qu'un crime heureux ; l'auteur est digne de châtiment. Si un incendiaire, en mettant pendant la nuit le feu dans son quartier, a éveillé les citoyens, les a mis en état de repousser l'ennemi qui venait pour surprendre la ville, soutiendra-t-on qu'il a fait une action louable, vertueuse, digne d'éloge et de récompense?

Chez tous les peuples policés, on met une distinction entre le cas fortuit, imprévu, indélibéré, involontaire, et l'action libre faite avec *intention* et à dessein. Celle-ci est punie avec raison lorsqu'elle est contraire aux lois et au bien de la société ; le cas involontaire est graciable, quel que soit le mal qui en a résulté: celui qui l'a commis n'est point censé coupable, mais infortuné ; on le plaint, mais on ne lui en fait pas un crime ; il inspire de la compassion, et non du ressentiment ou de la haine.

Notre propre conscience confirme ce jugement dicté par le sens commun ; elle nous reproche une mauvaise action commise de propos délibéré, elle ne nous donne aucun remords d'une action commise sans mauvaise *intention.* S'il m'était arrivé de tuer un homme sans le vouloir, cet événement funeste m'affligerait, me causerait un chagrin mortel pour toute ma vie ; mais ma conscience ne me le reprocherait pas comme un crime, elle ne me condamnerait pas comme coupable, elle m'absoudrait au contraire ; et quand tout l'univers conspirerait à me juger digne de punition, ma conscience appellerait de la sentence, me déclarerait innocent et prendrait Dieu à témoin de l'injustice des hommes.

De là même le genre humain conclut qu'il doit y avoir pour la vertu d'autres récompenses, et pour le crime d'autres punitions que celles de ce monde. Les hommes sont sujets à se tromper sur ce qui est crime ou vertu parce qu'ils ne peuvent juger de l'*intention.* Dieu seul connaît le fond des cœurs, est assez éclairé et assez juste pour rendre à chacun selon ses œuvres. Cette croyance est nécessaire pour consoler la vertu, souvent méconnue et persécutée sur la terre, et pour faire trembler le crime applaudi et encensé par les hommes.

Quelques ennemis des théologiens les ont accusés d'enseigner qu'il est permis de mentir et de tromper à bonne *intention* ; c'est une calomnie. Saint Paul a décidé clairement le contraire, et a condamné la maxime : *Faisons le mal afin qu'il en arrive du bien.* Rom., c. 3, ℣ 8.

A l'article CAUSE, nous avons observé qu'il y a, dans l'Ecriture sainte plusieurs façons de parler qui semblent attribuer à Dieu ou au hommes les événements qui sont arrivés contre leur *intention,* mais que c'est une équivoque de laquelle toutes les langues fournissent des exemples, et qui est aussi commune en français qu'en hébreu.

L'Eglise a décidé que, pour la validité d'un sacrement, il faut que celui qui l'administre ait au moins l'*intention* de faire ce que fait l'Eglise. *Concile de Trente,* sess. 7, can. 11. Conséquemment un prêtre incrédule qui ferait toute la cérémonie et prononcerait les paroles sacramentelles, dans le dessein de tourner en ridicule cette action et de tromper quelqu'un, ne ferait point un sacrement et ne produirait aucun effet (1) ; mais

(1) Plusieurs théologiens pensent que le concile de Trente ne demande dans le ministre du sacrement qu'une intention *extérieure* de faire ce que fait l'Eglise ; qu'il suffit que le ministre fasse sérieusement l'action extérieure, c'est-à-dire qu'il agisse

une *intention* aussi détestable ne doit jamais être présumée, à moins qu'elle ne soit prouvée par des signes extérieurs indubitables.

Les protestants ont fait grand bruit sur cette décision : ils ont dit que par là l'Eglise mettait le salut des fidèles à la discrétion des prêtres. On leur a représenté que cela est faux, puisqu'ils conviennent, aussi bien que nous, que le désir du baptême supplée au sacrement lorsqu'il n'est pas possible de le recevoir ; il en est de même de l'eucharistie. Quelques anglicans ont eu la bonne foi d'avouer qu'ils tombent dans le même inconvénient, lorsqu'ils enseignent que le sacrement dépend de la validité de l'ordination de l'évêque ou du prêtre qui l'administre ; fait duquel on ne peut avoir qu'une certitude morale, non plus que de son *intention*.

Les théologiens scolastiques distinguent différentes espèces d'*intentions*; ils appellent l'une *actuelle*, l'autre *habituelle*, ou *virtuelle*, ou *interprétative*; l'une *absolue*, l'autre *conditionnelle*, etc. ; mais ce détail n'est pas fort nécessaire, et nous mènerait trop loin.

Bergier

INTERCESSEUR. INTERVENTEUR. Dans l'Eglise d'Afrique, pendant le quatrième et le cinquième siècle, ce nom fut donné aux évêques administrateurs d'un évêché vacant. C'était le primat qui les nommait pour gouverner le diocèse et pour procurer l'élection d'un nouvel évêque. Mais cette commission donna lieu à deux abus : le premier fut que ces *intercesseurs* profitaient de l'occasion pour gagner la faveur du peuple et du clergé, et pour se faire élire à l'évêché vacant, lorsqu'il était plus riche ou plus honorable que le leur : espèce de translation que l'ancienne Eglise n'approuva jamais ; le second, qu'ils faisaient quelquefois durer longtemps la vacance, pour leur profit particulier.

Le cinquième concile de Carthage y remédia en ordonnant, 1° que l'office d'*intercesseur* ne pourrait être exercé pendant plus d'un an par le même évêque, et que l'on en nommerait un autre, si, dans l'année, il n'avait pas pourvu à l'élection d'un successeur : 2° que nul *intercesseur*, quand même il aurait pour lui les vœux du peuple, ne pourrait être placé sur le siége épiscopal dont l'administration lui aurait été confiée pendant la vacance. Bingham. *Origin ecclés.*, t. 1, l. 2, c. 15.

Bergier.

INTERCESSION DES ANGES. *Voyez* Anges.

INTERCESSION DES SAINTS. *Voyez* Saints.

INTERFÉRENCES (*Théol. mixt. scien. phys. opt.*). — Le mot *interférence* vient du latin *interferens* ; il signifie la rencontre de deux rayons lumineux et l'effet que produit cette rencontre lorsqu'ils proviennent du même foyer dans le même moment ; cet effet peut consister dans une diminution de lumière ou même dans une obscurité complète, en sorte que, dans ces cas, la lumière détruit la lumière, et produit la nuit. C'est Fresnel qui a trouvé le moyen de mettre ce phénomène en évidence ; ce moyen consiste à diriger le foyer d'une petite lentille sur deux miroirs formant entre eux un très-grand angle ; deux images se forment par réflexion et agissent l'une sur l'autre en produisant des *interférences*.

Nous n'entrerons pas dans l'explication détaillée du phénomène ; nous dirons seulement que, dans certaines conditions, la lumière s'ajoutant à la lumière, produit une augmentation de lumière, que dans certaines autres, la lumière en s'interférant dans l'autre lumière, la diminue, et que dans certaines autres encore, les deux lumières, en s'entrechoquant, s'entre-neutralisent et produisent l'obscurité. Pour que l'un de ces deux derniers résultats soit obtenu, il faut que la

sérieusement et observe le rit extérieur usité dans l'Eglise, pourvu qu'il ne manifeste point extérieurement une intention contraire à celle de l'Eglise ; en sorte que le sacrement serait valide, quoique le ministre aurait intérieurement la volonté de ne pas conférer un sacrement Ce sentiment n'a point été condanné par le concile de Trente. *Voyez* le savant ouvrage *de Re sacramentaria*, par le père Droubin.

Gousset.

source primitive de la lumière soit la même, et que les rayons qui se neutralisent en soient partis ensemble. Voici comment Fresnel explique lui-même, la nécessité de cette condition pour la neutralisation.

« Les particules des corps lumineux dont les vibrations ébranlent l'éther doivent éprouver de fréquentes perturbations dans leurs oscillations en raison des changements rapides qui s'opèrent autour d'elles, ce qui peut néanmoins se concilier avec l'émission régulière d'un grand nombre d'ondulations dans chacune des séries séparées par ces perturbations. Cela posé, on ne peut admettre que ces perturbations s'opèrent simultanément et de la même manière dans des particules séparées et indépendantes, en sorte qu'il arrivera, par exemple, que les oscillations de l'une seront retardées d'une demi-oscillation complète, tandis que celles de l'autre continueront sans interruption ou seront retardées d'une oscillation entière, ce qui changera complétement les effets d'*interférence* des deux systèmes d'ondes qu'elles produisent, car il y avait accord parfait entre les mouvements dans le premier cas, et il y aura discordance complète dans le second. Or, ces effets opposés, se succédant avec une extrême rapidité, ne produiront sur l'œil qu'une sensation continue qui sera moyenne entre les sensations plus ou moins vives qu'ils exciteraient séparément et qui restera constante, quelle que soit la différence des chemins parcourus. Il n'en est pas de même lorsque les deux faisceaux émanent d'une source commune; alors les deux systèmes d'ondes qui sont partis d'un même centre de vibration, éprouvant des perturbations de la même manière, et au même instant, n'en reçoivent aucun changement dans leurs positions relatives en sorte que, s'ils discordaient complètement d'abord, ils continueront à se trouver en discordance complète, et si les mouvements s'accordaient, le même accord subsistera toujours tant que le centre de vibration enverra de la lumière. Ainsi, dans ce cas, les effets seront constants et deviendront perceptibles. C'est un principe qui s'applique à tous les effets produits par les combinaisons des ondes lumineuses, ils ne peuvent être sensibles que lorsqu'ils sont permanents. »

Cette explication revient à dire qu'il y a constamment dans la dissémination de la lumière, dans les croisements infinis de ses rayons, des neutralisations plus ou moins complètes, des diminutions d'éclat et des extinctions absolues, mais que ces effets, étant mélangés comme dans un chaos sans fin, ne persistent jamais assez, chacun dans leur espèce, pour qu'ils produisent sur l'œil sensation durable et perceptible ; qu'il en résulte seulement une sensation générale de lumière générale plus ou moins grande, ou de nuit générale plus ou moins profonde ; mais que, si l'on trouve moyen de fixer la vue sur un faisceau de rayons provenant de la même source et qui en proviennent au même moment — car s'ils provenaient de cette source à des moments différents, ils rentreraient dans les phénomènes de résultante générale dont il a été primitivement question, et seraient dans le même cas que s'ils provenaient de sources différentes — le phénomène des *interférences*, en neutralisations ou augmentations de lumière par la lumière, est, par là même, prolongé sans perturbation, et rendu sensible à l'œil. Or, c'est ce qui a lieu par le moyen qu'a imaginé Fresnel, et pour la nécessité duquel il faut qu'il s'agisse des rayons dont le premier élan de vibration a été le même et qui, quoique perturbés durant leur course, gardent chacun le même mode de perturbation, de manière à produire, par suite de cette persistance, une sensation perceptible et durable elle-même.

Mais on voit que cette explication repose sur la théorie des ondulations de Descartes ; dans celle des émissions de Newton, les interférences, comme neutralisations de la lumière par elle-même, ne s'expliquent pas, attendu qu'une addition de lumière, dans cette hypothèse, ne devrait jamais produire qu'une plus grande lumière, tandis qu'avec les vibrations de l'éther, on conçoit très-bien qu'une vi-

*v*ration en sens opposé d'une autre, venant à choquer celle-ci, la paralyse et se paralyse, et fasse la nuit. Il en est de même des vibrations sonores ; quand une corde vibre et qu'on fait vibrer une autre corde d'une certaine manière, c'est-à-dire en sens contradictoire, on obtient soit la diminution du son, soit le silence complet. Il en est de même encore des ondes que produit une pierre tombant sur l'eau ; si une autre pierre vient à tomber et à produire sur la surface liquide, une ondulation en sens opposé, il peut y avoir neutralisation de la première onde par la deuxième, et rétablissement du calme.

C'est de cette découverte de Fresnel que la physique est partie, dans notre époque même, pour arriver à la démonstration de la théorie cartésienne de l'ondulation lumineuse.

C'est aussi de cette découverte qu'est venu le moyen d'évaluer en chiffres les longueurs relatives des ondes des rayons lumineux fondamentaux, violet, indigo, bleu, vert, jaune, orangé, rouge. C'est le rayon violet pur, le plus extrême dans le spectre, qui a l'ondulation la plus courte, et le rouge extrême qui a l'ondulation la plus longue dans le même temps, en sorte que c'est l'ondulation éthérée donnant le violet qui va le moins vite, et l'ondulation étherée donnant le rouge qui va le plus vite.

Nous n'entrerons point dans ces explications ; mais nous donnerons, au moins, le tableau des longueurs d'ondulations correspondantes aux diverses couleurs, d'après Fresnel. Voici d'abord ce tableau, en prenant la moyenne des oscillations de chacune des grandes nuances.

	millim.
Violet	0,000423
Indigo...............	0,000449
Bleu	0,000475
Vert	0,000521
Jaune	0,000551
Orangé	0,000583
Rouge...........	0,000620

Voici le même tableau, en prenant huit nuances plus spéciales et plus délicates.

	millim.
Violet-extrême	0,000406
Violet-indigo........	0,000439
Indigo-bleu..........	0,000456
Bleu-vert............	0,000492
Vert-jaune	0,000532
Jaune-orangé........	0,000571
Orangé-rouge.......	0,000596
Rouge-extrême......	0,000645

Quand on pense qu'il s'agit de millionièmes de millimètres pour la longueur de ces oscillations de la molécule d'éther, peut-on croire que cette molécule soit une substance étendue et divisible ; n'est-ce pas bien plutôt une monade ? et quand on pense que ces milliards de milliards de forces sont pondérées dans leurs jeux infinis pour donner à notre œil les mille et mille variations des couleurs, quelle admiration et quel amour ne doit-on pas concevoir pour l'intelligence absolue qui développe devant nous ces richesses ! LE NOIR.

INTÉRIEUR. Ce terme a différentes significations dans l'Écriture sainte et dans le style théologique. Saint Paul dit, *Rom.*, c. 7, ℣ 22 : Je me plais à la loi de Dieu, selon l'homme *intérieur.* Il prie Dieu de fortifier par sa grâce les Ephésiens dans l'homme *intérieur. Ephes.*, c. 3, ℣ 16. Ainsi l'apôtre distingue en nous deux hommes : l'un *intérieur* et spirituel, qui se porte au bien par le secours de la grâce ; l'autre extérieur, charnel et sensuel, dont les appétits déréglés le portent au mal. Il dit que celui-ci se corrompt et dépérit, mais que l'autre se fortifie de jour en jour. *II. Cor.*, c. 4, ℣. 16.

Dans un autre sens, les auteurs ascétiques appellent *homme intérieur* un homme qui médite souvent sur lui-même et sur les grandes vérités de la religion ; qui ne se laisse point détourner des pratiques de piété par les distractions, les plaisirs et les occupations frivoles de ce monde ; et *vie intérieure*, la conduite d'un chrétien ainsi appliqué à se sanctifier.

Les mystiques donnent à cette ex-

pression un sens plus sublime. Ils disent que la *vie intérieure* est une espèce de commerce réciproque entre le Créateur et la créature, qui s'établit par les opérations de Dieu dans l'âme et par la coopération de l'âme avec Dieu. Ils distinguent trois différents degrés par lesquels passe une âme fidèle, ou trois sortes d'amour auxquels Dieu élève l'homme qui est fortement occupé de lui.

Ils appellent le premier *amour de préférence* ou *vie purgative*; c'est l'état d'une âme que les mouvements de la grâce divine et les remords d'une conscience justement alarmée ont pénétrée des vérités de la religion, et qui, occupée de l'éternité, ne veut plus rien qui ne tende à ce terme. Dans cette situation, l'homme s'applique tout entier à mériter les récompenses que la religion promet, et à éviter les peines éternelles dont elle menace. Dans ce premier état, l'âme règle toute sa conduite sur ses devoirs, et donne à Dieu la préférence sur toutes choses. L'esprit de pénitence lui inspire du goût pour les mortifications qui domptent les passions et asservissent les sens ; toutes ses pensées étant tournées vers Dieu, chaque action de l'âme n'a plus d'autre principe ni d'autre fin que lui seul, la prière devient habituelle. L'âme n'est plus interrompue par les travaux et les occupations extérieures : elle les embrasse cependant et y satisfait autant que les devoirs de son état et ceux de la charité l'y obligent. Mais l'esprit de recueillement les fait rentrer dans l'exercice même de la prière, par le souvenir continuel de la présence de Dieu. Néanmoins la méditation se fait encore par des actes méthodiques, l'âme s'occupe des paroles de l'Ecriture sainte et des actes dictés pour se tenir dans la présence de Dieu.

Dans l'ordre des choses spirituelles, continuent les mystiques, les grâces de Dieu augmentent à proportion de la fidélité de l'âme. De ce premier état elle passe bientôt à un degré plus élevé et plus parfait, appelé *vie illuminative*, ou *amour de complaisance*. Une âme qui a contracté l'heureuse habitude de la vertu, acquiert un nouveau degré de ferveur; elle goûte dans la pratique du bien une facilité et une satisfaction qui lui fait chérir les occasions de faire à Dieu des sacrifices; quoique les actes de son amour soient encore sentis et réfléchis, elle ne délibère plus entre l'intérêt temporel et le devoir : plaire à Dieu est alors son plus grand intérêt. Ce n'est plus assez pour elle de faire le bien, elle veut le plus grand bien ; entre deux actes de vertu, elle choisit toujours le plus parfait, elle ne se regarde plus elle-même, du moins volontairement, mais la gloire et la plus grande gloire de Dieu. C'est ce degré d'amour qui fait chérir aux solitaires le silence, la mortification, la dépendance des cloîtres, si opposés à la nature, dans lesquels cependant ils goûtent des sentiments plus doux, des plaisirs plus purs, des transports plus réels, que dans tout ce que le monde peut offrir de plus séduisant. Ceux qui ne l'ont pas éprouvé ne peuvent ni ne doivent le comprendre, comme le dit le cardinal Bona ; mais ce sont des vérités attestées par une suite constante d'expériences depuis l'apôtre saint Paul jusqu'à saint François de Sales.

L'homme ne conçoit jamais mieux sa petitesse et son néant que quand il a une haute idée de la grandeur de Dieu : la disproportion infinie qu'il aperçoit entre l'Être suprême et les créatures, lui apprend ce qu'elles sont, combien sont méprisables les vanités qui les distinguent et les frivolités qui les occupent. Ainsi les grâces que Dieu accorde aux humbles rendent encore leur humilité plus profonde.

C'est la disposition dans laquelle doit être une âme fidèle pour arriver au troisième degré de la *vie intérieure*, que l'on appelle *vie unitive* ou *amour d'union* : l'on n'y parvient que par de longues épreuves. Les mystiques disent que c'est un état passif dans lequel il semble que Dieu agit seul, et que l'âme ne fait qu'obéir à la force surnaturelle qui la porte vers lui. Mais cet état est rarement habituel, et il ne dispense point une âme de faire des actes des différentes vertus. Dieu n'élève ses saints sur la

terre à ce degré que dans quelques intervalles passagers, qui sont comme un avant-goût des biens célestes. C'est l'habitude de la contemplation et l'amour d'union qui ont mérité à plusieurs saints, dont l'Eglise a canonisé les vertus, ces extases, ces ravissements, ces révélations que Dieu a daigné leur accorder ; mais ce sont des faveurs miraculeuses que nous n'avons aucun droit de lui demander, auxquelles même il est dangereux d'aspirer.

L'ambition de quelques mystiques sur ce point les a souvent jetés dans l'illusion, et les a fait déchoir des vertus qu'ils avaient acquises d'ailleurs. Dieu n'accorde ces sortes de grâces qu'à ceux qui s'en croient vraiment indignes, et alors ces dons divins produisent en eux une foi plus vive, une charité plus ardente, une humilité plus profonde, un détachement plus parfait, une fidélité plus constante à pratiquer les vertus les plus héroïques. Un état prétendu surnaturel, qui n'a pas été précédé et qui n'est pas accompagné de ces signes, est certainement une pure illusion. Telle est l'erreur de ces femmes dévotes chez lesquelles la sensibilité du cœur, la vivacité des passions et la chaleur de l'imagination produisent des effets qu'elles prennent pour des grâces singulières, mais qui souvent ont des causes toutes naturelles, quelquefois même criminelles. Ces égarements ont donné lieu à des traits de démence et à des scandales dont l'opprobre n'a pas manqué de retomber, mais très-injustement, sur la dévotion même.

Il y a eu de faux mystiques dès le commencement de l'Eglise, depuis les gnostiques jusqu'aux quiétistes ; les erreurs de ceux-ci, déjà condamnées précédement dans le concile de Vienne, on été prêtes à se renouveler dans le siècle passé. *Voy.* Quiétisme.

Bergier.

INTÉRIM, espèce de règlement provisionnel publié par ordre de Charles-Quint, l'an 1548, par lequel il décidait des articles de doctrine qu'il fallait enseigner en attendant qu'un concile général les eût plus amplement expliqués et déterminés.

Comme le concile de Trente avait été interrompu l'an 1548 et transféré à Bologne, l'empereur Charles-Quint, qui n'espérait pas de voir cette assemblée sitôt réunie, et qui voulait concilier les luthériens avec les catholiques, imagina l'expédient de faire dresser un formulaire de doctrine par des théologiens des deux partis, et de les envoyer, pour cet effet, à la diète qui se tenait alors à Augsbourg. Ceux-ci n'ayant pu convenir entre eux, l'empereur en chargea trois théologiens célèbres, qui rédigèrent vingt-six articles sur les points controversés entre les catholiques et les luthériens. Ces articles concernaient *l'état du premier homme avant et après sa chute, la rédemption des hommes par Jésus-Christ, la justification du pécheur, la charité et les bonnes œuvres, la confiance que l'on doit avoir que Dieu a pardonné les péchés; l'Eglise et ses vraies marques, sa puissance, son autorité, ses ministres, le pape et les évêques; les sacrements en général et en particulier, le sacrifice de la messe, la commémoration que l'on y fait des saints, leur intercession et leur invocation, la prière pour les morts et l'usage des sacrements.* On y tolérait le mariage des prêtres qui avaient renoncé au célibat et la communion sous les deux espèces partout où elle s'était établie.

Quoique les théologiens qui avaient dressé cette profession de foi assurassent l'empereur qu'elle était très-orthodoxe, le pape ne voulut jamais l'approuver, non-seulement parce que ce n'était point à l'empereur de prononcer sur les matières de foi, mais encore parce que la plupart des articles étaient énoncés en termes ambigus, aussi propres à favoriser l'erreur qu'à exprimer la vérité. Charles-Quint n'en persista pas moins à proposer l'*intérim*, et à le confirmer par une constitution impériale dans la diète d'Augsbourg, qui l'accepta. Mais plusieurs catholiques refusèrent de s'y soumettre, parce que ce règlement favorisait le luthéranisme ; ils le comparèrent à l'*Hénotique* de Zé-

non, à l'*Ecthèse* d'Héraclius, et au *Type* de Constant. *Voyez* ces mots. D'autres catholiques l'adoptèrent, et écrivirent pour le défendre.

L'*intérim* ne fut guère mieux reçu par les protestants. Bucer, Masculus, Osiander et d'autres, le rejetèrent sous prétexte qu'il *rétablissait la papauté*, que ces réformateurs croyaient avoir détruite; plusieurs écrivirent pour le réfuter. Mais comme l'empereur employait toute son autorité pour faire recevoir sa constitution, et qu'il mit au ban de l'empire les villes de Magdebourg et de Constance qui refusaient de s'y soumettre, les luthériens se divisèrent en *rigides* ou opposés à l'*intérim*, et en mitigés, qui prétendaient qu'il fallait se conformer aux volontés du souverain : on les nomma *intérimistes*; mais ceux-ci se réservaient le droit d'adopter ou de rejeter ce que bon leur semblait dans la constitution de l'empereur.

Ainsi l'*intérim* est une de ces pièces par lesquelles, en voulant ménager deux partis opposés, on parvient à les mécontenter tous deux, et souvent à les aigrir davantage. Tel fut le succès de celle dont nous parlons; elle ne remédia à rien, fit murmurer les catholiques et souleva les luthériens. C'est d'ailleurs une absurdité de vouloir apporter un tempérament et des palliatifs aux vérités qu'il a plu à Dieu de révéler, comme s'il dépendait de nous d'y ajouter ou d'en retrancher : on doit les professer et les croire telles qu'elles nous ont été transmises par Jésus-Christ et par les apôtres.

BERGIER.

INTERNATIONAL (tribunal d'arbitrage (*Théol. mixt. philos. polit. intern.*) — D'une part, nous lisons au livre de la Sagesse (I, 13 et 14) : « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se complaît pas dans la perdition des vivants, car il a créé toutes choses pour qu'elles fussent, et il a fait les nations de l'orbe terrestre guérissables. » *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum, creavit enim ut essent omnia et sanabiles fecit nationes orbis terrarum.*

D'autre part, nous lisons dans saint Paul cette proposition adressée sous forme de conseil aux premiers chrétiens : « Est-ce que vous n'avez pas entre vous quelques sages, d'entre les plus petits, que vous puissiez prendre pour arbitres de vos différends. »

En troisième lieu, il est d'un bon sens évident pour tout le monde que le plus grand mal social des nations, c'est la guerre.

En rapprochant ces trois vérités, nous trouvons comme déduction non moins évidente, qu'il doit exister et qu'il existe un moyen praticable pour les nations de se guérir du plus grand de leurs maux : il suffit de leur dire comme saint Paul le disait aux chrétiens : est-ce que vous ne pouvez pas établir entre vous quelques juges pour décider et régler vos différends, avec cette clause consentie entre vous : que celle qui refusera de se soumettre à la décision de ce tribunal y sera contrainte par une force insurmontable qui résultera de la coalition de toutes les autres?

Puisque les nations sont susceptibles de se guérir, sont *sanabiles*, elles peuvent aussi bien se guérir de la guerre que de leurs autres maladies ; et puisque saint Paul trouvait si simple le moyen des juges de paix qu'il indiquait à ses chrétiens pour faire cesser leurs querelles, ne devons-nous pas trouver le même moyen également simple pour faire cesser les querelles entre nations? C'est ce moyen même qui les guérira de ce mal de la guerre, quand elles voudront l'employer.

Ne disons donc pas qu'il est impossible de mettre fin aux discordes *internationales* ; une telle parole serait indigne d'un chrétien et d'un homme de foi; elle serait contraire à l'oracle de la sagesse; elle serait méprisante pour l'avis de saint Paul qui explique un moyen simple d'y mettre arrêt ; elle serait enfin contraire au sens commun qui montre, avec la plus grande évidence, le moyen comme très-applicable.

Nous savons qu'un tel moyen rencontrera beaucoup d'obstacles aussi longtemps que les querelles et ambitions *internationales* seront des

querelles et des ambitions dynastiques ; mais les dynasties ne sont pas les nations, et la vieille mode de les considérer comme représentant les nations est un autre mal, dont elles sont guérissables aussi bien que de leurs autres maux. Qu'elles renoncent aux dynasties, qu'elles prennent elles-mêmes, par des représentants, assez souvent renouvelés pour qu'ils soient de vrais représentants des intérêts du jour présent, le timon de leurs affaires, qu'elles substituent aux considérations des ambitions dynastiques, leurs propres intérêts à elles-mêmes ; qu'elles s'organisent en fédérations continentales, et même cosmopolistes; qu'elles établissent leurs limites, petites ou grandes, sur les convenances données par les montagnes, les fleuves qui les séparent, les langues qu'elles parlent, etc., en un mot sur les convenances naturelles de toute sorte; et il leur sera bien facile d'établir ensuite des justices de paix internationales dont les jugements auront pour sanction la coalition de toutes contre celle qui violerait sa parole et se montrerait récalcitrante.

Nous ne voyons en tout cela que quelque chose de très-simple, moins l'embarras des dynasties auxquelles, hélas! on ne renoncera pas en un jour. Que sont les ambitions de peuples? ces ambitions et rivalités ne leur viennent que de leurs chefs ; en tant que venant des peuples eux-mêmes, il n'y a d'ambitions que celles d'être libres dans leur culte, dans leurs industries, dans leur conscience, dans leurs réunions, dans leur choix des hommes auxquels ils confieront, pour quelque temps, la gestion de leurs affaires, dans tout ce qui peut constituer leur bien-être. Voilà à quoi se réduisent les ambitions et les rivalités des peuples. Quoi de plus facile à leur donner? il suffit de les laisser se développer tranquillement, le gouvernement, quel qu'il soit, se réduisant lui-même à une police qui maintienne l'ordre et qui garantisse le libre excercice des droits de tous contre les atteintes des mauvais à ces droits mêmes.

L'idée si éminemment chrétienne que nous venons de déduire de la révélation vraie et de la droite raison, lumières qui sont toujours d'accord, étant dans leur source une seule et même lumière, commence à se faire jour dans notre époque d'une manière plus sérieuse qu'elle ne le faisait déjà par l'abbé de Saint-Pierre; elle s'est montrée dans plusieurs congrès, qui ont même pris le nom de *congrès de la paix* ou d'autres noms équivalents, et jusques dans les parlements, cette année-même. C'est la plus grande gloire de notre temps, si fécond en hontes et en gloires nationales.

Voici comment M. Renouvier racontait dans sa *Critique philosophique* du 24 juillet 1873, un vote de la chambre des communes du 8 juillet de la même année, le premier en ce genre qui soit sorti d'un parlement.

« *Un grand vote de la chambre des communes.*

« Nos lecteurs peuvent se rappeler que, dans une réunion tenue en Angleterre par les amis de la paix, les avis se sont trouvés partagés sur la question de savoir par quelle voie il était le plus expédient de poursuivre les tentatives de pacification européenne : ou par la libre initiative et l'action de propagande des citoyens des divers États, et les études associées des jurisconsultes de bonne volonté, ou, dans une direction plus officielle, en poussant les gouvernements à ouvrir des négociations là où elles paraîtraient possibles. M. H. Richard, membre du parlement, était de cette dernière opinion, destinée selon toutes les apparences à ne conduire qu'à des résultats illusoires. Il se promettait un bon succès d'une proposition dont il avait saisi la chambre des communes. (Voyez le n° 8 de la *Critique philosophique*.)

« La proposition de l'honorable membre est venue à l'ordre du jour du mardi soir 8 juillet. Elle portait qu'il serait remis une adresse à la reine « pour prier Sa Majesté de charger son secrétaire pour les affaires étrangères de se mettre en communication avec les puissances étrangères, à l'effet de perfectionner le droit

des gens et d'établir un système général et permanent d'arbitrage *international* ». M. Gladstone a donné sa pleine approbation à l'*objet de cette motion*, mais il a demandé si l'on n'y tendrait pas plus utilement au moyen d'actes individuels, du genre de l'arbitrage de Genève, que par la présomptueuse entreprise de lier toutes les puissances ensemble. Le premier ministre pense encore aujourd'hui ce que lord Palmerston exprimait dans une occasion analogue : qu'il y a plus à attendre du progrès de l'opinion publique que d'aucune démarche de ce caractère ; et « il craint que l'opinion publique, sur le continent, ne soit pas mûre pour l'établissement d'un tribunal *international* ». La circonstance rappelée par M. Gladstone est relative à une proposition de la nature de celle de M. H. Richard, faite au parlement par Cobden en 1849, et rejetée après cette adhésion platonique et ce déni politique de lord Palmerston. Les deux premiers, à ces deux époques, ont également « reconnu la haute valeur de la proposition apportée par leurs honorables amis », et ils ont également prié « leurs honorables amis de renoncer à demander un vote à la chambre ». Ceux-ci, dans les deux cas, se sont refusés à la requête et ont exigé « la division », mais les résultats ont été bien différents. En 1849, la proposition de Cobden fut rejetée par une majorité de 97 voix ; en 1873, la prosition de M. Richard a été votée avec une majorité de 10 voix.

« Il ne faudrait pas s'exagérer l'importance de ce dernier vote. La motion des amis de la paix a passé par 98 voix contre 88, c'est-à-dire dans une chambre qui ne comptait pas le tiers de ses membres présents, une chambre de 650 députés, dans laquelle le ministère a coutume d'obtenir 70 voix de majorité. Il n'est pas moins vrai que c'est un fait nouveau, très-significatif et de grande valeur dans le monde, que la présence témoignée d'une manière éclatante, dans la chambre des communes, de cent membres attachés au principe de la paix générale et à l'espérance de la fédération européenne. Nous disons cent, et ce n'est pas pour faire le compte rond, mais bien parce que les deux *tellers* (l'auteur et le parrain de la proposition) M. Richard et sir W. Lawson ne comptent pas parmi les votants.

« L'irritation a été vive parmi les amis de la routine, pour ne pas dire de la guerre, ce qui serait sans doute injuste. Ils imputent à la négligence de M. Gladstone le succès d'une motion téméraire et scandaleuse, propre suivant eux à ridiculiser l'Angleterre dans le monde, à rien de plus. Ils demandent à quoi sert l'institution du *whip*, si l'on ne s'en sert pas au besoin pour empêcher qu'un grand peuple ne fasse rire à ses dépens tous les badauds de l'univers. Il s'agit, sous ce nom pittoresque et peu respectueux, de la fonction du député ministériel que le premier charge de se mettre aux trousses de ceux des membres du parlement qui pourraient faire faute à la majorité un jour donné, et compromettre la chose publique par leur absence de la chambre. Le *wihp* n'ayant pas donné, le 8 mars 1873, il est arrivé, c'est un grand journal anglais qui parle ainsi, « que la chambre des communes a voté une adresse à la reine pour la prier de donner des ordres à son secrétaire pour les affaires étrangères, en vue de commencer immédiatement le règne de la fraternité universelle ! Lord Granville est donc chargé d'adresser aux puissances des notes respirant *la paix et la bonne volonté envers les hommes.* »

M. Henri Richard fut l'ami et le disciple de Richard Cobden le grand promoteur des réformes humanitaires dans le genre de celle du libre échange ; le ministre Gladstone l'a appelé dans son discours presque approbatif, « l'homme sur les épaules duquel est tombé le manteau de Richard Cobden ». Nos lecteurs verront figurer, dans cet article, avec plaisir le passage suivant du discours par lequel il obtint le vote de la chambre des communes dont il vient d'être question.

« Je ne crois pas, pour ma part, que l'honneur d'une nation chrétienne

consiste à se faire remarquer entre les autres par les sanguinaires exploits de la violence. Non, l'honneur de l'Angleterre, à mon avis, consiste en ceci: qu'elle a été et qu'elle est restée la terre natale et l'inviolable asile de l'indépendance ; qu'elle s'est montrée capable d'enseigner aux autres nations, par son exemple, comment on concilie dans la vie politique l'ordre et la liberté; qu'elle est la mère de libres communautés, qui ont porté sur tous les points du globe ses institutions et ses idées ; qu'elle a été la première à briser les fers des esclaves, et à émanciper les opprimés ; et qu'elle ne cesse enfin d'étendre énergiquement sa forte main pour répandre parmi toutes les nations, jusqu'aux dernières extrémités de la terre, les bénédictions de la civilisation et du christianisme. *(Longues et bruyantes acclamations.)* Voilà les mérites qui, dans mon opinion, sont l'honneur de l'Angleterre. Et ce sera pour elle, s'il est possible, un plus grand honneur encore, un honneur éclatant entre tous, un honneur qui fera d'elle la reine bénie des nations, de devenir l'introductrice de la paix dans le monde ; de poser devant ce siècle la première pierre des solides et éternelles assises de la paix de l'avenir, et de réaliser ainsi, en quelque sorte, la magnifique vision de notre poëte lauréat :

« Alors l'appel guerrier du tambour ne se fera plus entendre, et le drapeau sanglant ne sera plus déployé. Alors s'ouvrira le parlement de l'humanité, couronnement de la grande famille du monde. Alors, le sens commun, devenu commun, tiendra en respect les frémissements impuissants du royaume des méchants, et la terre souriante, bercera en paix sur son sein fécond, ses enfants unis dans la sainte harmonie de la loi universelle. »

Ce vote fut suivi des conséquences parlementaires qu'il provoquait. Une adresse fut envoyée à la reine dans le sens indiqué, et la reine fit une réponse dans le même sens, dont il fut donné lecture à la chambre des communes dans la séance du 17 juillet 1873. La *Critique philosophique* en rendait compte dans son nº du 11 septembre ainsi qu'il suit :

« La proposition de M. H. Richard est quelque chose de plus aujourd'hui qu'une simple proposition, et que le vœu formulé de cent hommes de cœur, membres de la chambre des communes. C'est une adresse présentée par ordre de cette chambre à la reine, et à laquelle la reine a fait répondre qu'elle était disposée comme toujours à favoriser de ses conseils et de son exemple la pratique de l'arbitrage international et l'établissement de règles internationales, et qu'elle saisirait, eu égard au temps et aux circonstances, toutes les occasions qui permettraient d'attendre un succès de ses démarches (séance du 17 juillet). En dépit de quelques rires qui ont accompagné les vifs et nombreux applaudissements dont cette réponse a été saluée (le rire n'a jamais fait grâce aux réalités du lendemain, utopies du présent), nous ne voyons pas seulement dans ce fait un *signe*, mais une promesse des temps. Son étrangeté historique est une partie de sa valeur historique. Le jour où une grande puissance continentale témoignerait les mêmes dispositions que témoigne l'Angleterre, et pourquoi pas? on aurait fait un grand pas hors de la théorie vers la pratique. Les deux nations dont les chefs autorisés tiendraient chacun de leur côté, parlant à leurs peuples et au nom de leurs peuples, le langage que tient la reine d'Angleterre, seraient évidemment mises en demeure de *faire quelque chose.* »

Le même revue donnait, dans le même numéro, les nouvelles suivantes du mouvement cosmopolite pour l'établissement de juges de paix internationaux :

« En Amérique, à la suite d'une conférence tenue chez le célèbre jurisconsulte Dudley Field, il a été nommé un comité de cinq membres, lequel a pris le titre de *Comité du Code international*, et s'est chargé de convoquer une commission de jurisconsultes des différentes nations, à l'effet de préparer les bases du code

et de la juridiction du droit des gens.

« La première intention des éminents Américains avait été d'offrir aux jurisconsultes convoqués l'hospitalité de leur pays. Ils se sont décidés, pour des raisons faciles à comprendre, à choisir une ville européenne pour siége du congrès, en persistant à se charger des frais de déplacement des personnes. Cette ville serait Bruxelles, sauf nouvel incident.

« Un grand festival de femmes en faveur de la paix, organisé par madame Julia Howe, a eu lieu à Philadelphie au mois de mars dernier. Un appel a été fait, dans cette occasion, à une intervention active des femmes pour la pacification du monde. On a engagé les instituteurs et les mères à éloigner de l'éducation de l'enfance tout ce qui tend à entretenir les prestiges de la gloire et des honneurs militaires.

« En Angleterre, on connaît l'activité de la *Peace Society*, et le succès tout récent de la proposition de M. Henry Richard, secrétaire de cette société

« Une ligue générale *néerlandaise de la paix* marche sur les traces des sociétés de Londres et de Paris. Elle a pour président un membre de la deuxième chambre des États généraux, M. D. van Eck.

« En Belgique, il se produit un mouvement séparé. M. Rolin Jacquemins qui en est le promoteur, et qui dirige la *Revue de Droit international de Gand*, sollicite le concours des principaux jurisconsultes des autres nations pour constituer un institut permanent de droit international qui travaillerait aux formules de ce droit, avec sa *Revue* pour organe.

« La *Ligue de la Paix et de la liberté* qui a tenu les congrès de Genève, Berne, Lausanne, Bâle et Lugano, renonce pour cette année aux réunions tumultueuses et convoque à Genève pour les 7, 8 et 9 septembre prochain une réunion privée de jurisconsultes et de publicistes à l'effet de discuter les propositions suivantes :

« 1° Rechercher les moyens pratiques les plus propres à introduire immédiatement entre les peuples l'usage de l'arbitrage, spécialement tracer les règles de la procédure à suivre en cette matière;

» 2° Déterminer les principes fondamentaux du droit international moderne ;

» 3° Faire l'historique du principe fédératif; en déduire les applications possibles en l'état actuel de l'Europe en tenant compte des conditions ethnographiques et autres.

« M. Charles Lucas a continué ses communications à l'*Académie des sciences morales et politiques* au sujet de l'arbitrage international. »

M. Henry Richard ne s'est pas contenté de lancer le mouvement dans sa patrie; jugeant qu'il était utile de préparer également, ne serait-ce que de bien loin, les autres nations, il a entrepris, depuis sa réussite inattendue à la chambre des communes anglaises, un pélerinage européen, pour prêcher sa croisade de la paix universelle, et déjà le parlement italien, dans sa séance du 24 novembre 1873, a adopté à *l'unanimité* la motion suivante du député Mancini, qui, quoique introduisant cette restriction: *dans les matières qui en sont susceptibles*, ne laisse pas d'être dans son acceptation par une assemblée nationale tout entière, une grande révélation sur les dispositions présentes de l'esprit humain :

« La chambre exprime le vœu : 1° que le gouvernement du roi, dans ses relations avec l'étranger, s'emploie à rendre l'arbitrage un moyen accepté et fréquent de résoudre, selon la justice, les différends internationaux dans les matières qui en sont susceptibles; 2° qu'il propose d'introduire dans la stipulation des traités, quand les circonstances le permettront, la clause de déférer à des arbitres les questions qui pourraient surgir dans l'interprétation et l'exécution de ces traités; et 3° qu'il veuille persévérer dans l'excellente initiative, qu'il a assumée depuis plusieurs années, de provoquer des conventions entre les nations civilisées pour rendre uniformes et obli-

gatoires, dans l'intérêt des divers peuples, les règles essentielles du droit international privé. »

Enfin, M. Henry Richard, en revenant de son pélerinage européen, a passé par la France, et a poursuivi sa mission chez le peuple de l'initiative ; un bouquet lui a été offert par la Société des Amis de la paix ; M. Frédéric Passy a raconté dans un discours comment M. Richard est devenu le successeur de Cobden, les grandes idées qu'il en a reçues, comment il consacre sa vie à les répandre ; et M. Richard a répondu par un discours que nous citerons tout entier pour clore cet article de politique chrétienne *internationale* :

« Mon premier devoir, — devoir doux à remplir, — est de vous exprimer ma sincère gratitude, à vous, messieurs, qui m'avez fait l'honneur d'accepter l'invitation adressée par la Société des Amis de la paix pour me rencontrer en cette occasion.

« Je ne suppose pas que votre présence ici implique nécessairement une entière approbation de la part de tous pour les vues auxquelles je suis attaché et que je m'efforce de défendre. Quelques-uns de vous peut-être sont venus, plutôt mus par la curiosité, pour voir l'excentrique enthousiaste qui vient de traverser l'Europe, dans l'espérance vaine, à ce qu'ils peuvent croire, de faire avancer les intérêts de la paix dans cet âge de guerre et d'armements belliqueux. Quoi qu'il en soit, je m'estime heureux d'avoir cette occasion d'adresser quelques mots aux hommes distingués qui m'écoutent, sur un sujet qui est bien cher à mon cœur et auquel j'ai consacré une si grande partie de ma vie.

« Si l'on me demande quel est l'objet que nous cherchons à atteindre, moi, et ceux avec qui j'ai l'honneur d'être associé, je puis faire à cette question une réponse brève et très-simple. Nous cherchons par toutes les voies pacifiques et légitimes à amener une entente des gouvernements du monde civilisé en vue d'établir d'une manière permanente quelque moyen grâce auquel les différends qui s'élèvent entre les nations puissent être apaisés par un appel à la raison et à la justice, cessent d'être tranchés par le jugement aveugle et brutal de l'épée. En d'autres termes, notre ardent désir est que, dans les relations des États, le règne de la loi puisse enfin prévaloir et remplacer celui de la violence.

« Y a-t-il dans cette idée quelque chose d'essentiellement absurde ou irrationnel? Il me semble à moi, au contraire, que c'est la plus simple prescription du sens commun. Nous demandons purement et simplement aux nations de faire, comme être collectifs, ce que précisement elles exigent de leurs membres dans les relations d'individus à individus, c'est-à-dire de se soumettre à la juridiction d'une loi commune. Je vous prie messieurs, de considérer ce qui arriverait dans une société civile s'il n'y avait pas de lois bien définies et revêtues d'autorité ; s'il n'y avait pas de cours de justice ; si des précautions n'avaient été prises au préalable pour terminer les disputes qui peuvent surgir dans toutes les communautés d'hommes, si chaque individu, abandonné à lui-même, devait défendre lui seul ses propres droits et redresser lui seul, par la force de son bras, les injures dont il est victime ! Ne sentons-nous pas qu'en un tel état de choses la société serait plongée dans la barbarie? Eh bien, nous soutenons que, au point de vue *international*, l'Europe est encore dans un état de barbarie, et que c'est une des obligations impératives de notre âge de faire effort pour la tirer de cet état de barbarie et l'élever à quelque chose comme la civilisation (*to make it emerge out of barbarism into somet-hing like civilisation.*)

« Nous ne supposons pas que cela puisse être fait en un jour. Nous ne disons pas qu'un code complet de législation *internationale* et un système parfait de justice *internationale* puissent être établis d'un seul coup. Mais nous disons que c'est le devoir des amis de la paix de travailler incessamment dans cette direction, heureux et enchantés s'ils peuvent réussir à faire seulement quelques pas

vers un but si grand et si noble. Mon honorable ami, M. Passy, dans son discours éloquent et trop élogieux pour moi, a fait allusion à la motion que j'ai introduite à la chambre des communes au mois de juillet dernier, et par laquelle Sa Majesté la reine était priée de charger son ministre des affaires extérieures d'entrer en communication avec les autres gouvernements en vue d'apporter des améliorations aux lois *internationales*, et d'établir un système permanent et général d'arbitrage *international*. Je fus assez heureux pour faire adopter cette motion à une majorité de dix voix. Mais ce vote n'est pas le résultat de mes seuls efforts individuels; car, pendant deux ans, nous avions été engagés dans une campagne préliminaire d'agitation à travers le pays de manière à amener un mouvement général de l'opinion publique en faveur de la mesure qu'il s'agissait de présenter au parlement. Je sentis, néanmoins, après mon succès parlementaire, que la question était avant tout *internationale* , et qu'il était nécessaire d'amener les autres nations à coopérer avec nous pour l'objet que nous avions en vue.

« M. Passy n'a fait que rendre justice à M. Gladstone en disant que, tout en combattant la motion pour la forme, il est au fond d'accord avec nous sur le principe. Je crois, en effet, qu'il n'y a pas d'homme d'état en Europe plus dévoué que M. Gladstone à la cause de la paix. Même dans l'occasion dont il s'agit, il parla réellement plutôt en faveur de ma motion que dans un sens contraire. Sa principale objetion était fondée sur l'état de l'opinion publique européenne. Il doutait que l'opinion en Europe fût assez favorable à l'idée d'arbitrage pour qu'on pùt supposer que cette idée y serait généralement acceptée.

« Ce doute du premier ministre fut une des causes qui me décidèrent à entreprendre une sorte de pélerinage de paix (*pilgrimage of peace*) en Europe, pour me mettre en communication avec les principaux membres des législatures européennes et d'autres hommes d'intelligence et d'influence et pour m'assurer jusqu'à quel point ils étaient disposés à soutenir mon idée de l'arbitrage *international*. Je visitai la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, et l'Italie, et je suis ici maintenant, messieurs, pour vous dire le résultat de de ces voyages. Le résultat est celui-ci : partout j'ai été reçu avec plus que de la bienveillance, avec ce que je puis appeler uue cordialité réelle, et, en plusieurs endroits même, avec enthousiasme. Cet accueil était dû, non à ma renommée personnelle ou à mes mérites, car il y a six mois mon nom était probablement inconnu à plusieurs, au plus grand nombre de ceux qui alors me serraient la main avec tant de chaleur. Cet accueil donc était dû entièrement à la sympathie qu'inspire la cause dont j'étais l'humble représentant. J'en ai vu et entendu assez pour être fondé à dire que partout en Europe s'élève dans le cœur des nations une protestation puissante et indignée contre l'ancienne méthode insensée (*the old insane method*) de terminer les disputes des États par un système gigantesque de meurtres réciproque (*a gigantic system of mutual murder*), et le désir de voir adopter d'autres moyens plus en rapport avec la raison, la justice et l'humanité.

« Déjà, comme vous le savez, la question de l'arbitrage a été portée devant le parlement italien, et j'ai eu le plaisir d'assister à la séance et de voir, après l'éloquent discours de M. Mancini, tous les membres de la chambre des députés se lever, comme d'un seul cœur, pour accepter sa motion. En Belgique, M. Couvreur, et en Hollande, M. Van Eck se sont engagés à présenter de semblables résolutions. En Autriche et en Hongrie également j'ai lieu d'espérer qu'on entrera dans la même voie.

« A Pesth, j'ai eu l'honneur d'une entrevue avec M. Deak qui occupe, vous le savez, une position spéciale en Hongrie. Sans être en fonction, il exerce une plus grande influence que tous les membres du gouvernement réunis. Il m'a assuré que sa sympathie entière et cordiale était acquise à mes vues pour des raisons non-seulement

d'humanité, mais encore d'économie financière. Il m'a dit que l'adoption d'un système différent de celui qui existe devenait aujourd'hui une affaire d'urgente nécessité pour les nations, et il s'est servi de cette heureuse comparaison : — « Les nations arrivent aujourd'hui à une situation fort semblable à celle des guerriers individuels au moyen âge, lesquels ajoutaient constamment à la force et au poids de leur armure défensive, si bien qu'ils devenaient incapables de se mouvoir et succombaient sous le fardeau. » Il m'exprima son espérance, qu'après la discussion sur les finances qui devait occuper en premier lieu l'attention du parlement hongrois, une motion en faveur de l'arbitrage serait présentée à laquelle il donnerait certainement son appui zélé.

« J'ai reçu avis d'Amérique que mon ami distingué, M. Charles Sumner, a exprimé l'intention de soumettre la même question au congrès des États-Unis.

« Mais, messieurs, nous ne pouvons, sans l'assistance de la France, faire de progrès dans cette propagande de paix. La Providence a placé votre pays dans une position où il peut exercer une action considérable pour le bien ou le mal sur les destinées de l'Europe et du monde. Jamais je n'ai été plus vivement frappé de ce fait que durant mon récent voyage sur le continent. Partout l'influence dominante de vos lois, de votre langage, de votre littérature, témoigne des conquêtes morales que la France a faites en Europe, et qui sont infiniment plus nobles et plus durables que les conquêtes militaires. Mais à la possession de cette grande influence se trouve liée une lourde et solennelle responsabilité qui vous incombe, celle d'en bien user. L'avenir de l'Europe dépendra beaucoup du parti que prendra la France, de la question de savoir si la France emploiera ses grandes facultés à prêcher un évangile d'amour ou de haine, de paix ou de guerre. Messieurs, c'est avec respect, mais avec instance, que j'ose ce soir, au milieu de vous, invoquer l'aide de la France dans ce grand apostolat d'humanité. Sans vous, nous ne pouvons réussir. Mais, avec vous, il nous est permis de compter sur un glorieux et rapide succès; en le rendant possible, vous acquerrez des titres à la reconnaissance du monde par un service d'une importance incalculable.

« On nous accuse souvent d'être des hommes à imagination ardente et exaltée, épris d'une utopie, et ignorants des difficultés pratiques qui s'opposent à l'accomplissement de nos désirs. Soit. Pour ma part, je vous avoue franchement, messieurs, que je ne rougis pas beaucoup d'être traité d'utopiste (*of being branded as an utopist*, mot à mot *d'être marqué comme utopiste*); car je crois, avec votre illustre poëte Lamartine, que l'utopie n'est très-souvent que la vérité vue de loin. J'ai, toute ma vie, été associé avec des hommes qui ont lutté, non sans succès, pour convertir des utopies en réalités. La liberté religieuse était une de ces utopies. Je puis me rappeler le temps où, en Angleterre, les catholiques romains et les protestants non conformistes étaient privés des plus simples droits du citoyen, où ils ne pouvaient ni siéger au Parlement, ni faire partie d'aucun corps municipal, ni être admis dans les grandes Universités nationales pour jouir des avantages d'une éducation supérieure. Mais il y eut des hommes qui se levèrent pour demander une complète égalité devant la loi entre les hommes de toutes les religions. Cela fut d'abord regardé comme une utopie, mais j'ai assez vécu pour voir que l'utopie dans mon pays devient très-vite une réalité. Dans mes jeunes années, j'ai eu l'honneur d'être associé avec des hommes ardents et dévoués, qui proclamaient cette vérité, que l'homme n'a aucun droit de propriété sur son semblable, et que, par conséquent, l'esclavage devrait être aboli de dessus la face de la terre. Cela fut dénoncé comme une utopie, même comme une très-dangereuse utopie. Mais, grâce à Dieu, j'ai assez vécu pour voir cette utopie devenir une réalité, pour voir les derniers vestiges de l'esclavage balayés de tous

les domaines de l'empire britannique, pour voir la grande république de l'ouest se lever et, dans un gigantesque effort, effacer cette souillure de son écusson national. Plus récemment encore, le libre échange était regardé comme une utopie, à ce point que, lorsqu'une députation de la ligue contre les lois des céréales vint trouver lord Melbourne, alors premier ministre d'Angleterre, pour lui demander le rappel immédiat et complet de ces lois, il répondit ces mots : « Comment! messieurs, vous devez être fous, la chose est impossible! » Et ici encore, dans l'espace de sept ans, la folie devint réalité, et les lois des céréales furent rayées du code de l'Angleterre.

« Je ne puis accepter l'accusation d'être insensible aux difficultés que nous avons à rencontrer dans notre chemin. Je n'ai pas été engagé dans cette lutte pendant vingt-cinq ans sans m'être avisé des obstacles qui nous environnent. Je les connais bien; je reconnais qu'ils sont grands, qu'ils sont énormes, qu'ils sont presque insurmontables. Je sais que le système militaire a ses racines profondément enfoncées dans le sol de l'Europe, et même, je puis le dire, dans le cœur de l'homme. L'histoire l'a consacré par la tradition du passé. La poésie, la peinture et le roman se sont réunis pour l'entourer d'une brillante auréole de fausse gloire. Il y a de nombreuses et puissantes classes dont les intérêts sont étroitement liés à son maintien; et la force de la passion humaine surtout lui apporte un puissant et dangereux secours.

« Mais, d'autre part, messieurs, j'ose penser qu'il y a aussi de grandes forces de notre côté. La raison est de notre côté, car la guerre offense la raison. La justice est de notre côté, car la guerre outrage la justice. L'humanité est de notre côté, car la guerre opprime et désole l'humanité. La civilisation est de notre côté, car la guerre fait reculer la civilisation vers la barbarie. Le commerce est de notre côté, car la guerre apporte le trouble et la perturbation dans le commerce. L'industrie est de notre côté, car la guerre paralyse l'industrie, et les millions de travailleurs, dans toutes les contrées de l'Europe, commencent à comprendre que, quels que soient ceux qui profitent de la guerre, elle ne peut être pour eux qu'une source de souffrances et de misères. Mais, par-dessus tout, la religion est de notre côté. Oui, messieurs, je dis, avec respect et en même temps avec la plus profonde conviction de mon cœur, que Dieu, le père commun, qui a fait d'un même sang toutes les nations pour habiter sur la surface de la terre, je dis que Dieu est de notre côté. Et avec ces assurances, nous sommes quelques-uns, déterminés à persévérer dans cette cause jusqu'à notre dernier soupir, et, si nous échouons, nous avons cette consolation de penser qu'il y a des entreprises, et c'en est une, dans lesquelles il est plus glorieux et plus honorable d'échouer, qu'il le serait, dans la plupart des autres, d'atteindre le plus triomphant succès. »

Léguons à l'avenir des peuples ces grandes aspirations, auxquelles la théologie chrétienne ne peut être que sympathique; les peuples finiront peut-être par y prendre goût et par établir organiquement, en cette vie, un premier règne du christianisme, qui facilitera, pour les individus, la voie qui mène à l'autre, en les préservant de ces mêlées monstrueuses dans lesquelles la fraternité se limite à une patrie, la perfidie et le mensonge deviennent de l'habileté, la cruauté une vertu, l'assassinat un devoir.

Le Noir.

INTERPRÉTATION, explication. Le concile de Trente, sess. 4, défend d'interpréter l'Écriture sainte dans un sens contraire au sentiment unanime des saints Pères et à laquelle il appartient de juger du vrai sens des livres saints. La même règle avait déjà été établie par le cinquième concile général, en 553. Elle est fondée sur ce qu'a dit saint Pierre, *Epist.*, 2, c.1, ℣ 20, qu'aucune prophetie de l'Écriture ne doit être expliquée par une *interprétation* particulière.

Une longue expérience a prouvé

qu'il n'est aucnn livre duquel il soit plus dangereux et plus aisé d'abuser. On sait à quelles visions se sont livrés les écrivains téméraires qui se sont crus assez habiles pour entendre l'Ecriture sainte sans avoir besoin de guide, et qui ont pris pour des inspirations divines les égarements de leur propre esprit.

Cependant les protestants veulent que la raison ou la lumière naturelle de chaque particulier soit le juge et l'*interprète* souverain de l'Ecriture sainte, et dans ce système nous ne voyons pas en quoi ce livre l'emporte sur tous les autres, et quel degré d'autorité on lui attribue. Plusieurs protestants, à la vérité, ont beaucoup d'égards aux décisions des synodes; mais qui a donné à ces synodes le privilége de mieux entendre l'Ecriture sainte que les pasteurs de l'Eglise catholique ? D'autres, comme les anglicans, pensent que l'autorité de l'Eglise primitive a beaucoup de poids, et nous demandons à quelle époque précise l'Eglise a cessé d'être *primitive* et a perdu son autorité, Quelques-uns enfin disent que c'est le Saint-Esprit qui interprète l'Ecriture sainte à chaque fidèle au fond du cœur ; il ne reste plus qu'à nous donner des signes certains pour distinguer l'inspiration du Saint-Esprit d'avec les visions d'un cerveau mal organisé. On voit d'abord à quel fanatisme ce système peut donner lieu.

Il est absurde de penser que des livres, dont plusieurs sont écrits depuis trois mille cinq cents ans, dans une langue morte depuis vingt siècles, dans un style très-différent de celui de nos langues modernes, pour des peuples qui avaient des mœurs très-peu analogues aux nôtres, sont à la portée des lecteurs les plus ignorants. Il l'est de prétendre que des écrits qui traitent souvent de matières très-supérieures à l'intelligence humaine, qui ont été, dans tous les siècles, une occasion de disputes et d'erreurs, peuvent être lus sans danger, et peuvent être entendus par les simples fidèles. Il l'est enfin de soutenir que des versions, faites par des docteurs qui avaient chacun leurs opinions particulières, sont pour le peuple un guide plus sûr et plus fidèle que l'enseignement public et uniforme de l'Eglise universelle. *Voyez* ECRITURE SAINTE, § 4.

D'habiles critiques ont donné des règles pour faciliter l'intelligence des livres saints ; mais quelque sages que soient ces règles, leur application peut toujours être fautive; elle ne peut nous donner le degré de certitude nécessaire pour fonder une croyance ferme, et telle qu'il la faut pour être un acte de foi divine. L'expérience prouve que les moyens les plus efficaces pour découvrir le vrai sens de l'Ecriture sainte sont l'habitude constante de lire ce Livre divin, la prière, la défiance de nos propres lumières, une docilité parfaite à l'enseignement de l'Eglise. Si Jésus-Christ nous avait donné l'Ecriture pour règle de notre foi, sans le secours d'un interprète infaillible chargé de nous l'expliquer, il aurait été le plus imprudent de tous les législateurs.

On dira que, malgré la précaution que nous supposons qu'il a prise, il n'y a pas moins eu de disputes, d'erreurs, d'hérésies dans tous les siècles, Mais ce désordre est venu de ce que l'on n'a pas voulu se soumettre à l'autorité qu'il avait établie, et suivre la marche qu'il avait prescrite. Lorsqu'un médecin a indiqué le remède spécifique pour prévenir une maladie, peut-on lui attribuer l'opiniâtreté de ceux qui ne veulent pas s'en servir (1) ? BERGIER.

INTERPRÈTE, celui qui fait entendre les sentiments, les paroles, les écrits d'un autre. On donne principalement ce nom à ceux qui expliquent l'Ecriture sainte ou qui la traduisent dans une autre langue.

Au mot COMMENTATEURS, nous avons déjà fait quelques remarques sur la contradiction sensible qui règne entre les principes des protestants et leur conduite. D'un côté, ils soutiennent que tout fidèle est capable d'entendre assez clairement l'Ecriture sainte pour fonder et diriger sa croyance ; de l'autre, personne n'a insisté plus fortement qu'eux sur la

(1) Voyez l'art. EGLISE. GOUSSET.

nécessité de donner des règles, des méthodes, des facilités, pour parvenir à l'intelligence de ce Livre divin ; personne n'a mieux fait sentir le besoin d'une *interprétation*.

Ils le prouvent savamment, parce qu'il y a dans la Bible beaucoup de choses qui paraissent inintelligibles au premier coup d'œil; parce que les mystères que Dieu nous y révèle exigent de la part de l'homme la plus profonde méditation ; parce qu'il y est question du salut éternel, qui est la plus importante de toutes les affaires ; parce que l'esprit de l'homme est naturellement très-négligent et peu pénétrant dans ces sortes de matières; parce que les hérétiques et les mécréants mettent un art infini à détourner et à corrompre le sens des livres sacrés, etc.

Conséquemment ils font sentir la nécessité de savoir les langues, de posséder les règles de la grammaire et de la logique, de connaître les différentes parties de l'Ecriture sainte, de consulter les dictionnaires et les concordances, de comparer les passages afin d'expliquer ceux qui sont obscurs par ceux qui sont clairs, de faire attention aux temps, aux lieux, aux personnes, au sujet dont il s'agit, au but, aux motifs, à la manière de l'écrivain, etc. Si tout cela est possible au commun des fidèles, il faut qu'ils aient reçu, en naissant, la science infuse. La plus longue vie suffit à peine pour acquérir toutes ces connaissances. *Voyez* Glassius *Philolog. sacra*, lib. 2, 2. part., p. 493 et suiv.

Mais enfin, dira-t-on, ces *interprètes* charitables ont pris sur eux tout le poids du travail, et les simples fidèles peuvent en recueillir le fruit sans peine et sans effort. Cela serait bon, si ces graves auteurs avaient imprimé à leurs commentaires le sceau de l'infaillibilité, si au moins tous s'accordaient; mais, avec les mêmes règles et en suivant la même méthode, un *interprète* luthérien donne tel sens à tel passage, pendant qu'un commentateur calviniste ou socinien y en trouve un autre.

Vainement on répliquera que leurs disputes ne regardent que des articles peu importants, elles concernent la divinité de Jésus-Christ, le péché originel, la rédemption, la pérsence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et ces dogmes tiennent de près ou de loin à tout l'édifice du christianisme.

Qui est d'ailleurs, chez les protestants, le simple fidèle qui a la capacité et le courage de lire ces volumes énormes de remarques et de discussions? On lui met à la main l'Ecriture sainte traduite dans sa langue, et il faut qu'il commence par faire un acte de foi sur la fidélité de la version et sur la probité du traducteur. Sur quoi peut donc appuyer sa foi l'ignorant qui ne sait pas lire?

Cependant ces mêmes critiques ne cessent d'invectiver contre les catholiques, parce que ceux-ci soutiennent que l'Ecriture sainte ne suffit pas seule pour fixer notre croyance, qu'il faut au peuple une règle qui soit plus à sa portée, un *interprète* aux leçons duquel il puisse ajouter foi comme à la parole de Dieu même. En rejetant l'interprétation de l'Eglise, un protestant ne rougit point de mettre sa propre interprétation à la place. *Voy.* Ecriture sainte, § 4, Commentateurs, Sens de l'Ecriture, Version, etc.

On donnait aussi autrefois le nom d'*interprètes* à des clercs chargés de traduire en langue vulgaire les leçons de l'Ecriture sainte et les homélies ou sermons des évêques. Cela était nécessaire dans les Eglises où le peuple parlait plusieurs langues. Ainsi, dans celles de la Palestine, les uns parlaient grec, les autres syriaque. En Egypte, le grec et le cophte étaient en usage; en Afrique, on se servait du latin et de la langue punique. Bingham, qui a voulu conclure de là que l'Eglise romaine a tort de ne pas célébrer l'office divin en langue vulgaire, a oublié que dans les Eglises dont nous parlons la liturgie ne se célébrait que dans une seule langue, en syriaque dans les Eglises de Syrie, en grec dans toute l'Egypte, en latin dans toute l'Afrique : le peuple y était donc dans le même cas que chez nous. *Orig. ecclés.*, l. 3, c. 13, § 4. *Voyez* Langue, Liturgie. Bergier.

INTESTINS. (*Théol. mixt. scien. physiol. et anat.*) — *V.* Chyle (absorption du).

INTOLÉRANCE. Si à ce terme l'on ajoute celui de *persécution*, il n'en est aucun autre duquel on ait plus souvent abusé dans notre siècle, ou qui ait donné lieu à un plus grand nombre de sophismes et de contradictions.

La plupart de ceux qui ont déclamé contre l'*intolérance* disent que c'est une passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur, à exercer toutes sortes de violences contre ceux qui ont sur Dieu et sur son culte une façon de penser différente de la nôtre. Pour justifier cette définition, ils auraient dû citer au moins un exemple de gens persécutés précisément parce qu'ils avaient des sentiments particuliers sur Dieu et sur son culte, sans avoir péché d'ailleurs en aucune manière contre les lois. Nous en connaissons un, c'est celui des premiers chrétiens; ils furent poursuivis, tourmentés et mis à mort uniquement pour leur religion, parce qu'ils ne voulaient pas adorer les dieux païens, sans avoir commis d'ailleurs aucun crime. *Voyez* Martyrs, Persécuteurs. On ne peut pas en alléguer d'autres.

Plusieurs de ces dissertateurs avouent qu'aucune loi, aucune maxime du christianisme, n'autorise à haïr ni à persécuter les mécréants; que Jésus-Christ a recommandé à ses disciples la patience et non la persécution, la douceur et non la haine, la voie d'instruction et de persuasion et non la violence. En effet, lorsqu'il donna la mission à ses apôtres et qu'il leur annonça ce qu'ils auraient à souffrir, il leur dit : « Lorsqu'on » vous persécutera dans une ville, » fuyez dans une autre. » *Matth.*, c. 10, ℣ 23. Les habitants d'une ville de Samarie lui refusèrent le couvert; ses disciples indignés voulurent faire tomber sur eux le feu du ciel : « Vous » ne savez pas quel esprit vous anime, » leur répondit ce divin Maître ; le » Fils de l'homme n'est point venu » pour perdre les âmes, mais pour » les sauver. » *Luc.*, c. 9, ℣ 55. Jamais il n'a fait usage de son pouvoir pour punir ceux qui lui résistaient. En prédisant aux Juifs qu'ils persécuteront ses disciples, il les menace de la colère du ciel; il leur annonce le châtiment mais il n'y contribue point. *Matt.*, c. 23, ℣ 34 et 36.

Les apôtres ont exactement suivi ses leçons et ses exemples. Saint Paul avait été persécuteur avant sa conversion ; pendant son apostolat il fut un modèle de patience : « Nous som- » mes, dit-il, persécutés, maudits, » maltraités, et nous le souffrons. » I. *Cor.*, cap. 4, ℣ 11 ; II. *Cor.*, cap. 4, ℣ 8. Il bénit Dieu de la patience avec laquelle les fidèles souffrent persécution pour leur foi. II. *Thess.*, c. 1, ℣ 4. Il leur dit : « Si quelqu'un ne se » conforme point à ce que nous écri- » vons, remarquez-le; ne vous asso- » ciez point avec lui ; afin qu'il rou- » gisse de sa faute; ne le regardez » point comme un ennemi, mais re- » prenez-le comme un frère. » *Ibid.*, c. 3, ℣ 14. « Si quelqu'un vous prê- » che un autre Evangile que celui » que vous avez reçu, fût-ce un ange » du ciel, qu'il soit anathème, » c'est-à-dire retranché de la société des fidèles. *Galat.*, c. 1, ℣ 9. Mais l'apôtre, informé d'une conjuration que les Juifs avaient formée contre sa vie, se crut en droit d'en faire avertir uu officier romain et d'en appeler à César, pour se mettre à couvert de leur fureur. *Act.*, cap. 23, ℣ 12; cap. 25, ℣ 11.

De cette doctrine de l'Evangile peut-on conclure qu'il n'est pas permis aux princes de protéger la religion par des lois, d'en punir les infracteurs, surtout lorsqu'ils sont turbulents, séditieux, perturbateurs du repos public?

Les apologistes du christianisme, les Pères de l'Eglise se sont plaints de l'injustice des princes païens qui voulaient forcer les chrétiens d'adorer les dieux de l'empire ; ils ont posé pour principe que c'est une impiété d'ôter aux hommes la liberté en matière de religion, que la religion doit être embrassée volontairement et non par force, etc. Mais ont-ils soutenu qu'il devait être permis aux chrétiens d'aller déclamer en public contre la

religion dominante, de troubler les païens dans leur culte, de les insulter et de les calomnier, de répandre des libelles diffamatoires contre les prêtres, etc.? Ils ont présenté aux empereurs et aux magistrats des requêtes et des apologies; ils ont prouvé la vérité du christianisme et la fausseté du paganisme, sans manquer au respect dû aux puissances légitimes, sans montrer de la passion ni de la haine contre leurs ennemis.

Plusieurs prédicateurs modernes de la tolérance ont rassemblé et cité les passages des Pères; mais ils prétendent que les Pères ont contredit leur propre doctrine dans la suite, en approuvant les lois que les empereurs chrétiens avaient portées contre les païens et contre les hérétiques. Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères*, chap. 12, § 40, etc.

Où est donc la contradiction? Les lois des empereurs païens étaient portées contre des chrétiens paisibles, soumis, fidèles à toutes les institutions civiles, qui n'avaient d'autre crime que de s'abstenir de tout acte d'idolâtrie; les Pères en prouvèrent l'injustice. Celles des empereurs chrétiens statuaient des peines contre les sacrifices sanglants, contre la magie, contre les crimes inséparables de l'idolâtrie, contre des hérétiques séditieux et furieux qui s'emparaient des églises, dépouillaient, maltraitaient et souvent tuaient les évêques, voulaient se rendre maîtres du culte par violence : les Pères soutinrent qu'elles étaient justes ; nous le soutenons comme eux.

Mais voilà le sophisme continuel de nos adversaires : il ne fant point forcer la croyance; donc il ne faut pas gêner la conduite: la liberté de penser est de droit naturel; donc elle emporte la liberté de dire, d'écrire et de faire ce qu'on veut.

Bingham a prouvé que les peines portées contre les hérétiques furent d'abord très-légères et se bornaient à des amendes; que, quand la fureur des donatistes eut forcé les empereurs à prononcer la peine de mort, les évêques, loin de l'approuver, intercédèrent encore auprès des magistrats, pour empêcher que l'on exécutât des coupables qui avaient commis des homicides et d'autres crimes. *Orig. ecclés.*, l. 16, c. 2, § 3 et suiv.

Quelques-uns n'ont pas osé blâmer l'*intolérance* ecclésiastique. Elle consiste, disent-ils, à regarder comme fausses toutes les religions différentes de celles que l'on professe, à le démontrer publiquement, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie : ainsi en ont agi les martyrs. D'autres, plus hardis, ont censuré cette constance intrépide; selon leur opinion, les martyrs étaient des *intolérants* que l'on a bien fait de punir. Ils devaient se borner à croire ce qui leur paraissait vrai, sans avoir l'ambition de le persuader aux autres. Nous voudrions savoir pourquoi il est plus permis aux incrédules de prêcher le déisme et l'athéisme, qu'aux martyrs de prêcher la vraie religion?

Tous prétendent qu'un souverain n'a aucun droit de gêner la religion de ses sujets. Quand cela serait vrai, il faudrait encore prouver qu'il n'a pas droit de réprimer l'athéisme et l'irréligion ; et quand il serait démontré qu'il doit tolérer toute espèce de doctrine, il resterait encore à faire voir qu'il ne doit punir aucune action.

C'est une calomnie et une absurdité d'accuser de *persécution* et d'appeler *persécuteurs* les souverains qui ont fait des lois et qui ont statué des peines pour réprimer des sectes séditieuses et turbulentes, pour contenir des sujets révoltés qui avaient fait trembler plus d'une fois le gouvernement, pour en imposer à des prédicants qui voulaient que leur religion s'établit par la force, pour punir des écrivains audacieux qui ne respectaient ni la religion, ni les mœurs, ni la décence, ni la police. Soutenir que cette conduite est une injuste tyrannie, que ceux qui l'approuvent sont des hommes de sang, qu'ils sont tout prêts à prendre le couteau du boucher, etc., c'est un vrai fanatisme, c'est prêcher la tolérance avec toute la fureur de l'*intolérance*.

Les maximes établies par ces déclamateurs ne sont pas plus sensées que leurs raisonnements. Tout moyen,

disent-ils, qui excite la haine, l'indignation, le mépris, est impie. Cela est faux. Souvent un moyen très-légitime en lui-même excite la haine, l'indignation et le mépris de ceux contre lesquels on l'emploie, parce que ce sont des fanatiques et des séditieux.

Tout moyen qui relâche les liens naturels et éloigne les pères des enfants, les frères des frères, les sœurs des sœurs, est impie. Autre maxime fausse. Souvent un fils, un frère, un parent, est un insensé qui se cabre contre sa famille, parce qu'elle exige de lui une conduite raisonnable. Jésus-Christ a prédit que son Evangile diviserait quelquefois les familles, non par lui-même, mais par la malice et l'opiniâtreté des incrédules : c'est ce qui est arrivé ; il ne s'ensuit pas pour cela que l'Evangile soit une impiété.

Les hommes qui se trompent de bonne foi sont à plaindre, jamais à punir ; il ne faut tourmenter ni les hommes de bonne foi ni les hommes de mauvaise foi, mais en abandonner le jugement à Dieu. Telle est leur décision. Nous répondrons que si ces mécréants ne sont point séditieux ni prédicants, s'ils n'inquiètent, n'insultent, ne calomnient personne, il est juste de les laisser tranquilles ; s'ils font le contraire, il faut les punir, sans s'embarrasser s'ils sont de bonne ou de mauvaise foi.

Quant à ceux qui se plaignent de ce que l'on persécute *ceux mêmes qui n'annoncent rien, ne proposent rien, ne prêchent rien,* ils ne méritent pas qu'on leur réponde.

Un de ceux qui ont écrit avec le plus de chaleur sur ce sujet est Barbeyrac, mais il n'a fait que répéter les sophismes de Bayle ; en accusant les Pères de l'Eglise de s'être contredits, il est tombé lui-même en plusieurs contradictions. *Traité de la morale des Pères de l'Eglise,* c. 12.

Il dit que la violence n'éclaire ni ne convertit personne, qu'elle rend plutôt opiniâtre et détourne de l'examen, qu'elle ne peut aboutir qu'à faire des hypocrites.

Cette maxime est déjà fausse en général ; le contraire est prouvé par l'exemple des donatistes, contre lesquels on fut obligé de sévir pour réprimer leur brigandage. Réduits à l'impuissance de le continuer, ils consentirent à se laisser instruire, et se réunirent à l'Eglise. Si la violence ne convertit pas les pères, elle peut agir sur les enfants, empêcher le schisme et l'erreur de se perpétuer. Quand la maxime serait vraie à tous égards, il s'ensuivrait seulement qu'il ne faut pas l'employer comme un moyen de persuasion ; mais il ne s'ensuivrait point que l'on ne doit point s'en servir pour réprimer des sectes dangereuses et turbulentes. Qu'elles se convertissent ou non, la tranquillité publique exige qu'on leur ôte les moyens de la troubler.

Barbeyrac soutient qu'en matière de religion chacun doit être juge pour soi-même, que personne n'en peut juger pour les autres d'une manière infaillible, que l'opinion du grand nombre ne prouve rien. Selon lui, aucune société ne peut se croire à couvert d'erreur ; elle n'a droit tout au plus que d'exclure de son sein les dissentants ; la tradition est de nulle autorité, et l'infaillibilité prétendue de l'Eglise est une absurdité : Dieu seul est juge dans cette matière.

Il nous permettra donc d'appeler de sa décision au jugement de Dieu et du bon sens. Un protestant qui ne se croit point infaillible ne devrait pas prononcer des oracles théologiques d'un ton aussi absolu. Nous demandons d'abord comment un ignorant peut-être juge de la religion qu'il doit suivre, quelle certitude il peut avoir de sa religion, s'il ne doit s'en rapporter au jugement de personne. Si Dieu voulait que chacun fût juge pour soi-même, il était fort inutile de donner aux hommes une révélation, de revêtir Jésus-Christ et les apôtres d'une mission divine pour instruire, de bouleverser l'univers pour établir le christianisme. De quoi sert l'Evangile, si chacun peut l'entendre comme il lui plaît, et si Dieu trouve bon que tout homme savant ou ignorant, éclairé ou stupide, se fasse une religion à son gré ? Mais ce n'est pas ici la seule preuve du peu de cas que les docteurs protestants

font de la révélation, de la rapidité avec laquelle leurs principes conduisent à l'irréligion : pourvu que la tolérance, c'est-à-dire le libertinage d'esprit, règne dans le monde, que leur importe ce que deviendra le christianisme !

Aussi notre ridicule moraliste juge que les mystères sont révélés d'une manière fort obscure ; il en conclut qu'il est dans l'ordre de la Providence qu'il y ait diversité de sentiments en matière de religion, puisque, selon saint Paul, *il faut qu'il y ait des hérésies*. Mais, fidèle à se contredire, Barbeyrac décide que la tolérance ecclésiastique ne doit pas être pour ceux qui nient les vérités fondamentales.

Mais, si personne n'a droit de juger pour les autres, qui décidera quelles sont les vérités fondamentales ou non fondamentales ? Puisque les mystères sont révélés d'une manière fort obscure il n'y a pas d'apparence que ce soient des dogmes fondamentaux ; et s'ils ne le sont pas, de quels articles de foi sera donc composé le symbole du christianisme ? Les sociniens ont trouvé bon de retrancher du leur tous les mystères. Barbeyrac, sans doute, ne s'attribuera pas le droit de les condamner. Si Dieu a jugé à propos qu'il y eût des sociniens dans le monde, nous ne voyons pas pourquoi il ne voudrait pas qu'il y eût aussi des déistes et des athées. L'impiété de ceux-ci est dans l'ordre de la Providence tout comme les autres erreurs et les autres crimes du genre humain : Dieu les permet ; mais il y aurait de la folie à croire qu'il les approuve.

Saint Paul a dit : « Il faut qu'il y » ait des hérésies, afin que l'on con» naisse ceux dont la foi est à l'é» preuve. » *I. Cor.*, cap. 11, ℣. 19. En effet, l'on a vu par cette épreuve que la foi des protestants n'était pas fort solide, puisqu'après avoir fait schisme avec l'Eglise, dans le sein de laquelle ils étaient nés, ils ont vu bientôt éclore parmi eux vingt sectes différentes.

Cependant Barbeyrac soutient que le souverain n'a rien à voir au salut de ses sujets, qu'il n'a aucune autorité sur leur conscience ; que les gêner, en fait de religion, c'est empiéter sur les droits de Dieu, et donner droit aux souverains infidèles de persécuter la vraie religion. Ils convient néanmoins que le souverain peut rendre une religion dominante, et qu'il doit veiller à la tranquillité publique.

Il est difficile de comprendre comment le souverain peut rendre une religion dominante sans gêner les autres religions, et comment il peut maintenir la tranquillité publique sans avoir droit de réprimer ceux qui la troublent sous prétexte de religion. Lorsque les émissaires de Luther et de Calvin sont venus en France déclamer contre la religion dominante, soulever les fidèles contre leurs pasteurs, détruire les objets du culte public, ouvrir les cloîtres, s'emparer des biens ecclésiastiques, etc., le souverain était-il obligé en conscience de tolérer ces excès, parce qu'il n'a rien à voir au salut de ses sujets ? La première obligation que lui impose sa religion est d'empêcher qu'on ne prêche contre elle ; il ne peut la croire vraie, sans juger que toutes les autres sont fausses. Si un souverain, hérétique ou infidèle, part de ce principe pour persécuter la vraie religion, que s'ensuivra-t-il ? Qu'il est aveugle et trompé par une fausse conscience ; mais il ne s'ensuivra pas qu'il fait bien, qu'il est irrépréhensible. Il n'est pas vrai, comme le prétend Barbeyrac, que les droits de la conscience erronée soient les mêmes que ceux de la conscience droite, et que plus un homme est opiniâtre, plus il est excusable. *Voyez* CONSCIENCE.

Il convient que les principes du catholicisme et ceux du protestantisme sont inconciliables : c'est avouer à peu près que ces deux religions ne pourront jamais se tolérer mutuellement. Il convient que les protestants ont exercé l'*intolérance* ecclésiastique et civile ; comment le nier en effet ? Ils sont partis du principe que le catholicisme était une religion détestable, qu'il fallait le poursuivre à feu et à sang, l'exterminer à quelque prix que ce fût ; et ils ont agi

en conséquence. Mais en cela, dit-il, ils se sont conduits contre leurs propres principes; c'était chez eux un reste de papisme.

Il faut que ce reste soit un vice ineffaçable, puisqu'il dure encore depuis plus de deux cents ans. Nous savons très-bien que le système et la conduite des protestants ne sont et n'ont jamais été qu'un chaos de contradictions. Encore faibles, ils demandèrent la tolérance, mais en faisant assez voir que, s'ils devenaient les maîtres, ils anéantiraient le catholicisme. Furieux ensuite d'éprouver de la résistance, ils prirent les armes et firent la guerre partout, en Allemagne, en Suisse, en France, en Angleterre, en Hollande. Enfin, las de répandre du sang, ils signèrent des traités de pacification, et ils les ont violés toutes les fois qu'ils l'ont pu. Leurs descendants, honteux de cette frénésie, viennent nous prêcher la tolérance; les incrédules, animés du même esprit, se joignent à eux, et soutiennent gravement que c'est le papisme qui a causé tout le mal. En vérité, c'est une dérision.

Mais ils ont un argument qu'ils croient invincible, l'intérêt politique. L'*intolérance*, dit Barbeyrac, dépeuple les états, au lieu que la tolérance les fait fleurir. Ce n'est point la diversité de religions qui cause des troubles, c'est l'*intolérance*; en les souffrant toutes, loin de les multiplier, on les réunit.

Cependant, depuis plus d'un siècle que la tolérance politique est établie en Angleterre et en Hollande, nous ne voyons pas que les catholiques et les protestants, les sociniens, les arminiens et les gomaristes, les anglicans et les presbytériens, les luthériens, les anabaptistes, les quakers, hernhutes ou frères moraves, les juifs, etc., se soient fort empressés de se réunir; et il n'y a pas d'apparence que ce miracle de la tolérance puisse s'opérer sitôt. Plusieurs de ces religions sont nées depuis les édits de pacification, et c'est à l'ombre de la tolérance qu'elles se sont nourries; la même chose n'est pas arrivée dans le catholicisme. La spéculation de nos politiques est donc fausse à tous égards.

Nous convenons que la tolérance, établie tout à coup dans un état quelconque, pendant que l'*intolérance* règne chez les nations voisines, peut lui procurer une prospérité passagère, surtout lorsque les attraits d'un gouvernement républicain se joignent à l'appât de la tolérance. Alors les dissentants ou mécréants de toutes les sectes ne manquent pas d'y accourir. Mais il est question de savoir si ce germe de division, porté dans un gouvernement, en rendra la constitution fort solide; si ce qui peut être avantageux à une république convient également à une monarchie; si le génie républicain du protestantisme n'est pas un feu qui couve toujours sous la cendre, et qui est toujours prêt à se rallumer, etc.

On conviendra du moins que, malgré la tolérance et ses merveilleux effets, la Hollande et l'Angleterre ne sont plus aujourd'hui à ce haut degré de prospérité où elles se trouvaient il y a un siècle; et comme ce n'est point l'*intolérance* qui a fait perdre aux Anglais l'Amérique et qui menace leur domination dans les Indes, il y a aussi beaucoup d'apparence que ce n'est point la tolérance qui avait opéré le prodige éphémère de leur prospérité. On a beau répéter que l'*intolérance* a dépeuplé et ruiné la France, il est démontré par des calculs et des dénombrements incontestables que ce royaume est aujourd'hui plus peuplé, mieux cultivé, plus riche et plus florissant qu'il ne l'était à la révocation de l'édit de Nantes. Ainsi les spéculations de nos politiques protestants ou incrédules ne sont pas plus vraies que leurs raisonnements philosophiques et théologiques.

Lorsque les ministres de la religion prêchent le zèle et l'attachement à la religion, l'on ne manque pas de dire qu'ils parlent pour leur intérêt; mais lorsque les mécréants prêchent la tolérance et l'indifférence de religion, ils plaident aussi la cause de leurs intérêts; nous ne voyons pas pourquoi ces derniers sont moins

suspects que les premiers. Toute la question est de savoir lequel de ces intérêts est le plus sage et le mieux entendu. *Voyez* PERSÉCUTION, etc.

BERGIER.

INTRASÉITÉ. (*Théol. mixt. philos. ontol.*) — V. ATHÉISME.

INTROIT ou INTROITE, terme formé du latin *introitus*, entrée. C'est une antienne qui se chante par le chœur, et se récite par le prêtre pour commencer la messe. Autrefois elle était suivie d'un psaume entier, que l'on chantait pendant que le peuple s'assemblait; à présent l'on ne chante qu'un verset, suivi du *Gloria Patri*, après lequel on répète l'antienne.

BERGIER.

INTRONISATION. C'est la cérémonie de placer un évêque sur son trône ou son siége épiscopal, immédiatement après sa consécration. Dans les premiers siècles, l'usage était que le nouvel évêque, placé sur son siége, adressât au peuple une instruction, et ce premier sermon était nommé *discours enthronistique*. Il écrivait ensuite à ses comprovinciaux pour leur rendre compte de sa foi, entrer en communion avec eux, et ces lettres se nommaient encore *enthronistiques*. Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 2, c. 11, § 10. Enfin l'on a nommé de même une somme d'argent que les évêques, ont payée pendant un certain temps, afin d'être installés.

BERGIER.

INTUITIF, se dit de la vue ou de la connaissance claire et distincte d'un objet. Les théologiens pensent que les bienheureux dans le ciel jouissent de la *vision intuitive* de Dieu, et de la connaissance claire et distincte des mystères que nous croyons par la foi. Ils se fondent sur ce qu'a dit saint Jean : « Lorsque Dieu pa» raîtra, nous lui serons semblables, » parce que nous le verrons tel qu'il » est, » I. *Joan.*, c. 3. ℣ 2; et sur ce passage de saint Paul : « Nous ne le » voyons à présent que dans un mi» roir et dans l'obscurité, mais alors » nous le verrons face à face; à » présent je ne le connais qu'en » partie, mais je le connaîtrai comme » je suis connu moi-même. » 1. *Cor.*, c. 13, ℣ 12.

BERGIER.

INVENTION DE LA SAINTE CROIX. *Voyez* CROIX.

INVISIBLES. On a donné ce nom à quelques luthériens rigides, sectateurs d'Osiander, de Flaccius Illyricus, et de Swerfeld, qui prétendaient qu'il n'y a point d'Eglise visible. Dans la confession d'Augsbourg et dans l'apologie, les luthériens avaient fait profession de croire que l'Eglise de Jésus-Christ est toujours visible; la plupart des communions protestantes avaient enseigné la même doctrine ; mais leurs théologiens se trouvèrent embarrassés lorsque les catholiques leur demandèrent où était l'Eglise visible de Jésus-Christ avant la prétendue réforme. Si c'était l'Eglise romaine, elle professait donc alors la vraie doctrine de Jésus-Christ, puisque sans cela, de l'aveu même des protestants, elle ne pouvait pas être une véritable Eglise. Si elle la professait alors, elle ne l'a pas changée depuis ; elle enseigne encore aujourd'hui ce qu'elle enseignait pour lors : elle est donc encore, comme elle était, la véritable Eglise. Pourquoi s'en séparer? Jamais il ne peut être permis de rompre avec la véritable Eglise de Jésus-Christ; faire schisme avec elle, c'est se mettre hors de la voie du salut. Pour esquiver cette difficulté accablante, il fallut recourir à la chimère de l'Eglise *invisible. Hist. des Variat*, l. 15. *Voyez* EGLISE, § 5.

BERGIER.

INVITATOIRE. Verset que l'on chante ou que l'on récite au commencement des matines, avant le psaume *Venite exultemus*, et il se répète, du moins en partie, après chaque verset. Il change suivant la qualité de l'office ou de la fête. Il n'y a point d'*invitatoire* le jour de l'Epiphanie, ni les trois derniers jours de la semaine sainte. On lui a donné ce nom, parce que c'est une invitation à louer Dieu.

BERGIER.

INVOCATION, se dit d'une des prières du canon de la messe. *Voy.* CONSÉCRATION. BERGIER.

INVOCATION DES SAINTS. *Voy.* SAINTS.

INVOLONTAIRE. Ce terme semble signifier d'abord ce qui ne vient point de notre volonté, ce à quoi notre volonté n'a point de part : dans ce sens ce qu'un homme plus fort que nous nous fait faire par violence, est *involontaire*. Mais dans la manière commune de parler, nous appelons ainsi : 1° ce que nous faisons par crainte et contre notre gré, sans éprouver cependant aucune violence : ainsi un négociant monté sur un vaisseau, et qui, pendant la tempête, jette ses marchandises dans la mer pour éviter le naufrage, fait ce sacrifice *involontairement* et contre son gré ; c'est la crainte qui le fait agir.

2° Ce que nous faisons par ignorance, ou par défaut de prévoyance ; ainsi celui qui, roulant une pierre du haut d'une montagne, écrase dans la plaine un homme qu'il ne voyait pas commet un meurtre *involontaire*. Un païen qui refuse le baptême parce qu'il n'en connaît ni la nécessité ni les effets, est censé agir *involontairement*.

3° Ce que nous éprouvons par une nécessité naturelle à laquelle nous ne pouvons pas résister. Dans ce sens, un homme pressé par la faim désire nécessairement de manger ; mais ce désir n'est pas censé volontaire, il n'est ni réfléchi, ni délibéré ; il vient d'une nécessité irrésistible.

Ainsi nous appelons communément *involontaire* ce qui n'est pas libre, quoique ce soit notre volonté qui agit. *Voy.* LIBERTÉ.

Un des reproches des incrédules contre la religion est qu'elle nous peint Dieu comme un maître injuste qui punit des faiblesses *involontaires*, des fautes qui ne sont pas libres. C'est une fausseté. Dieu n'impute à péché ni ce qui se fait par ignorance invincible, ni les mouvements déréglés de la concupiscence, lorsqu'ils sont indélibérés et que l'on n'y consent pas. *Voyez* IGNORANCE, CONCUPISCENCE. Si Dieu nous fait porter la peine du péché de notre premier père, qui ne vient pas de notre propre volonté, cette peine, par la grâce de la rédemption, sert à expier nos propres péchés et à nous faire mériter une récompense plus abondante. *Voyez* PÉCHÉ ORIGINEL, RÉDEMPTION.

BERGIER.

IRÉNÉE (saint), évêque de Lyon, docteur de l'Eglise, souffrit le martyre l'an 202 ; il a écrit par conséquent sur la fin du siècle. D. Massuet, bénédictin, a donné une très - belle édition, de ce Père, à Paris, en 1710, *in-fol*. De ses ouvrages, tous précieux par leur antiquité, il ne nous reste que son *Traité contre les hérésies*. Il y combat principalement les valentiniens, les gnostiques divisés en plusieurs sectes, et les marcionites ; mais les preuves qu'il leur oppose, et qui sont tirées de l'Ecriture sainte et de la tradition, ne sont pas moins solides contre les autres hérétiques. Ce saint docteur est un témoin irrécusable de la doctrine professée dans l'Eglise au second siècle ; il avait été instruit par des diciples immédiats des apôtres ; il les avait écoutés et consultés avec soin. Les Pères des siècles suivants ont fait le plus grand cas de son érudition et de sa doctrine.

Pour réfuter toutes les sectes et toutes les erreurs par une règle générale, il dit, *Adversus hæres*., l. 2, c. 4, n. 1 et 2, que, quand les apôtres ne nous auraient pas laissé des Ecritures, il faudrait encore apprendre la vérité et suivre la tradition de ceux auxquels ils avaient confié le gouvernement des Eglises ; que c'est par cette voie qu'ont été instruites plusieurs nations barbares, qui croient en Jésus-Christ sans livres et sans Ecritures, mais qui gardent fidèlement la tradition, et qui ne voudraient écouter aucun hérétique. Il ajoute, lib. 4, c. 26, n. 2, qu'il faut écouter les pasteurs de l'Eglise, qui tiennent leur succession des apôtres ; que ce sont les seuls qui gardent la vraie foi, et qui nous expliquent les Ecritures sans aucun danger d'erreur.

Cette doctrine ne pouvait pas être au goût des hétérodoxes : aussi plusieurs critiques protestants se sont-ils appliqués à le contredire : Sculset, Barbeyrac, Mosheim, Brucker, etc., ont décrédité tant qu'ils ont pu les écrits de ce saint martyr. Ils l'accusent d'avoir souvent mal raisonné, d'avoir ajouté foi à de fausses traditions, d'avoir ignoré les règles de la logique et de la critique, d'avoir souvent fondé les vérités chrétiennes sur des allégories, sur des explications fausses de l'Ecriture et sur de mauvaises raisons. Comme l'on fait les mêmes reproches à tous les anciens docteurs chrétiens en général, nous y répondrons à l'article Pères de l'Eglise et au mot Tradition. A l'article Valentiniens, nous donnerons une courte analyse de l'ouvrage de ce Père contre les hérésies.

Mais il n'est aucun endroit des ouvrages de *saint Irénée* qui ait donné plus d'humeur aux protestants, que ce qu'il a dit de l'Eglise romaine. *Ibid.*, l. 3, c.3. Après avoir cité contre les hérétiques la tradition des apôtres, conservée par leurs successeurs dans les différentes Eglises, il ajoute : « Mais parce qu'il serait trop long de » détailler dans un livre tel que celui-» ci la succession de toutes les Eglises, » nous nous bornons à citer la tradi-» tion et la foi prêchée à tous dans » l'Eglise romaine; cette Eglise si » grande, si ancienne, si connue de » tous, que les glorieux apôtres saint » Pierre et Saint Paul ont fondée et » établie ; tradition qui est venue » jusqu'à nous par la succession des » évêques. Nous confondons ainsi » tous ceux qui, par goût, par vaine » gloire, par aveuglement ou par ma-» lice, forment des assemblées illé-» gitimes. Car il faut qu'à cette Eglise » à cause de son éminente supério-» rité, se conforme toute autre Eglise, » c'est-à-dire les fidèles qui sont de » toutes parts ; parce que la tradition » des apôtres y a toujours été obser-» vée par ceux qui y viennent de » de tous côtés. »

Grabe, dans son édition de *saint Irénée*, n'a rien omis pour obscurcir le sens de ce passage; D. Massuet, dans la sienne, a réfuté Grab. Mosheim est revenu à la charge, *Hist. christ.*, 2, sæc., § 21, et Clerc, *Hist. eccles.*, an. 180, § 13 et 14; mais ils n'ont rien ajouté de solide au commentaire de Grabe, et ils n'ont pas répondu aux arguments de D. Massuet.

Mosheim compare d'abord le passage de *saint Irénée* à celui de Tertullien, *de Præscript.*, c. 36, où celui-ci oppose de même aux hérétiques la tradition des différentes Eglises apostoliques, sans donner à l'une plus de privilége qu'à l'autre : il se borne à exalter le bonheur qu'a eu l'Eglise romaine d'être instruite par saint Pierre, par saint Paul et par saint Jean. Si *saint Irénée* lui attribue quelque supériorité sur les autres, c'est par flatterie, parce qu'étant évêque d'une Eglise encore pauvre et peu considérable, il avait besoin des secours de celle de Rome ; au lieu que Tertullien était prêtre de l'Eglise d'Afrique, qui a toujours supporté très-impatiemment la domination de celle de Rome. 2° Il dit que les expressions de *saint Irénée* sont très-obscures ; on ne sait ce qu'il entend par *potiorem principalitatem*, ni par *convenire ad Ecclesiam romanam*. 3° *Saint Irénée* parlait de l'Eglise romaine du second siècle, et non de celle des siècles suivants : si jusqu'alors elle avait fidèlement conservé la tradition des apôtres, il ne s'ensuit pas qu'elle l'a toujours gardée depuis. 4° Le sentiment de *saint Irénée* n'est, après tout, que l'opinion d'un particulier qui montre dans tout son livre peu d'esprit, de raison et de jugement : il est absurde de vouloir fonder sur une pareille décision le droit public et le plan de gouvernement de toute l'Eglise chrétienne. Y a-t-il dans tout cela plus d'esprit, de raison et de jugement que dans le livre de *saint Irénée*.

En premier lieu, il faut féliciter Mosheim de son habileté à fouiller dans les intentions des Pères de l'Eglise, et à deviner les motifs qui les ont fait parler. Mais il nous semble qu'en exaltant le bonheur de l'Eglise de Rome, Tertullien lui attribue aussi une supériorité sur toutes les autres, puisque aucune autre

n'avait l'avantage d'avoir été instruite et fondée par trois apôtres. Il n'y avait encore eu pour lors aucun démêlé entre l'Eglise de Rome et celle d'Afrique; et Tertullien ne pouvait pas prévoir ce qui n'est arrivé qu'après sa mort; le motif que Mosheim lui prête est donc absolument imaginaire. Les protestants n'ont pas oublié non plus la résistance qu'opposa *saint Irénée* au sentiment du pape Victor, touchant la célébration de la Pâque; Mosheim lui-même l'a loué de sa fermeté et de sa prudence dans cette occasion, *Hist. ecclés.*, 2e siècle, 2e part., ch. 4, § 11 : ici il le représente comme un adulateur de l'Eglise romaine. Toujours est-il certain que ce Père et Tertullien étaient également convaincus de la nécessité de consulter la tradition aussi bien que l'Ecriture sainte, pour confondre les hérétiques : c'est ce que ne veulent pas les protestants.

En second lieu, les expressions de *saint Irénée* ne sont obscures que pour ceux qui ne veulent pas les entendre. *Potior principalitas* signifie évidemment une *éminente supériorité*, et ce Père explique très-clairement en quoi consiste celle de l'Eglise romaine : savoir, dans son antiquité et sa fondation par saint Pierre et saint Paul; dans la succession de ses évêques, constante et connue de tous, en vertu de laquelle le pontife de Rome était le successeur légitime de saint Pierre; dans sa fidélité à conserver la doctrine des apôtres; dans sa célébrité, qui y faisait accourir les fidèles de toutes les nations, et à raison de laquelle on pouvait y voir mieux qu'ailleurs l'uniformité de croyance de toutes les Eglises. N'en était-ce pas assez pour la faire regarder, par préférence, comme le centre de l'unité catholique, et pour faire conclure par *saint Irénée* que toute autre Eglise devait la consulter en matière de foi, recevoir ses leçons et s'y conformer : *Convenire ad Ecclesiam romanam* (1)?

(1) On sait que le concile du Vatican à étendu bien au delà de ces commentaires de Bergier, par sa déclaration, l'autorité de l'évêque de Rome, puisqu'il a défini que le pontife romain est infaillible en matière de foi et de morale, et souverain en fait de gouvernement.
LE NOIR.

On dira sans doute avec Mosheim que cette *supériorité* n'est pas une *autorité*, une *juridiction*, une *domination* sur les autres Eglises. Equivoque frauduleuse. Nous avons fait voir qu'en matière de foi, de doctrine, de tradition dogmatique, l'*autorité* consiste dans le témoignage irrécusable que rend une Eglise de ce qu'elle a toujours cru et professé. *Voyez* AUTORITÉ RELIGIEUSE, MISSION, TRADITION, etc. Donc plus ce témoignage est constant, public, connu de tout le monde, plus cette *autorité* est grande : or, tel a toujours été celui de l'Eglise romaine.

3° Nous soutenons qu'elle a conservé dans tous les siècles cette *supériorité* qu'elle avait au second. Malgré les désastres qu'elle a essuyés, elle n'a jamais cessé d'être la plus célèbre de toutes les Eglises, le plus souvent consultée, le plus fidèle à conserver la doctrine des apôtres, la plus remarquable par la succession constante et non interrompue de ses évêques, la plus féconde, puisqu'elle a été la mère de toutes les Eglises de l'Occident. Ou Jésus-Christ n'a rien promis à son Eglise, ou c'est ici l'exécution de sa promesse. Au mot TRADITION, nous ferons voir qu'en vertu du plan d'enseignement et de gouvernement établi par Jésus-Christ et par les apôtres, il n'a pas été possible d'altérer la tradition. Si elle perdait de son poids par le laps des siècles, Tertullien aurait déjà eu tort d'opposer aux hérétiques celle des Eglises apostoliques de son temps; ils lui auraient répondu qu'il s'était écoulé déjà plus d'un siècle depuis la mort du dernier des apôtres, que pendant cet intervalle la tradition avait pu changer; mais ce Père soutenait avec raison que les filles des Eglises apostoliques n'étaient pas moins apostoliques que leurs mères.

Pourquoi les anciens hérétiques étaient-ils si empressés de se rendre à Rome, afin d'y répandre et d'y faire approuver leur doctrine, sinon à cause de l'influence que cette Eglise avait sur toutes les autres? Au second siècle, Valentin, Cerdon, Marcion, Praxéas, Théodore, Artémon, etc., s'y réfugièrent vainement; ils y fu-

rent condamnés et en furent chassés : la même chose est arrivée dans presque tous les siècles. Nous défions nos adversaires de citer une secte d'hérétiques qui ait trouvé le moyen de s'y établir impunément.

4° Il est faux que *saint Irénée* fut un simple particulier ; il était évêque d'une Eglise déjà célèbre, et il eut la plus grande part aux affaires ecclésiastiques de son temps. Il est encore plus faux que ce fut un petit génie, un ignorant ou un mauvais raisonneur : pour en juger ainsi, il faut lire ses écrits avec des yeux fascinés, et contredire le témoignage de toute l'antiquité. Mosheim lui-même en a parlé plus sensément ailleurs. *Hist. Christ.*, sæc. 2, § 37, il reconnaît que Justin, martyr, Clément d'Alexandrie et *Irénée* sont trois hommes qui, au ton de leur siècle, étaient lettrés, éloquents et d'un génie estimable, *non contemnendo ingenio præditi.* Dans son *Hist. ecclés.*, 2e siècle, 2e part., c. 2, § 5, il dit que les livres de *saint Irénée* contre les hérésies sont regardés comme un des monuments les plus précieux de l'ancienne érudition. Son traducteur ajoute dans une note, qu'au travers de la barbarie de la version latine, il est encore aisé de distinguer l'éloquence et l'érudition de l'original. Mais nos adversaires ne parlent jamais que selon leur intérêt présent : lorsqu'un Père de l'Eglise semble les favoriser, ils vantent son mérite ; lorsqu'il les condamne, ils le méprisent. On peut voir dans l'*Histoire littéraire de la France,* tom. 1, p. 324 et suiv., les éloges que les anciens ont donné à *saint Irénée*, et le grand nombre de ses ouvrages que nous n'avons plus.

Ses détracteurs lui reprochent d'être tombé dans plusieurs erreurs, de ne s'être pas exprimé d'une manière orthodoxe sur la divinité du Verbe, sur la spiritualité des anges et de l'âme humaine, sur le libre arbitre et sur la nécessité de la grâce, sur l'état des âmes après la mort, etc. Dom Massuet, dans les dissertations qu'il a mises à la tête de son édition de *saint Irénée*, a justifié ce saint docteur ; il a montré que la plupart de ces accusations sont fausses, et que les autres sont une censure trop sévère. Au mot Valentiniens, nous ferons voir que ce Père a mieux raisonné que tous les philosophes et tous les hérétiques.

Barbeyrac n'a pas mieux été fondé à vouloir rendre suspecte la morale de *saint Irénée.* Il lui reproche, et à saint Justin, d'avoir condamné *le serment,* parce que l'un et l'autre ont rapporté simplement et sans aucune restriction la défense que Jésus-Christ fait dans l'Evangile, *de jurer* en aucune manière, et d'avoir ainsi favorisé l'erreur des anabaptistes. *Traité de la Morale des Pères,* c. 2, § 5 ; c. 3, § 6.

Selon cette décision, Jésus-Christ est donc aussi répréhensible de n'avoir pas distingué *le serment* fait en justice, d'avec les *jurements* prononcés en conversation, par légèreté, par mauvaise habitude, par colère, etc. Il s'ensuivra encore que *saint Irénée* a blâmé le supplice des criminels, parce qu'il rapporte sans restriction la défense générale que fait l'Evangile de tuer quelqu'un ; qu'il condamne ceux qui font payer leurs débiteurs, parce qu'il cite ce que dit le Sauveur : Si quelqu'un veut vous enlever votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau. *Saint Irénée*, l. 2, c. 32. Aussi les incrédules n'ont pas manqué de suivre l'exemple de Barbeyrac, et de tourner en ridicule ces maximes de l'Evangile : ce censeur n'est pas mieux fondé qu'eux.

Les marcionites prétendaient que les Israélites, en sortant de l'Egypte, avaient volé les Egyptiens, en leur demandant des vases d'or et d'argent. *Saint Irénée*, l. 4. c. 40, soutient que c'était une juste compensation des services forcés que les Israélites leur avaient rendus. Mais comme les marcionites prétendaient encore que ces vases, qui venaient d'un peuple infidèle n'auraient pas dû être employés à la construction du tabernacle, *saint Irénée* fait voir qu'il n'est pas défendu aux chrétiens d'employer à des usages légitimes et à de bonnes œuvres les biens qu'ils avaient acquis dans le paganisme, ou qu'ils ont reçus de parents païens ; qu'il est permis de re-

cevoir des païens ce qu'ils nous doivent, ce qu'ils nous donnent, ce dont nous jouissons sous leur gouvernement, etc. Barbeyrac, confondant ces deux choses, accuse *saint Irénée* d'avoir enseigné que les païens possèdent injustement leurs propres biens ; que les fidèles seuls peuvent en acquérir légitimement et en faire usage ; qu'il a pensé, comme saint Augustin, que *tout appartient aux fidèles ou aux justes*. C'est une calomnie également injuste à l'égard de ces deux Pères de l'Eglise. *Saint Irénée*, après avoir allégué le passage de l'Evangile qui non-seulement nous défend d'enlever le bien d'autrui, mais nous ordonne en certains cas de céder le nôtre, a-t-il pu enseigner qu'il est permis de dépouiller les païens ?

Dans un autre endroit, *saint Irénée* compare la permission du divorce accordée aux Israélites, à cause de la dureté de leur cœur, à ce que dit Paul aux personnes mariées, *de retourner ensemble*, de peur que Satan ne les tente. L. 4. c. 15. Barbeyrac en conclut que, selon le saint docteur, la cohabitation des époux est une action aussi mauvaise en elle-même que le divorce.

Pour peu qu'on lise attentivement *saint Irénée*, on voit qu'il compare ces deux choses, non quant à la nature de l'action, mais quant au motif de la permission, qui est la faiblesse et l'inconstance humaine. Il s'ensuit seulement que la comparaison n'est pas exacte à tous égards ; mais elle suffisait pour prouver, contre les marcionites, que c'est le même Dieu et le même Esprit qui a dicté l'ancien et le nouveau Testament. A l'article PÈRES DE L'EGLISE, nous verrons pourquoi les anciens ont fait tant de cas de la continence, et l'ont recommandée même aux personnes mariées.

Saint Irénée, continue Barbeyrac, pose une maxime qui a été suivie par plusieurs autres Pères, savoir, que quand l'Ecriture sainte rapporte une mauvaise action des patriarches sans la blâmer, nous ne devons pas la condamner, mais y chercher un type : sur ce fondement, il excuse l'inceste des filles de Loth et celui de Thamar.

Mais ce censeur a supprimé la moitié du passage de *saint Irénée*. Ce Père cite un ancien disciple des apôtres, qui disait que quand l'Ecriture blâme les patriarches et les prophètes d'une mauvaise action, il ne faut pas la leur reprocher, ni suivre l'exemple de Cham, qui fit une dérision de la nudité de son père ; mais qu'il faut rendre grâces à Dieu pour eux, parce que les péchés leur ont été remis à l'avénement de Jésus-Christ : que quand l'Ecriture raconte ces actions sans les blâmer, il ne faut pas nous rendre accusateurs, mais y chercher un type. Ensuite *saint Irénée* excuse Loth, non *sur ce fondement*, mais sur son ivresse, sur le défaut de connaissance et de liberté ; il excuse ses filles sur leur simplicité, et sur la fausse opinion dans laquelle elles étaient, que tout le genre humain avait péri. Lib. 4, c. 31. Il est faux que, dans ce chapitre ni ailleurs, *saint Irénée* ait excusé l'action de Thamar.

Quelle conséquence pernicieuse aux mœurs peut-on tirer de là ? Le saint docteur en veut aux marcionites, qui affectaient de relever les moindres fautes des patriarches, qui empoisonnaient toutes leurs actions, afin d'en conclure que ce n'était pas Dieu, mais un mauvais esprit, qui était l'auteur de l'ancien Testament. Ils faisaient comme les incrédules d'aujourd'hui, et comme Barbeyrac en agit à l'égard des Pères ; ils exagéraient le mal quand il y en a, et ils en cherchaient où il n'y en a point : caractère détestable, qui ne peut inspirer que de l'indignation contre ceux qui en font gloire. BERGIER.

IRIS ou ARC-EN-CIEL. (*Théol. mixt. scien. phys. et météor.*) — *Voyez*, pour l'explication de l'*Iris*, l'article DISPERSION DU FAISCEAU LUMINEUX.

IRLANDE (le catholicisme en) (*Théol. hist. eglis. part.* — « Il y eut, dit M. Schrödl, des communautés chrétiennes dans cette île dès 431, car dès cette année le pape Célestin Ier envoya *Palladius* en qualité de premier évêque et de missionnaire de l'*Irlande*. Palladius, menacé par les païens, se retira dans l'année et mourut bientôt après en Bretagne.

Ce fut alors que parut le grand apôtre de l'*Irlande*, *Saint Patrice*, qui né suivant les uns à Kilpatrik, au nord de l'Angleterre, suivant d'autres à Boulogne, en Picardie, vers 377 ou 387, d'un père qui se nommait Calpurnius et était diacre, fut enlevé à l'âge de seize ans par des pirates écossais, emmené en *Irlande* et vendu à un chef chez lequel il garda les troupeaux pendant six ans, durant ce long et dur servage, se convertit sincèrement à Dieu, s'instruisit, plus tard, dans un couvent de Tours, puis dans le monastère de Lérins, et se fit enfin (1242) missionnaire de l'*Irlande* après avoir été sacré évêque d'Évora (Evreux). Il parvint malgré l'opposition des prêtres à se faire accueillir dans les demeures des chefs, les combla de présents et en obtint le droit de prêcher l'Evangile dans leurs assemblées et même de recevoir parmi ses collaborateurs leurs fils convertis....

« Vers 454-455 Patrice érigea une église dans le district de Macha, et peu à peu la ville d'Armagh s'éleva autour de cette église. Ce fut là que Patrice établit son siége, et c'est ainsi qu'Armagh devint la métropole de l'*Irlande*, dont le titulaire seul, parmi les autres archevêques du pays, qui n'avaient que la prééminence du rang, exerça la juridiction métropolitaine sur tous les prélats irlandais jusqu'au commencement du douzième siècle. Patrice institua encore plusieurs évêques, ordonna des prêtres, fonda des couvents munis d'écoles, et écrivit, dans les dernières années de sa vie, ce qu'on appela sa confession. Il y raconte à grands traits sa vie, ses travaux apostoliques, les obstacles qu'il rencontra, les persécutions qu'il subit.

« Un autre document important que nous possédons de Patrice est une lettre dirigée contre le prince chrétien breton Coroticus, qui, abordant comme un pirate aux rivages de l'*Irlande*, avait enlevé, immédiatement après leur Baptême et leur Confirmation, beaucoup d'Irlandais converti par Patrice, les avait vendus et avait ainsi attiré sur sa personne l'excommunication du métropolitain d'Armagh. On place la mort de saint Patrice en 464 ou 465, d'autres en 493 (1).

« Un grand nombre d'Irlandais zélés continuèrent, après la mort de saint Patrice, jusqu'au milieu du huitième siècle, le grand œuvre de la conversion de l'*Irlande*, et fondèrent une foule de couvents et d'écoles qu'ils dirigèrent ; tels furent *Fiech*, évêque de Sletty ; *Ailbe*, évêque d'Emby ; *Ibar*, évêque de Beg-Erin (2) ; *Olkan*, évêque de Derkam (3) ; *Kieran*, évêque de Clonmacnois (4) ; *Finnian*, évêque de Maghbill ; *Finniam*, à Closnard, plus tard *Catoldus*, évêque de Lismore (5) ; *Brendan*, abbé de Clonfert (6) ; *Comgall*, évêque de Banghor (7) ; *Senan*, abbé de Coek (8) ; *Colomban*, abbé de Hy, etc. La célèbre *Brigitte* (9) fonda dès le cinquième siècle de nombreux couvents de religieuses (Kildare), et laissa une règle à ces dernières.....

« Malheureusement, à dater du milieu du huitième siècle commencèrent les invasions des Normands, qui se renouvelèrent pendant deux cents ans, et auxquelles se mêlèrent les luttes des princes irlandais entre eux. Ainsi s'évanouit peu à peu la splendeur de l'Église d'*Irlande*. De nombreux désordres s'introduisirent dans son sein ; les biens des églises et des couvents tombèrent entre les mains des laïques ; l'Église d'Armagh échut en partage, pendant deux cents ans, aux descendants de la puissante famille des princes d'Armagh, qui la plupart n'étaient pas ordonnés, faisaient remplir les fonctions sacrées par de véritables évêques, et néanmoins se nommaient archevêques d'Armagh et s'en attribuaient les droits....

« Cependant jusqu'au onzième siècle

(1) *Voir* Bolland., 17 Martii. Waræus, *Opusc. Saint Patricii*, Lond., 1658. Colgan, *Trias thaumaturga*, Lovan., 1647. T. Moore, *Hist. d'Angleterre.* Dœllinger, *Histoire de l'Église chrét.*, Landsh., 1835. t. I, part. II, p. 173.

(2) Boll., 23 avril.

(3) 20 févr.

(4) 5 mars.

(5) Boll. et Butler, 14 mai, 10 et 25 sept., et 12 décembre.

(6) 16 mai.

(7) 10 mai.

(8) 8 mars.

(9) 1 févr

l'*Irlande* ne manqua ni d'hommes remarquables, ni de faits consolants pour l'Eglise. Beaucoup de personnages pieux et savants vinrent en *Irlande* du continent, tels que *Virgile*, évêque de Slazbourg, et son docte compagnon, *Dobda ; Dungal*, professeur à Pavie ; *Dicuil*, auteur du livre *de Mensura terræ*; *Jean Scot Érigènes*, le moine *Macaire*, l'évêque *Israël* (1), *Marianus Scotus, etc.* ; d'autres appartenaient à l'*Irlande* même, comme *Sédulius* de Kildare (vers 818), qui fut vraisemblablement l'auteur d'un commentaire sur les Épitres de Saint Paul; le grand *Dunstan*, qui reçut sa première instruction de maîtres écossais, c'est-à-dire irlandais. Au onzième siècle, ce furent encore des œuvres de l'art irlandais, *Scotica vasa*, qu'on donna à l'empereur comme le présent le plus digne de lui (2).... Les Normands qui étaient établis dans l'île devinrent peu à peu tous chrétiens (3).... »

Puis vint la domination anglaise sous Henri II, et l'état de l'église d'*Irlande* devint déplorable :

« Le Statut de Kilkenny, dit M. Schrödl, portait que, se marier avec des Irlandais, prendre soin de leurs enfants, en être parrain, c'était encourir la peine de haute trahison, et que les Anglais qui adopteraient le nom, la langue, le costume des Irlandais, seraient passibles de peines plus ou moins graves.

« Toutefois jusqu'à la reine Elisabeth les Anglais ne parvinrent qu'à occuper une partie de deux provinces, tandis que les autres parties demeurèrent soumises à leurs princes indigènes, sans être entamées par les Anglais, dont les possessions se nommaient *la borne du pilori*.

« Si l'*Irlande* eut beaucoup à souffrir jusqu'au temps de la réforme, elle devait, à cette époque, être précipitée dans un abîme de misère inouïe. Les innovations religieuses d'Henri VIII excitèrent la juste horreur des Irlandais, et l'archevêque Cromer, d'Armagh, se mit à la tête des défenseurs de la vieille foi. En revanche la cause du roi fut soutenue par le malheureux Brown, ancien provincial des Augustins d'Angleterre, que sa correspondance criminelle avec le roi et son vicaire général Cromwel, fit élever sur le siége archiépiscopal de Dublin. Ce fut cet homme qui joua le rôle principal dans le soi-disant parlement irlandais de 1536, qui abolit l'autorité du Pape, déclara Henri VIII le chef de l'Église d'*Irlande*, et lui promit les annates de tous les bénéfices.....

« Des soulèvements nombreux du peuple démontrèrent qu'il voulait demeurer fidèle à son ancienne foi, et, en effet, il demeura catholique avec tout son clergé indigène, malgré l'accroissement de la puissance royale, qui maîtrisa les soulèvements, fit un royaume de l'*Irlande* (1541), et malgré le soin que prit Henri VIII de se faire payer son zèle pour le salut de l'âme des Irlandais par la confiscation des propriétés de tous les couvents.

« Les Irlandais persévérèrent avec la même fidélité dans leur foi sous *Édouard* VI. On leur envoya des ecclésiastiques anglais chargés d'introduire et d'imposer la nouvelle liturgie anglaise, avec sévère défense aux Irlandais d'observer d'autre culte que le culte anglican. Brown, qui était Anglais, et deux de ses collègues dans l'épiscopat obéirent seuls. *Dowdal*, archevêque d'Armagh, et tous les autres évêques avec lui résistèrent. Ils furent contraints de s'enfuir sur le continent, et les églises catholiques furent pillées et profanées.

« Sous le règne de *Marie la Catholique* , tout ce qui avait été entrepris contre la véritable religion fut aboli, à la grande joie des Irlandais ; mais leur bonheur fut de courte durée. La perfide *Élisabeth* poursuivit avec autant d'hypocrisie que de cruauté le plan inauguré par ses prédécesseurs de soumettre l'*Irlande*, de faire de tous ses habitants des ilotes, et d'imposer la réforme à ces esclaves désarmés. Après de longues et sanglantes guerres, qui remplirent l'*Irlande* de sang et de ruines, après

(1) Voir *Scrip. rer. Brunsw.*, I, 275.
(2) Néander, t. IV, p. 269, Hamb., 1836.
(3) Lingard, l. c., p. 307-316. Dœllinger, *Manuel de l'hist. de l'Eglise*, Ratisbonne, 183 t. II. P. I. p. 109-112.

la confiscation d'immenses domaines déclarés biens de la couronne et remis entre les mains de colons anglais, le pays finit par être subjugué. Mais, quoique les vainqueurs se missent à destituer, à chasser, à tuer les évêques et les prêtres catholiques; quoique la hiérarchie protestante, substituée à l'épiscopat et au sacerdoce catholique, remplit avec grand zèle ses fonctions inquisitoriales et s'attribuât les revenus du clergé catholique, les Irlandais demeurèrent tellement attachés à leur foi qu'il n'y eut pas soixante Irlandais apostats depuis Henri VIII jusqu'à Jacques Ier.

« *Jacques* Ier, successeur d'Élisabeth, dont les Irlandais attendaient quelque soulagement, continua à régner selon l'esprit de cette reine, fit jeter en prison les députés irlandais qui étaient venus réclamer la liberté religieuse, ordonna, sous peine de mort à tous les prêtres de quitter l'*Irlande*, imposa des amendes à ceux qui n'assisteraient pas au culte protestant, et poussa bien plus loin encore le système d'Élisabeth tendant à arracher les Irlandais de leur pays, à les rendre étrangers et mendiants dans leur propre patrie, et à distribuer tous les domaines de l'*Irlande* à des protestants anglais et écossais. Il profita d'une insurrection pour séquestrer d'un seul coup six comtés, qu'il partagea entre des colons anglais, confisqua une autre masse de propriétés foncières sous le prétexte que les propriétaires n'en pouvaient montrer les titres légaux, et fit enlever les populations des clans entiers de leur sol natal pour les transplanter dans d'autres parties de l'île.

« *Charles* Ier (1625-1649) était personnellement disposé à prendre des mesures plus douces et à épargner les malheureux Irlandais; mais sa faiblesse, les circonstances dans lesquelles il se trouva, le rendirent malgré lui le tyran de l'*Irlande*. Il avait promis aux Irlandais, qui étaient venus à son secours avec une grosse somme d'argent, divers adoucissements, et surtout celui du joug qui pesait sur les catholiques ; mais lord *Strafford*, son favori et son lieutenant en *Irlande*, lui persuada de ne pas tenir ses promesses, attribua toute la province de Connaught au domaine de la couronne, fit jeter hors de leurs propriétés tous les Irlandais qui ne consentirent pas à quitter de plein gré leur patrimoine, et fit peser les amendes les plus lourdes et les peines les plus graves sur le jury qu'il avait institué lui-même, pour s'être déclaré en faveur du comté de Galway, lequel opposait une énergique résistance au système général de spoliation. Accablé de malédictions, Strafford finit par abandonner la lieutenance de l'*Irlande*, et, en 1641, imitant l'exemple de l'opposition contre le roi que leur donnaient le parlement anglais et le covenant écossais, les Irlandais s'insurgèrent en masse. Il en coûta cher aux Anglais pour dompter le soulèvement de toute la nation : d'atroces cruautés furent commises de part et d'autre ; toutefois les Anglais se montrèrent plus cruels que les Irlandais, dont la révolte avait été provoquée par une oppression inouïe, ce qui n'empêche pas les historiens, qui disent à peine un mot de l'immense misère que le protestantisme anglais fit peser sur l'*Irlande* catholique, de représenter l'insurrection de 1641 comme un massacre de cent mille protestants innocents, que rien n'avait provoqué de la part des Anglais.

« Le protestantisme anglican fut un moment arrêté dans ses fureurs contre l'*Irlande* catholique et remplacé, depuis 1649, sous Cromwel et ses gendres, Ireton et Fletwod, par le protestantisme puritain. Le fanatisme puritain des soldats de Cromwel répondit parfaitement aux intentions du parlement anglais, qui les avait chargés de tout mettre à feu et à sang, de tuer, abattre, anéantir, piller, brûler, comme les Israélites en Canaan. On confisqua cinq millions d'acres de terre des propriétaires irlandais, et on les distribua entre les soldats, les régicides et les spéculateurs qui avaient avancé de l'argent pour la guerre sur les biens des catholiques, donnés d'avance en gage. On ordonna d'entasser tous les nationaux dans la province de Connaugth, hors de laquelle ils ne pouvaient se

montrer sous peine de mort. Vingt mille Irlandais furent vendus comme esclaves dans les Indes occidentales ; l'on comptait dans ce nombre mille jeunes filles qu'on enleva d'un seul coup aux bras de leurs mères.

« Les catholiques conçurent de nouveau quelque espoir lorsque *Charles II* monta sur le trône ; ils avaient été les derniers à soutenir la cause de Charles Ier contre Cromwel. En effet Charles II institua une commission devant laquelle chaque Irlandais avait le droit de démontrer son innocence dans l'insurrection de 1641, et pouvait rentrer après cette preuve dans la possession de ses biens. Mais la démonstration était attachée aux conditions les plus difficiles, et comme, malgré ces obstacles, la justification avait amené de bons résultats, le roi fut obligé de révoquer la commission, tant il fut assailli et étourdi par les cris de ses courtisans, se plaignant qu'on favorisât les catholiques. Les partisans de Cromwel et des rebelles demeurèrent en possession des biens catholiques ; de nouvelles confiscations s'opérèrent ; l'archevêque Plunkett, d'Armagh, fut exécuté comme complice d'un prétendu complot papiste, et toutes les lois édictées contre les catholiques demeurèrent en pleine vigueur.

« Enfin *Jacques* II , frère de Charles II, fut ouvertement favorable aux catholiques. Il défendit de troubler le clergé catholique dans l'exercice de ses fonctions ; on admit des catholiques à diverses charges publiques. Il eût fait bien des changements favorables encore si précisément sa qualité de catholique et la protection qu'il accordait au catholicisme n'avaient provoqué la révolution de 1688, et n'avait comblé la mesure des malheurs de l'*Irlande*, restée fidèle à Jacques II comme à Charles Ier.

« *Guillaume d'Orange*, placé sur le trône d'Angleterre par la révolution qui avait renversé son beau-père, punit la fidélité des Catholiques envers leur roi par la confiscation de plus d'un million d'acres de terre, qu'il distribua à ses Hollandais ; on enleva aux gentilshommes catholiques leurs armes et leurs chevaux, on leur interdit toute acquisition d'immeubles, on défendit aux parents sous les peines les plus graves de faire élever leurs enfants à l'étranger, tandis qu'on ne tolérait en *Irlande* aucune école, aucun maître catholique, et qu'on bannit à perpétuité tous les évêques et tous les religieux.

« Il serait trop long de décrire le mécanisme de la tyrannie odieuse et raffinée qui pesa sur les Irlandais catholiques jusqu'en 1778. Qu'il suffise de rappeler qu'il était défendu, sous les peines les plus graves, à aucun prêtre catholique d'aborder en *Irlande ;* que les clercs ne pouvaient faire qu'au risque de leur vie le voyage de France pour y recevoir les Ordres et revenir en *Irlande* ; qu'un prêtre qui bénissait un mariage mixte était condamné à mort ; que le clergé et le culte catholiques n'avaient plus d'autres revenus que les aumônes des Irlandais réduits à la mendicité, tandis que le clergé anglican intrus touchait les revenus les plus considérables, et que les Catholiques ruinés étaient encore obligés de lui payer la dîme, de contribuer à la construction et à la réparation de ses églises ; que les écoles, instituées depuis 1733, dans lesquelles les catholiques pouvaient envoyer leurs enfants, étaient des établissements destinés à les *décatholiser ;* que les universités étaient fermées aux catholiques par la nécessité imposée aux candidats de prêter le serment de suprématie et du test, pour y être admis ; que la nomination d'un tuteur pour les enfants d'un Irlandais défunt était faite par le chancelier d'*Irlande* ; qu'un catholique irlandais était incapable d'hériter d'un protestant, d'acheter des biens ou de les affermer pour plus de trente ans ; que tout fils qui embrassait le protestantisme enlevait à son père la libre possession de ses biens et le droit d'en disposer, et pouvait à jamais empêcher le retour de ces biens à sa famille ; que toute femme qui embrassait le protestantisme devenait indépendante de son mari catholique et pouvait se séparer de lui ; que les conditions attachées à l'entrée au parlement, à l'admission dans les

rangs de l'administration de l'État, de la magistrature et de l'armée, excluaient les Catholiques; qu'ils ne pouvaient pas même être avocats; qu'un ouvrier catholique ne pouvait avoir plus de deux apprentis à la fois et plus de deux aides; que nul catholique ne pouvait posséder plus de cinq chevaux de prix.

« Ce ne fut qu'en 1778 que quelques-unes des lois pénales les plus dures furent atténuées ou abrogées; en 1793 il y eut encore quelques adoucissements par crainte de l'influence de la révolution française, et en 1829 eut enfin lieu l'*émancipation des catholiques*, due surtout aux infatigables efforts de *Daniel O'Connell*. Mais les concessions faites jusqu'à ce jour sont loin d'avoir remédié à toutes les injustices dont l'Angleterre s'est rendue coupable envers l'*Irlande*, et les catholiques, qui forment les cinq sixièmes de la population de l'île, continuent à être odieusement opprimés. Ainsi, par exemple, l'Eglise catholique est toujours obligée de vivre des aumônes des pauvres Irlandais, tandis que l'Église anglicane d'*Irlande*, immense sinécure, touche plus d'un million de livres sterling de revenus par an.

« Sans doute, et il faut le reconnaître, le parlement a voté de plus fortes sommes qu'autrefois pour le séminaire de Maynooth, fondé, en 1795, par le roi Georges III, pour former le clergé catholique; depuis 1833 les catholiques irlandais sont exempts du moins de contribuer à de nouvelles taxes pour l'Eglise épiscopale; depuis 1838 la dîme de tout bien foncier a été transmise aux propriétaires avec une diminution de vingt pour cent : ce sont là des avantages précieux et dignes de reconnaissance. L'*Irlande*, avec un peuple de sept millions de martyrs catholiques, qui, par suite de son fidèle attachement à l'Eglise, végète dans la plus profonde misère sur son sol natal, locataire de domaines dont une hiérarchie sans ouailles et une aristocratie usurpatrice ont été enrichies aux dépens des anciens propriétaires, avec ses prêtres zélés, ses quatre archevêques (*Armagh*, *Dublin*, *Cashel* et *Tuam*) et ses vingt-deux évêques, qui partagent le sort de leurs malheureux troupeaux, ne peut voir dans sa situation actuelle que le commencement des réparations qui lui sont dues depuis des siècles. »

Il convient d'ajouter, pour être juste, que depuis les dernières améliorations que vient de signaler M. Schrödl, en faveur de l'*Irlande*, lesquels remontent à 1840 à peu près, la législation anglaise a été modifiée, d'une manière radicale, dans le sens de la vraie liberté des cultes, et, par suite, de la liberté du catholicisme en *Irlande*. Chacun des nouveaux ministères qui se sont succédé a apporté son tribut; et nous avons vu le dernier, qui avait à sa tête le grand orateur Glasdtone, s'avançer dans ce sens jusqu'à porter la désorganisation la plus profonde dans les privilèges séculaires de l'Eglise anglicane, relativement à ses biens et à ses revenus, afin que les cultes rivaux puissent y participer. LE NOIR.

IRRADIATION. (*Théol. mixt. scien. opt.*). — Lorsque deux objets ont un éclat différent, ils paraissent avoir deux diamètres différents; l'objet qui a le plus d'éclat, se présente à l'œil comme plus grand, quoiqu'il soit, en réalité, de même grandeur. On peut facilement en faire l'expérience, en collant sur un petit carré de papier blanc un pain à cacheter noir, et sur un petit papier noir un pain à cacheter blanc de même diamètre : le blanc paraîtra notablement plus grand que le noir.

On conçoit cet effet par l'*irradiation* dans l'œil de la figure blanche qui s'agrandit en jetant de ses rayons tout à l'entour, pendant que la figure noire ne s'y représente que par une tache que l'*irradiation* du blanc qui l'environne rapetisse encore.

C'est ainsi que les étoiles, qui n'ont aucun diamètre visible, peuvent paraître plus grandes que des planètes qui en ont un, quand elles sont plus brillantes.

Il ne faut pas confondre avec l'*irradiation*, qui ne vient pas du milieu que les rayons ont à traverser, mais qui se produit dans l'œil à

égalité de conditions sous le rapport du milieu, les grossissements du soleil et de la lune selon les états de l'atmosphère et leurs positions relatives à l'horizon ou au zénith. Ces grossissements tiennent à la réfraction des rayons dans les milieux qu'ils traversent.

Quand Dieu expose ainsi nos sens à des illusions de toute espèce, ne nous avertit-il pas sans cesse de ne pas nous y fier, de nous garder, par conséquent du positivisme, et de croire plutôt à nos idées claires, aux principes perçus évidents par l'esprit, sur lesquels repose toute science vraiment solide. LE NOIR.

IRRÉGULIER, qui n'est pas conforme à la règle. Les casuistes et les jurisconsultes nomment *irrégulier* un homme qui est inhabile à recevoir les ordres sacrés, à en exercer les fonctions et à posséder un bénéfice. Ils distinguent l'*irrégularité* de droit divin, et celle qui est seulement de droit ecclésiastique. En vertu de la première, les femmes et les personnes qui ne sont pas baptisées, sont inhabiles à recevoir les ordres sacrés etc.; par le droit ecclésiastique ou par les canons, les eunuques, les hommes privés de quelque membre, les bigames, les enfants illégitimes, etc., sont de même exclus des ordres sacrés, et sont déclarés incapables d'en remplir les fonctions.

L'*irrégularité* n'est donc pas toujours un crime ni une peine, puisqu'elle peut venir d'un défaut naturel involontaire, comme est celui de la naissance, ou d'une action innocente, comme des secondes noces; mais elle peut être aussi volontaire et provenir d'un crime, comme d'un homicide, de la réitération du baptême, du mépris d'une censure, etc. Tout ecclésiastique suspens ou interdit, qui exerce une fonction de ses ordres, est déclaré *irrégulier*.

IRRÉLIGION, aversion et mépris de toute religion quelconque. C'est le travers d'esprit, non-seulement des athées, qui n'admettent point de Dieu et regardent toute religion comme absurde, mais encore de ceux auxquels toute religion paraît indifférente et qui jugent que l'une ne vaut pas mieux que l'autre. *Voy.* INDIFFÉRENCE DE RELIGION.

L'on peut croire à la religion et y être attaché, sans avoir des mœurs très-pures, parce que les passions l'emportent souvent dans l'homme sur les principes de la morale; mais il est très-rare qu'un homme irréligieux ait des mœurs, parce que l'*irréligion* vient foncièrement d'un caractère révolté contre toute loi qui le gêne. L'orgueil de paraître plus habile que le commun des hommes, l'humeur noire qui nous porte à tout blâmer, la malignité qui aime à trouver des vices dans les hommes les plus religieux, l'esprit d'indépendance qui ne veut plier sous aucun joug, le plaisir de braver les lois et les bienséances, sont les causes ordinaires de l'*irréligion*. C'est ce qui porte les esprits curieux à lire les ouvrages écrits contre la religion, sans en avoir étudié les preuves, à mépriser et à rejeter tous ceux qui sont faits pour la défendre. Quiconque l'aime ne s'expose point à la perdre; il serait affligé de trouver contre sa croyance des objections insolubles; ceux qui les cherchent avec avidité détestaient la religion d'avance; ils n'attendaient qu'un prétexte pour y renoncer. Un cœur vertueux n'y trouve que de la consolation : qui serait tenté de s'y refuser, s'il n'en coûtait rien pour la suivre?

A-t-on jamais vu un homme instruit, fidèle à en pratiquer les devoirs, à qui la conscience ne reproche rien, obligé de devenir incrédule parce qu'il a été vaincu par la force des objections, et qu'il n'a trouvé personne en état de les résoudre? Si l'on peut en citer un seul, nous passerons condamnation. Cent fois, au contraire, ceux qui avaient professé l'*irréligion* sont venus à résipiscence, lorsque les passions qui les entraînaient ont été plus calmes; tous ont avoué la vraie cause de leur égarement: ils sont convenus que jamais ils n'avaient été tranquilles ni parfaitement convaincus de la fausseté de la religion. Ces sortes de conversions sont peut-être plus rares au-

jourd'hui qu'autrefois, parce que la multitude de ceux qui affichent l'*irréligion* est une espèce d'encouragement pour y persévérer; ils s'enhardissent et s'animent les uns les autres; la honte de se dédire et de reculer suffit pour en endurcir un grand nombre.

La religion prescrit des privations, des devoirs incommodes, des attentions gênantes, des sacrifices douloureux : c'est ainsi du moins qu'on juge les âmes vicieuses. Comment s'y assujettir, quand on est dominé par un amour effréné de la liberté, de l'indépendance, des plaisirs de toute espèce? Pour couvrir l'ignominie attachée à des prévarications continuelles, pour calmer des remords importuns, rien n'est plus aisé que de se donner pour incrédule. Quelques sophismes surannés, quelques sarcasmes cent fois répétés, et un peu d'effronterie, il n'en faut pas davantage. Avec ces armes, on peut se donner tout le relief d'un esprit fort et supérieur aux préjugés populaires. Lorsqu'on aura prouvé que les vertus sont devenues plus communes parmi nous, et les vices plus rares, depuis que l'*irréligion* y domine, il faudra convenir que la croyance n'influe en rien sur les mœurs, et que les mœurs ne réagissent point sur la croyance; qu'il est très-indifférent à la société d'être composée d'athées ou d'hommes qui croient en Dieu.

Mais il est si évident que la société ne peut se passer de principes religieux, que ceux mêmes qui les foulent aux pieds conviennent qu'il faut les maintenir parmi le peuple. Or, se conserveront-ils parmi le peuple, lorsqu'il verra que tous ceux que l'on appelle *honnêtes gens* n'en ont plus aucun? En fait de désordres, les mauvais exemples font plus d'impression que les bons; la contagion se communique de proche en proche, et pénètre bientôt jusqu'au plus bas étage de la société.

Il est sans doute des hommes laborieux, paisibles, retirés, dont l'*irréligion* ne peut pas avoir beaucoup d'influence sur les mœurs publiques. Mais il est aussi un grand nombre d'hommes hardis, impétueux, clabaudeurs, qui ne peuvent ni demeurer en paix, ni y laisser les autres, ni réprimer leurs propres passions, ni craindre d'irriter celles de leurs semblables. Ce sont de vraies pestes publiques.

C'est dans les grandes villes, réceptacle commun des vices de toute une nation, que l'incrédulité prend naissance et se montre à découvert; elle fuit l'innocence et les vertus paisibles des campagnes; c'est toujours dans les siècles auxquels la prospérité, l'opulence, le luxe, le faste des nations sont parvenus au plus haut degré : la vit-on jamais éclore chez un peuple pauvre, simple, frugal, laborieux, modéré dans ses désirs.

Les effets qui en résultent ne concourent pas moins à nous en montrer l'origine; ils ont été remarqués de tout temps. Polybe, témoin oculaire de la décadence et de la ruine des républiques de la Grèce, en attribue la cause à l'épicuréisme qui dominait dans la plupart des villes : les Grecs ne craignaient plus les dieux; il ne se trouva plus parmi eux de grands hommes. Montesquieu observe que chez les Romains l'amour de la patrie était nourri et consacré par la religion; en perdant celle-ci, ils cessèrent de garder la foi de leurs serments; les ambitieux, qui se rendirent maîtres de la république, avaient renoncé à la croyance des divinités vengeresses du crime. *Consid. sur la grand. et la décad. des Romains*, c. 10. Quelques incrédules même de nos jours ont avoué que le règne de l'*irréligion* est l'avant-coureur de la chute des empires.

Nous ne devons donc pas être surpris de ce que toutes les nations policées ont fait des lois et ont statué des peines contre cette contagion publique, de ce qu'elles ont flétri, chassé, souvent mis à mort ceux qui travaillaient à l'introduire : le moindre sentiment de zèle pour le bien public suffisait pour faire comprendre la justice de cette sévérité. On méprise toujours les clameurs et les maximes de tolérance des professeurs d'*irréli-*

gion; on n'y fit pas plus d'attention qu'aux invectives des malfaiteurs contre la rigueur des lois.

Vainement ceux de nos jours répètent les mêmes sophismes pour nous persuader que l'*irréligion* n'est point un crime d'état ni un attentat contre la société; qu'il doit être libre à chaque particulier d'avoir une religion ou de n'en point avoir, de professer celle qui lui plaira de choisir, et même d'attaquer celle qui est établie. Cette morale va de pair avec celle des brigands, qui soutiennent que les biens de ce monde doivent être communs, que la propriété est un attentat contre le droit naturel de tous les hommes.

Sans cesse ils nous parlent de morale, et se vantent d'en avoir établi les fondements sur des principes plus sûrs que ceux de la religion. Pure hypocrisie. Ceux d'entre eux qui ont été sincères, sont convenus que dans le système de l'athéisme et de l'*irréligion*, il n'y a point d'autre morale que la loi du plus fort, et nous le prouverons nous-même. *Voyez* Morale.

Plus vainement encore exaltent-ils la pureté de mœurs et les vertus morales de quelques incrédules. Eviter les crimes qui conduisent à l'infamie et aux supplices, pratiquer par ostentation quelques actes d'humanité, être sobre et modéré par tempérament, préférer le repos de la vie privée aux inquiétudes de l'ambition; ce n'est pas un grand effort de vertu. Mais trouve-t-on parmi eux la charité indulgente qui excuse les défauts d'autrui et tâche de justifier une conduite équivoque par la pureté des intentions, la charité industrieuse qui cherche à découvrir les souffrances des malheureux et les moyens de les soulager, la charité généreuse qui retranche sur ses propres besoins pour avoir de quoi subvenir à la misère des pauvres, la charité intrépide qui brave les dangers de la contagion et de la mort pour assister les malades, etc. Sans cette vertu que le christianisme seul inspire, de quoi sert à la société le simulacre des autres vertus?

En général, c'est un moindre malheur d'avoir une religion fausse, que de n'en pas avoir du tout, parce que toute religion porte sur ce principe vrai et salutaire, qu'il y a une Divinité qui punit le crime et récompense la vertu : principe sans lequel il ne reste à l'homme aucun frein pour réprimer les passions.

Nous avons déjà fait la plupart de ces réflexions aux mots Incrédule et Incrédulité ; mais nous ne devons laisser échapper aucune occasion d'établir les mêmes vérités contre des adversaires qui ne se lassent point de répéter les mêmes erreurs.

Bergier.

IRRÉMISSIBLE. *Voyez* Péché.

IRRÉVÉRENCE, défaut de respect envers les choses réputées saintes ou sacrées. En général, il ne faut jamais parler avec *irrévérence* et sur un ton de mépris des cérémonies, du culte, de la croyance d'une nation chez laquelle on vit ; non-seulement c'est une indiscrétion dangereuse, mais c'est un mauvais moyen d'instruire et de détromper les sectateurs d'une religion que l'on croit fausse; personne ne souffre patiemment le mépris, soit pour-soi-même, soit pour des objets qu'il révère.

Comme les incrédules modernes sont toujours les premiers à se condamner, un d'entre eux a établi cette maxime : En quelque lieu que » vous soyez, respectez-en le souve» rain et le Dieu, au moins par le » silence. » Si tous avaient observé cette règle, il n'y aurait parmi nous ni prédicants incrédules ni livres écrits contre la religion.

Il ne faut pas conclure de là qu'il n'est pas permis à un missionnaire d'aller prêcher parmi les infidèles la vraie religion, lorsqu'il a reçu de Dieu la mission pour le faire. Un apôtre tel que saint Paul, interrogé sur sa doctrine par les philosophes d'Athènes, avait droit de leur dire : « Je viens vous annoncer le Dieu que » vous adorez sans le connaître, le Dieu » créateur et souverain Seigneur de » toutes choses; c'est une erreur de » croire qu'on peut l'honorer par un » culte grossier, que l'on peut re-

» présenter la Divinité par des idoles, etc. » *Act.*, c. 17. Aucun homme n'a droit de prêcher sans mission ; mais Dieu est le maître de donner mission à qui il lui plaît. BERGIER.

ISAIE, est le premier des quatre grands prophètes. Ses prédictions regardent principalement le royaume de Juda ; il les a faites sous les règnes d'Ozias, de Joathan, d'Achaz et d'Ezéchias, et il paraît qu'il a vécu jusque sous le règne de Manassès. On croit communément qu'il fut mis à mort par ordre de ce roi impie ,et endura dans une extrême vieillesse le supplice de la scie.

Le principal objet de ses prophéties est de reprocher aux habitants du royaume de Juda et de Jérusalem leurs infidélités ; de leur annoncer le châtiment que Dieu devait exercer sur eux, d'abord par les armes des Assyriens sous le règne de Sennachérib, ensuite par les Chaldéens sous Nabuchodonosor. Il leur annonce que ce roi les réduira en captivité, les transportera hors de leur pays, renversera Jerusalem et détruira le temple. Il leur prédit ensuite que sous le règne de Cyrus, qu'il nomme expressément, ils seront renvoyés dans leur patrie ; que Jérusalem et le temple seront rebâtis, qu'alors les deux maisons d'Israël et de Juda ne formeront plus qu'un seul peuple.

Mais, parmi ces promesses, il y en a plusieurs qui ne peuvent s'appliquer aux événements qui sont arrivés au retour de la captivité, et qu'il faut nécessairement transporter à la venue de Jésus-Christ et à l'établissement de son Eglise. Aussi ce divin Sauveur s'est appliqué à lui-même plusieurs prophéties d'*Isaïe* ; les évangélistes et les apôtres ont fait de même ; il n'est point de prophète qui soit cité plus souvent dans le nouveau Testament ; la prédiction qui annonce que le Messie naîtra d'une Vierge, c. 7, est surtout remarquable (*voyez* EMMANUEL) ; et le chapitre 53, où sa passion est prédite, semble être une histoire plutôt qu'une prophétie. *Voyez* PASSION DE JÉSUS-CHRIST.

On n'a jamais douté parmi les Juifs, ni dans l'Eglise chrétienne, que le recueil des prophéties d'*Isaïe* ne fût authentique. Celle du chapitre 2, jusqu'au ℣. 6, est transcrite en entier dans le quatrième chapitre de Michée. Il est dit, *II. Paral.*, c. 32, qu'une partie des actions d'Ezéchias est écrite dans la prophétie d'*Isaïe*, fils d'Amos ; on les trouve en effet dans les ch. 36, 37, 38, 39 de ce prophète, et on lit la même narration dans le quatrième livre des Rois. L'auteur du livre de l'Ecclésiastique fait l'éloge d'*Isaïe* et de ses prophéties, c. 48, ℣. 25 ; ainsi elles ont été constamment connues et citées par les auteurs sacrés postérieurs à ce prophète.

Le sentiment le plus commun est qu'il les a écrites et rédigées lui-même ; mais on croit y reconnaître aujourd'hui que les cinq premiers chapitres ont été transposés, que ce livre devrait commencer par le chapitre sixième, dans lequel *Isaïe* raconte la manière dont il reçut sa mission.

C'est incontestablement le plus éloquent des prophètes ; comme on croit qu'il était du sang royal, sa manière d'écrire semble répondre à la noblesse de sa naissance. Grotius le compare à Démosthène, tant pour la pureté du langage que pour la véhémence du style. Saint Jérôme ajoute qu'*Isaïe* parle de Jésus-Christ et de son Eglise en termes si clairs, qu'il semble plutôt écrire des choses passées que prédire des événements futurs, et remplir les fonctions d'évangéliste plutôt que le ministère de prophète. Il est dit, *II Paralip.*, c. 26, ℣. 22, que les premières et les dernières actions d'Ozias avaient été écrites par le prophète *Isaïe*, fils d'Amos. Comme cette histoire ne se trouve point dans ses prophéties, on conclut que c'était un ouvrage separé, et que nous n'avons plus. Quelques Juifs lui ont attribué le livre des Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et le livre de Job, mais sans aucun fondement. Origène cite plusieurs fois un prétendu livre d'*Isaïe* intitulé le *Célèbre*. Saint Jérôme et saint Epiphane parlent de l'*Ascension d'Isaïe* ; enfin on en a publié un troisième à Venise, nommé

Vision d'Isaïe : aucun de ces ouvrages apocryphes ne mérite attention.

BERGIER.

ISAIE (le livre d'). (*Théol. hist. bibliog.*) — Nous ajouterons à l'article qui précède, la dissertation suivante de M. Welte, faite au point de vue de la critique moderne.

« Le nom d'*Isaïe* (יְשַׁעְיָהוּ ou יְשַׁעְיָה,) est formé de יֵשַׁע, ou יְשַׁע, et de יְהוָה, abrégé, et signifie par conséquent salut de Dieu ; (LXX, Ἡσαΐας ; Vulg., *Isaias*). C'est le premier dans la série des grands Prophètes (נְבִיאִםגְּדוֹלִים) ......

« Le *Livre d'Isaïe* se divise, d'après son contenu, en deux grandes parties. La première s'occupe surtout du présent et d'un avenir prochain, quoique parfois le Prophète jette un regard sur l'avenir le plus éloigné et prévoie le temps du Messie. Ses discours s'adressent, dans cette première partie, soit à ses propres concitoyens, soit à des peuples étrangers, et ceux-là ont rapport soit aux difficultés des événements politiques des règnes de Jotham et d'Achaz, sous lesquels *Isaïe* voit la Syrie menacer le royaume de Juda de sa ruine, comme Ezéchiel vit plus tard l'invasion des Assyriens, soit au progrès de la désobéissance et de l'idolâtrie du peuple, qui n'a que de graves châtiments à attendre de la Providence. *Isaïe* cherche, sous le premier rapport, à détourner le peuple de toutes les démarches antithéocratiques, notamment de toute alliance avec les peuples étrangers, et, sous le second rapport, à améliorer la situation morale de Juda, en faisant éclater son zèle contre la tiédeur religieuse, la fausse dévotion, l'avarice, la concussion, la débauche et l'idolâtrie, en exhortant à l'adoration sérieuse et sincère de Jéhova, à l'observation de sa loi et de sa volonté, et en menaçant le peuple de sa perte certaine s'il s'opiniâtre dans sa désobéissance.

« Quant aux peuples étrangers, *Isaïe*, comme les autres prophètes, les menace des châtiments divins et d'une extermination complète, suite fatale de leur inimitié contre le peuple élu et de leur mépris du vrai Dieu.

« La seconde partie s'occupe tout entière de la fin de la captivité, de la délivrance de la nation, de la restauration et de la glorification de la théocratie par le Messie ; elle se rapporte par conséquent à un avenir très-éloigné, et les prophéties d'*Isaïe* ont plus d'importance pour les races futures que pour ses contemporains ; celles qui se rapportent au Messie, à son règne et à son royaume, ont de tout temps excité l'admiration par leur clarté et leur précision. C'est à cette partie que s'adresse la louange que l'Ecclésiastique donne à *Isaïe* : « Il vit la fin des temps par un grand don de l'esprit, et il consola ceux qui pleuraient en Sion (1).

« Quant à la *suite* et à *l'ordre* des prophéties entre elles, on a avancé, dans ces derniers temps, diverses opinions ; tandis que les uns ne voient dans le livre qu'un ordre chronologique, les autres que l'ordre des faits, et que d'autres encore n'y aperçoivent aucun ordre (2), on a fini par reconnaître que l'ensemble de tous ces discours prophétiques dépend à la fois des faits et de la chronologie. Dès lors le livre d'*Isaïe* ne paraît plus comme une compilation sans méthode, mais comme une œuvre parfaitement distribuée dans son ensemble ; d'ailleurs il est tout à fait évident, et en considérant les deux grandes parties, que la première, par les faits et la chronologie, est antérieure à la deuxième, et que leur division historique est parfaitement exacte et conforme au développement naturel des faits.

« Les prophéties de la première partie sont d'abord coordonnées chronologiquement, tant qu'elles s'adressent aux compatriotes du prophète. Il n'y a que le sixième chapitre, qui renferme la vision de l'initiation du prophète et les premières révélations qui lui sont faites, qu'on aurait pu s'attendre à voir au commencement du livre. La place qu'il occupe aujourd'hui peut provenir de ce qu'en

(1) *Ecclésiast.*, 48, 27.
(2) Conf. Génésius, *Comm. sur Isaïe*, p. 18.

coordonnant ces prophéties on aura cru que les cinq premiers chapitres dataient d'avant la mort d'Ézéchias.

« Avec le chapitre treize commence une nouvelle série de discours prophétiques, différents des premiers, qui se rapportent aux peuples étrangers et servent, à cette place, à montrer les rapports du paganisme et de la théocratie. Il s'y rattache, pour exposer l'événement final qui clôt ce rapport, une description du châtiment et de l'asservissement de la nation théocratique, puis de sa restauration finale et sa perpétuelle durée (1). Jusque-là on ne peut se plaindre de désordre, alors même qu'il n'est pas toujours facile de reconnaître et de démontrer la suite chronologique des événements, parce qu'on manque de données certaines et de détails suffisants. Suivent des discours qui n'ont pour objet que le peuple élu, au temps d'Ézéchias, après la ruine de Samarie, et avant que Jérusalem soit menacé par les Assyriens. Ce chapitre est destiné à donner une description approximative de l'activité du Prophète à cette époque. Il s'y joint deux autres prophéties, dirigées contre les peuples étrangers (2), qui, suivant leur teneur, seraient peut-être mieux parmi les discours des chapitres 13-23, et qui occupent probablement leur place actuelle au point de vue de la chronologie.

« La seconde partie est un tout symétrique, bien ordonné, parfaitement lié, composé de trois sections, chacune de neuf chapitres, avec des conclusions. On ne peut pas exiger que le temps où parurent les divers chapitres soit indiqué, ni qu'il y ait entre eux une liaison chronologique rigoureuse, parce que le tout semble né d'un jet; on pourrait tout au plus, au point de vue chronologique, demander si la deuxième partie appartient à la première ou à la dernière moitié de la vie du prophète. D'après la teneur et le mode d'exposition on ne peut conclure que dans ce dernier sens, c'est-à-dire pour le temps où le prophète s'est déjà retiré de la vie publique, ou, comme s'exprime Henderson, « pour le temps où il fut obligé de mettre de côté la trompette prophétique et de se contenter de se servir de la parole (1), » ce qui doit avoir eu lieu immédiatement après la mort d'Ézéchias, sous l'idolâtre Manassès.

« La question la plus importante qui ait été débattue dans les temps modernes, par rapport aux prophéties d'*Isaïe*, est celle de leur *authenticité*. En effet, dans les dix dernières années du dix-huitième siècle, on a prétendu que toute la deuxième partie et une foule de chapitres de la première, en tout plus de la moitié du livre, n'appartenaient point à *Isaïe*. On commença d'abord par nier l'authenticité de quelques chapitres de la deuxième partie, d'où on étendit la négation à toute cette partie, et l'on contesta au prophète précisément les oracles qui de tout temps lui ont valu le plus grand respect et la plus vive admiration, par les détails qu'ils renferment sur la personne, sur la destinée du Messie et sur la propagation de son royaume.

« Le premier des motifs qu'on allègue contre l'authenticité, et le plus grave, part du rationalisme, qui range les inspirations prophétiques en général et les prophéties spéciales sur l'avenir parmi les impossibilités et les fables, et n'admet la possibilité d'une prévision de l'avenir, chez les prophètes, qu'en tant qu'ils peuvent raisonnablement la déduire des circonstances du présent. Comme une prévision de cette nature ne peut se rapporter qu'aux temps les plus prochains, un discours prophétique dans lequel le dernier temps de l'exil paraît actuel, et qui annonce même inexactement la délivrance de la captivité et les événements postérieurs, ne peut, dit-on, provenir d'*Isaïe*. Il est évident que cette manière de juger de la prophétie ne s'accorde guère avec la manière dont la considère l'apôtre saint Pierre, suivant lequel ces hommes de Dieu ont parlé par l'inspiration du Saint-Esprit (2).

(1) C. 24-27.
(2) C. 34, 35.

(1) L. c., p. XXI.
(2) II *Pierre*, 1, 21.

D'après la doctrine de saint Pierre, et par conséquent celle de l'Eglise, on ne peut élever le moindre doute contre l'authenticité d'une prophétie par cela qu'elle annonce un avenir lointain et en parle comme d'un temps présent, parce que le principe prophétisant n'est plus la présomption humaine, mais l'Esprit même de Celui devant qui mille ans sont comme un jour (1), et devant qui tout est à découvert (2). Et lorsqu'on dit que la prophétie est inexacte par cela que le temps postérieur à l'exil fut dans la réalité tout différent de celui qui est prédit par *Isaïe*, on oublie que le prophète n'a en vue que le temps du Messie, et qu'ainsi le caractère idéal du temps messianique est le principal point de vue sous lequel toutes les périodes se manifestent à lui et sont décrites par lui.

« Avec le point de vue rationaliste tombent d'autres objections tirées de ce que le Prophète reprend les exilés de leurs fautes, les exhorte à revenir dans leur patrie et annonce le nom du roi sous lequel doit avoir lieu ce retour; car il est incontestable, d'après ce que nous avons dit plus haut, que le Prophète pouvait connaître la situation des exilés à la fin de leur captivité et leur prochaine délivrance, et par conséquent des exhortations correspondant à cette situation sont tout à fait naturelles, de même que l'annonce expresse du libérateur, que l'on entende par *Koresch* (Cyrus) un nom propre ou un nom de dignité (le soleil), est aussi simple que la mention du roi de Juda Josias, faite dès le temps de Jéroboam 1er (3).

« Une autre objection avancée contre l'authenticité de ces prophéties, c'est le style d'*Isaïe*, lequel, dit de Wette (4), est bien plus limpide, plus clair et plus facile, mais aussi beaucoup plus mou, plus diffus, que celui des passages authentiques d'*Isaïe*, et présente d'ailleurs diverses qualités et porte différentes traces dénotant un temps postérieur. Mais ce que de Wette dit ici du style général est un jugement particulier, qui dépend du goût de l'auteur, et que beaucoup de lecteurs d'*Isaïe* ne partageront pas. La différence qui existe entre cette deuxième partie et la première s'explique soit par la différence des matières, soit par la diversité des circonstances dans lesquelles les deux parties furent composées (1). De cette diversité résulte, comme on doit s'y attendre, qu'il y a dans la deuxième partie des expressions et des tournures de phrases qui ne se trouvent pas dans la première ; mais, pour démontrer que la seconde partie provient d'un autre rédacteur que la première, il faudrait que ces expressions fussent très-nombreuses et très-saillantes. Or elles ne sont ni l'un ni l'autre. Il y a tout au plus dix à onze expressions de ce genre, qu'on a pu marquer dans la deuxième partie comprenant vingt-sept chapitres, et en vérité elles ne suffisent pas, d'autant plus que quelques-unes même n'appartiennent pas exclusivement à la deuxième partie et paraissent aussi dans la première(2), tout comme des expressions, des tournures, des comparaisons qui semblent appartenir spécialement à *Isaïe* dans la première partie, se représentent dans la deuxième (3). Ainsi l'assertion suivant laquelle la seconde partie ne porte pas les signes caractéristiques d'*Isaïe* n'est vraie que dans un sens tellement restreint qu'elle ne prouve absolument rien contre l'origine de cette partie (4).

« D'autres objections, comme par exemple, que la nation, d'après *Isaïe* (5), n'avait que des chefs, mais pas de sacrifice, ou que souvent il rappelle des prophéties antérieures (6), sont évidemment sans valeur ; car, d'abord, pendant l'exil, auquel se rapportent ces passages, ce fut en effet le cas, comme on le sait, et *Isaïe* pouvait parfaitement en appeler à des prophéties déjà accomplies pour établir la certitude de ses prophéties actuelles, même en ne pensant qu'à

(1) *Ibid.*, 3, 8.
(2) *Ép. aux Hébr.*, 4, 13.
(3) III *Rois* 13. 1-3.
(4) *Introd.*, 6e éd., p. 308.

(1) Conf. Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 22. sq.
(2) *Ibid.*, p. 23. sq.
(3) *Ibid.*, p. 20.
(4) *Ibid.*, p. 26 sq.
(5) 56. 2; 10-12 ; 58, 1 4.
(6) *Isaïe*, 41, 22 ; 42. 9 ; 45, 19 46, 10 ; 48, 16.

ce qu'il avait prophétisé lui-même ; car maintes de ces prophéties étaient déjà réalisées vers la fin de l'exil de Babylone, telles que ses prophéties sur la guerre syrio-éphraïmitique (1) sur l'humiliation des Assyriens (2), sur Sobna et Éliacim (3), sur la ruine d'Éphraïm (4), sur l'expédition de Sennachérib contre Juda (5), sur le rétablissement d'Ezéchias et la durée de son règne (6).

« Mais, pendant que les objections contre l'authenticité sont insuffisantes les motifs à l'appui de l'authenticité paraissent parfaitement concluants. Avant tout les témoignages extérieurs ne laissent presque rien à désirer. Déjà l'auteur du livre de l'Ecclésiastique fait l'éloge d'*Isaïe*, et notamment de la seconde partie de ses prophéties (7). Avant lui Zacharie (8) cite le chapitre 58, 5 sq., par conséquent la deuxième partie d'*Isaïe*, comme l'écrit d'un prophète qui annonce la parole de Jéhova, alors que Jérusalem était habité et tranquille, ainsi que toutes les villes à l'entour. Enfin, et plus tôt encore, Jérémie, notamment dans ses prédictions contre Babylone, se sert de la seconde partie d'*Isaïe* (9).

« Les écrits du Nouveau Testament allèguent beaucoup de passages de la deuxième partie d'*Isaïe*, souvent seulement comme textes des Saintes Ecritures mais souvent aussi comme paroles du prophète *Isaïe*, par exemple S. Mathieu, 3, 3 ; 8, 17 ; 12, 17-21 ; S. Jean, 12, 38, 41; Rom. 10, 16, 20. On ne doit, par conséquent, pas s'étonner de ce que dans toute l'antiquité judaïque et chrétienne, et jusque dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, la seconde partie ait été considérée comme l'œuvre d'*Isaïe*, et qu'il ne se soit jamais élevé une contradiction contre cette opinion.

(1) 7, 4 sq.
(2) 10, 5 sq.
(3) 22, 14 25.
(4) e8, 1 sq
(5) 37, 22-38.
(6) 38, 5.
(7) *Ecclésiast.*, 48, 27.
(8) 7, 4 12.
(9) Jahn, *Introd.*, II, 405. Kreper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex*, . 132 sq.

« A cette démonstration extérieure de l'auhenticité se joignent des preuves intrinsèques. Et d'abord la comparaison de la situation des Juifs avant l'exil avec ce qu'*Isaïe* en dit de son temps, et notamment sous Achaz et Manassès. Les reproches qu'*Isaïe* leur adresse (1) ne peuvent se rapporter qu'aux Juifs de ce temps, et non à ceux qui vivaient à la fin de la captivité. Puis l'assurance plusieurs fois renouvelée que l'auteur a annoncé la ruine de Babylone pour la première fois dans un temps où, humainement parlant, on ne pouvait encore en rien pressentir (2), ne renferme que la vérité, si le Prophète a vécu longtemps avant l'exil, à peu près au temps d'*Isaïe* (3). Enfin les nombreuses analogies de style et de faits entre les deux parties, notamment l'usage de certaines expressions favorites, de certaines figures qui paraissent comme particularités caractéristiques dans les chapitres de la premiere partie reconnus authentiques, prouvent un seul et même auteur des deux parties (4). C'est donc à tort qu'on conteste la deuxième partie à *Isaïe*.

« En outre on lui dispute encore plusieurs chapitres de la première partie, et d'abord ceux qui comme la deuxième partie, se rapportent à la captivité de Babylone et à sa fin, notamment 13, 1-14, 23 ; 21, 1-10 ; 35, 1-10. Mais les principales objections faites contre ces passages se confondent avec celles qu'on a alléguées contre la seconde partie, et sont, par conséquent, réfutées par ce que nous avons dit. D'autres sont tellement insignifiantes qu'elles ne méritent pas de mentions spéciales (5) ; celui qui reconnaît l'authenticité de la seconde partie ne pensera jamais à contester les chapitres de la première partie en question.

On a aussi nié l'authenticité de l'oracle contre Moab (6), à cause de la diversité du style et de la langue, et on l'a attribué à Jérémie (Koppe,

(1) 57. 1. 4,-10.
(2) 41, 42, 9 ; 48, 6-8.
(3) Herbst, p. 15-18.
(4) Ib., p. 19-21.
(5) Hersbst. p. 33-37.
(6) 15, 1-16, 22.

Bertholdt), tantôt au prophète Jonas, dont parle le livre IV des Rois, 14, 25 (Hitzig, Knobel, Maurer), tantôt à un Prophète inconnu (Éwald). Mais, en vérité, alléguer comme preuve de la différence de la langue le פְּקֻדָּם, 15,17, employé dans le sens de « provision », et l'emploi de כִּי, לָכֵן, et עַל־כֵּן, pour lier les propositions, cela est trop insignifiant pour servir de preuve contre l'authenticité. Que si on prétend que le style est beaucoup trop diffus, trop pauvre de pensée, trop dépourvu de vigueur pour *Isaïe*, c'est là encore un jugement personnel, un goût particulier auquel sans doute peu de lecteurs donneront leur assentiment. L'oracle prononcé contre l'Égypte (1) est, d'après Hitzig (2), une interpolation faite par Onias, qui bâtit le temple de Léontopolis ; mais il en donne de bien faibles raisons, et de Wette lui-même n'a rien trouvé à objecter contre ce chapitre, si ce n'est que les espérances énoncées aux versets 17-25 paraissent trop chimériques pour provenir d'*Isaïe*. C'est une objection qui se dissipe comme les autres si l'on admet, et on le doit, que le Prophète exprime non une espérance, mais une prophétie qui se rapporte en partie au temps du Messie.

« On a aussi contesté à *Isaïe* la prophétie contre Tyr (3), et Movers l'a attribuée hardiment à Jérémie (4). Mais les objections déduites de la langue contre *Isaïe* ne sont pas concluantes, et le verset 13, que l'on fait principalement valoir contre lui, peut facilement être entendu de manière à ne pas exclure la rédaction d'*Isaïe*.

Les chapitres 24-27 ont été contestés à *Isaïe*, surtout parce qu'il y décrit le jugement qui frappa les ennemis de Juda, la ruine de la capitale ennemie et le retrur des captifs, et parce que le style en est froid, plein de jeux de mots, d'antithèses et de parallélismes tautologiques. Le premier grief ne peut valoir qu'autant qu'on tient des prophéties proprement dites, c'est-à-dire de véritables prédictions, pour impossibles, et quant au dernier grief c'est encore une opinion privée qui ne peut avoir une valeur universelle. En revanche, cette partie contient, au point de vue de la langue, beaucoup des signes caractéristiques propres aux prophéties d'*Isaïe* reconnues authentiques.

« La menace contre Édom (1) est contestée à *Isaïe*, parce que, dit-on, on ne peut s'imaginer une pareille haine contre les Édomites au temps d'*Isaïe* ; mais comme déjà Joël (2) et Amos (3) dirigent leurs menaces contre Édom, elle ne peut plus étonner dans la bouche d'*Isaïe*, et il n'est surtout pas possible de prétendre que personne de son temps ne pouvait avoir de motifs pour une telle haine. Quant aux objections tirées de la langue, elles sont trop insignifiantes pour être réfutées (4). Nous omettons quelques autres fragments qui, outre ceux dont nous venons de parler, ont soulevé des difficultés de la part de quelques savants et ont été déclarés non authentiques, comme 7, 1-16; 12, 1-6 ; 21, 1-10, parce que leur authenticité est généralement reconnue.

« Il ne reste plus qu'une question par rapport au fragment historique qui se trouve aux chap. 36-39, entre la 1re et la 2e partie ; on demande s'il provient d'*Isaïe*, ou d'un collectionneur postérieur de ces prophéties. Ce qui parle en faveur de cette dernière opinion, c'est le rapport tout particulier dans lequel ce fragment se trouve avec les passages parallèles du IVe livre des Rois, 18, 13-20, 19, et qui est tel que l'un des fragments ne peut avoir été tiré de l'autre, que les deux fragments ne peuvent pas être indépendants l'un de l'autre, et que tous deux paraissent tirés des annales du royaume, puisque le livre IV des Rois, 20, 20, désigne expressément ces annales comme la source de ce qui est raconté dans ce livre touchant le règne d'Ézéchias. Mais qu'*Isaïe*, dans un récit sur ce qu'il a vu lui-même et précisément sur le

(1) 19, 16-25.
(2) *Le Proph. Isaïe*, p. 218.
(3) C. 23.
(4) Voir la *Revue trimestr. de Théol.*, 1837, p. 650.

(1) C. 34.
(2) 4, 19.
(3) 1, 11.
(4) Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 37-41.

moment le plus important de son activité prophétique, se soit rendu mot à mot plagiaire d'un narrateur étranger, cela n'est pas croyable. »

LE NOIR.

ISENBIEHL (Jean-Laurent). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet auteur allemand naquit à Heiligenstadt en 1744, fut d'abord missionnaire-curé de la paroisse catholique de Gottingue, puis professeur de langues orientales et d'exégèse, à Mayence, après l'abolition de l'ordre des Jésuites en 1773, fut condamné par le Pape pour un *Essai ou Dissertation sur la prophétie d'Emmanuel*, se soumit, fut rendu à la liberté, après avoir été enfermé dans la prison du vicariat de Mayence, redevint chanoine, perdit son canonicat par suite de changements politiques, et mourut faiblement pensionné, à Œstrich, en 1818.

Outre l'opuscule dont il vient d'être question, et qui lui valut tant de tourments, *Isenbielh* publia : en 1771, *Remarque sur l'emploi des points diacritiques syriaques pour les verbes*; en 1777 son *corpus Decisionum dogmaticarum Ecclesiæ catholicæ.* Dans la préface se trouve la proposition suivante : *Definitio quam in conciliis Ecclesia tradit censenda videtur esse regula credendi certior firmiorque quam ipse sacer codex*; « et nous ne pouvons comprendre, dit M. Fritz, comment on y voit la preuve qu'*Isenbiehl* n'avait soutenu dans son Emmanuel aucune opinion erronée » ; *Chrestomathia patristica Græca*, publiée à Mayence (1774), in-8°, œuvre pleine de goût et d'érudition.

LE NOIR.

ISIDORE (saint), de Péluse, ville que l'on croit être Damiette en Egypte, embrassa la vie monastique, et mourut en 440, ou, selon d'autres, en 450. Il fut en relation avec les plus grands et les plus saints personnages de son siècle, en particulier avec saint Jean Chrysostome et avec saint Cyrille d'Alexandrie. On ne peut pas douter de la pureté de sa foi, quand on voit qu'il a été également ennemi des erreurs de Nestorius et de celles d'Eutychès. Il reste de lui des lettres au nombre de plus de deux mille, qui sont d'un style élégant et pur, remplies de sagesse et de piété. Elles ont été imprimées en grec et en latin, à Paris, en 1638, *in-folio. Voyez* Tillemont, t. 15, p. 97 et suiv.

Plusieurs protestants, malgré leur prévention contre les Pères, ont fait l'éloge de la manière dont celui-ci a expliqué l'Ecriture sainte.

ISIDORE (saint), de Séville en Espagne, frère et successeur de saint Léandre, archevêque de cette ville, est mort en 636. Savant autant qu'on pouvait l'être dans son siècle, puisqu'il possédait les langues latine, grecque et hébraïque, il mérita le respect et la confiance de tous ses collègues. Il fut l'âme des conciles qui se tinrent de son temps en Espagne, et il travailla avec succès à la conversion des Visigoths, qui étaient infectés de l'arianisme.

On a de lui beaucoup d'ouvrages : les principaux sont, 1° vingt livres d'étymologies ; 2° des commentaires historiques sur l'ancien Testament, mais qui ne sont pas entiers ; 3° un catalogue des écrivains ecclésiastiques ; 4° un traité des origines ecclésiastiques ; 5° une règle monastique ; 6° une chronologie depuis la création jusqu'à l'an 626 de Jésus-Christ, qui est utile pour l'histoire des Goths, des Vandales et des Suèves, etc. Dom Dubreuil, bénédictin, les a fait imprimer à Paris en 1601, et ils ont été réimprimés à Cologne en 1618.

Plusieurs critiques protestants ont rendu justice au mérite de *saint Isidore*, et n'ont pas désavoué l'éloge que lui a donné le huitième concile de Tolède, l'an 636. Les Pères de cette assemblée le nomment le grand docteur de leur siècle, le dernier ornement de l'Eglise catholique, digne d'être comparé pour la doctrine aux plus grands personnages des siècles précédents, et duquel on ne doit prononcer le nom qu'avec respect. *Voyez* Brucker, *Hist. philos.*, tom. 3, pag. 369.

Il passe pour constant que c'est *saint Isidore* et saint Léandre, son frère, qui ont rédigé le missel et l'office mozarabique suivis en Espagne

au sixième et septième siècles ; mais il est certain que cette liturgie est plus ancienne qu'eux, et qu'ils n'ont fait tout au plus que la mettre en ordre et la corriger des fautes qui pouvaient s'y être glissées. *Voyez* MOZARABES.

Il ne faut pas confondre avec ce saint archevêque un autre *Isidore* surnommé *Mercator*, et par quelques-uns *Peccator* ou le faux *Isidore*, qui a fait en Espagne, au huitième siècle, une collection de prétendues lettres des Papes et de canons des conciles, qui ont été nommés dans la suite les *fausses décrétales*. C'est mal à propos que l'on avait attribué d'abord cette compilation à *saint Isidore* de Séville.

BERGIER.

ISIDORE (la collection de décrétales du pseudo). (*Théol ·hist. génér.*). — Dans les temps antérieurs à Gratien, et vers le milieu du IXe siècle, on mit en usage une collection de canons et décrétales, qui existent encore aujourd'hui dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Cod. Vatic.*, n° 630 ; ces pièces sont au nombre de plus d'une centaine ; elles sont attribuées, comme compilation à saint *Isidore* de Séville sous le nom d'*Isidore Mercator* ou *Peccator*, et sont toutes fausses. Elles furent adroitement intercalées, et mêlées aux actes authentiques du recueil espagnol, dans la nouvelle édition ainsi altérée qu'on en donna comme plus complète. C'est de là qu'est venu la dénomination de *Pseudo-Isidore*.

Parmi les pièces ainsi ajoutées à la collection du véritable *Isidore*, il y en a d'anciennes qui circulaient déjà, et de nouvelles qui provenaient de faussaires, contemporains de la nouvelle édition.

Voici la liste que donne M. Héfélé des actes antérieurement en circulation :

« 1. Deux lettres de Clément Romain à S. Jacques le Mineur, avec une addition provenant probablement du *Pseudo-Isidore* ;

« 2. Les Canons apostoliques, *Canones Apostolorum* ;

« 3. La donation de Constantin, *Constitutum domini Constantini imperatoris in gratiam Romanæ Ecclesiæ* ;

« 4. Un chapitre attribué à Silvestre, Pape, *Capitulum editum a Silvestro, Papa* ;

« 5. Un extrait d'une constitution de Silvestre, *Constitutum Silvestri* ;

« 6. Une épître du synode de Nicée, *Epistola (synodi Nicænæ) directa ad synodum Romæ* ;

« 7. Une lettre de Silvestre au concile de Nicée, *Epistola Silvestri ad concilium Nicænum* (les quatre derniers documents avaient été fabriqués au temps du Pape Symmaque, mort en 514) ;

« 8. Les faits et gestes des Papes Marcellin, etc., *Gesta Marcellini, Liberii, Xystii*, *Polychronii* (fabriqués également au temps du Pape Symmaque) ;

« 9. Onze lettres relatives à l'affaire d'Acace, fabriquées avant le cinquième concile œcuménique par les Grecs ;

« 10. L'*Interlocutio Osii* ;

« 11. Deux lettres de saint Jérôme au pape Damase ;

« 12. Deux lettres du même Pape au même docteur ;

« 13. L'*Epistola Leonis ad episcopos Germaniarum* ;

« 14. Un grand supplément à la lettre de Grégoire Ier à Sécundinus.

« Spittler pense avoir découvert encore quelques pièces anciennes également fausses, mais la chose n'est pas tout à fait évidente.

« Ce qui est digne d'attention, c'est la découverte récente faite par Rosshirt, qui a démontré qu'il y a une foule d'autres décrétales pontificales fausses fabriquées en Grèce, que le Pseudo-*Isidore* connaissait et dont il a profité. (1) »

Voici la liste que donne le même critique des pièces dont se compose le manuscrit Pseudo-Isidorien du Vatican.

« D'après le manuscrit du Vatican 630, le recueil du Pseudo-*Isidore* se divise en trois parties. Après quel-

(1) *Ann. de Heidelberg*, l. c. p. 77, 87, 88

ques pièces servant d'introduction, le tout est précédé d'une préface qui renferme deux lettres non authentiques, l'une d'Aurélius à Damase, l'autre de ce Pape à Aurélius, puis l'*Ordo de celebrando concilio* authentique du quatrième concile de Tolède, et un fragment emprunté à la véritable préface espagnole. Ensuite viennent :

« 1. Une nomenclature des conciles ;

« 2. Deux lettres fausses de saint Jérôme à Damase et de ce Pape à ce docteur, qui appartiennent encore à l'introduction.

« Enfin la première partie contient:

« 1. Les cinquante canons apostoliques de la collection de Denys le Petit ;

« 2. Cinquante-neufs décrets faux des plus anciens Papes, de Clément Ier à Melchiades († 314 ;)

» 3. Un traité *de Primitiva Ecclesia et Synodo Nicæna*;

« 4. La fausse donation de Constantin.

« La seconde partie n'a rien qui soit particulier au Pseudo-*Isidore* ; tout en est tiré du recueil espagnol, d'un recueil gallique des cinquième et sixième siècles, et se compose presque en entier de décisions de conciles grecs, africains, galliques et espagnols.

« La troisième partie contient, après une préface empruntée au recueil espagnol, les décrétales, depuis Sylvestre († 335) jusqu'à Grégoire II († 731), parmi lesquelles il y en a trente-cinq fausses.

« Enfin il y a un supplément dans lequel le faux se mêle également au vrai ; sont authentiques un certain nombre de canons empruntés à de plus anciens recueils ; sont faux plusieurs actes relatifs à Symmaque († 514), notamment ceux de deux conciles qui lui sont attribués. Les *Capitula Angilrami* forment un second supplément.

« Le Pseudo-*Isidore* emprunte la matière de ces actes faux :

« 1. Au *Liber pontificalis* ;

« 2. A l'Histoire ecclésiastique de Rufin ;

« 3. A l'*Historia tripartita*

« 4. Aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques ;

« 5. A des décrétales et des canons postérieurs à leur prétendue date ;

« 6. Au bréviaire visigoth.

« L'auteur, ajoute M. Héfélé, a attribué les actes fabriqués, avec ces matériaux aux anciens Papes et aux premiers synodes, ou bien il a mêlé des fragments faux à des actes authentiques. Ainsi ce n'est pas tant la matière que la forme de ces actes nouveaux qui est pseudo-isidorienne ; ce qui n'est pas authentique, c'est surtout la chronologie. On peut aujourd'hui démontrer l'origine de presque tous ces actes. C'est ce qu'ont fait notamment les Ballerini, *de Antiq. Collect. Canon.*, dans Galland, *de Vetustis Canonum collect.*, t. I, et Knust, *de Fontibus et consilio Pseudo-Isid. collect.*, 1832. »

Quant aux objets auxquels s'appliquent les fausses décrétales, « ce sont principalement, dit encore M. Héfélé : »

« 1. La primauté du Pape ;

« 2. L'origine des droits épiscopaux, leur rapport avec le pouvoir temporel et l'autorité des métropolitains, les garanties données aux évêques et au clergé en général contre les accusations et les persécutions dont ils peuvent être l'objet. En outre ces fausses décrétales traitent d'autres questions canoniques, par exemple des biens ecclésiastiques, du mariage, des chorévêques, des prêtres et des diacres ; des questions dogmatiques, morales et pastorales, par exemple du Baptême, de la Confirmation, du sacrifice de la Messe, du jeûne, de la Pâque, de l'invention de la sainte Croix, du saint chrême, etc., etc. »

Le même auteur explique comme il suit la vogue qu'elles eurent et l'autorité qu'on leur attribua :

« La teneur des fausses décrétales n'étant pas contraire aux dispositions du droit canonique existant n'éveilla l'attention de personne, et, la critique étant en général peu pratiquée à cette époque, on comprend comment ce recueil obtint en peu de temps une grande autorité et fut mis partout en usage.

« Les évêques et les conciles français, notamment, s'en servirent aussi bien que les Papes, et même avant ceux-ci. Ce ne fut qu'au quinzième siècle qu'on se douta de la fausseté de quelques actes ; le cardinal de Cuse fut un des premiers à faire cette découverte. Au seizième siècle, Merlin ayant fait imprimer toute la collection, les doutes se multiplièrent parmi les savants, tels que Érasme, Georges Cassander, Dumoulin, Leconte, etc., c'est-à-dire parmi les catholiques d'Allemagne et de France. Les centuriateurs de Magdebourg multiplièrent les preuves de la non-authenticité des décrétales, animés qu'ils étaient par le but même de leur grand travail. L'essai que fit quelque temps après le Jésuite François Turrianus de défendre l'authenticité du Pseudo-*Isidore* contre les savants de Magdebourg ne fut pas heureux. Le prédicateur réformé Blondel réfuta Turrianus. Plus tard les deux Ballerini, prêtres catholiques de Vérone, au dix-huitième siècle, poussèrent la critique encore plus loin et découvrirent la fausseté d'actes dont Blondel avait admis l'authenticité. »

Quant au faussaire, à sa personne, à sa patrie, aux intentions qui lui servirent de mobiles, etc., on discute sur tous ces points, et tous sont restés jusqu'ici dans le mystère.

Le Noir.

ISLAMISME. (*Théol. mixt. et hist. scien. hist. relig. étr.*) — Le lecteur est prévenu que nous allons rédiger cet article comme tous ceux que nous faisons dans ce livre sur les religions étrangères, c'est-à-dire dans l'esprit bienveillant qui préside à nos études sur le brahmanisme et sur le bouddhisme qu'il connait déjà et en tête desquelles nous avons dit pourquoi nous en agissions de la sorte. Tout sujet de cette espèce peut être envisagé par son mauvais ou par son bon côté ; si on le prend par son mauvais côté, c'est de la polémique que l'on établit contre les erreurs qu'il présente ; si on le prend par son bon côté, on l'amène à fournir des autorités et des arguments à la cause fondamentale des grandes vérités tellement bien gravées par le créateur, dans la nature humaine, qu'on les retrouve partout également vivaces et dominantes. C'est à ce second point de vue que nous prenons l'*islamisme*, comme nous l'avons fait du brahmanisme, et du bouddhisme, jugeant cette tactique beaucoup plus utile et plus intelligente, en ces temps où c'est l'athéisme qui tend à envahir les âmes, et où l'on ne s'attaque plus à tel ou tel culte au nom de tel ou tel autre, mais à tous les cultes à la fois, selon la direction que le plus fort de nos argumentateurs contre Dieu, Proudhon, a imprimée aux études et à la littérature.

L'*islamisme* ne présente pas sous ce rapport le même intérêt que les vieux cultes antérieurs au christianisme et assez éloignés, par leur théâtre, du judaïsme pour qu'on ne puisse raisonnablement supposer un mélange de ce dernier autre que celui d'une première origine commune. L'islam ne s'est formé que plusieurs siècles après l'ère chrétienne, et Mohammed son fondateur a tiré son livre sacré, le Koran, du judaïsme et du christianisme qui lui étaient également connus ; il ne concourt donc à prouver l'accord sur le fond que par acceptation, mais il le prouve dans ce sens et apporte au concert universel l'acquiescement de plus de cent millions d'âmes. C'est d'ailleurs aux vérités radicales qu'il a dû son succès bien plus qu'à la force des armes, ainsi qu'on le dit souvent. Il serait tombé dans le mépris et dans le néant dès son origine, s'il n'avait séduit et fanatisé les esprits des Arabes par l'appropriation même qu'il s'était faite de ces vérités. La force ne règne jamais qu'un temps quand elle est seule, et même un temps très-court. Notre Christ a dit que celui qui frappe de l'épée périt par l'épée, mais il n'a pas dit que la vérité que prêche celui-là, s'il en prêche quelqu'une, périt avec lui par l'épée ; elle vivra malgré la mort de son mauvais soutien, malgré tous les maux que son ignorance ou sa perfidie lui aura causés, parce qu'au-dessous de l'épée qui la couvre

comme un linceul, et qui la conduira tout d'abord dans sa tombe, elle a une vie propre qui lui vient de l'éternel, et que rien ne peut éteindre.

Il en a été ainsi des vérités fondamentales que prêcha Mohammed ; ses guerres et celles de ses califes pour la foi en ces vérités contre les incroyants, toutes mélangées d'erreurs qu'elles fussent, les auraient tuées, si elles n'eussent été immortelles; mais elles l'étaient, et c'est grâce à elles que *l'islamisme* a envahi les deux Orients.

Mohammed donna à sa religion le nom d'*islam*, qui signifie *abandon*, c'est-à-dire *abandon à Dieu*, et qui par son analogie avec le mot *salam*, *paix*, *salut*, rappelle que cet abandon, cette résignation, donne le salut et la paix.

Le nom de *musulman* vient de *moslim*, *troupe de l'islam*, et il équivaut à la qualification de *mon peuple*, que Mohammed donne dans le Koran à ses futurs sectateurs. « Les savants, dit-il par exemple dans le *hadis*, sont pour mon peuple ce que le sel est pour les aliments. » Abraham, dit le Koran , était un *moslim*, les prophètes étaient des *moslims*, Jésus était un *moslim*, les apôtres étaient des *moslims* (Surah. xxvi, 6 et iii. 51.). Le musulman est en communauté de foi avec tous les *moslims* puisqu'il est *moslim* lui-même; mais les musulmans rejettent la qualification de *mahométans* que leur donnent les chrétiens , comme ils rejettent le nom de *Mahomet* pour leur prophète, et n'admettent que celui de *Mohammed.*

A quelle religion Mohammed substitua-t-il la sienne ?

D'après M. Haneberg, ce fut à un paganisme arabe qui consistait dans l'adoration de la nature et des démons, « culte qui devait déplaire à une âme aussi impressionnable et aussi méditative que la sienne » ; on serait sur la voie de retrouver des notions de cet ancien paganisme dans les inscriptions du Sina, et Movers en donnerait déjà des explications lumineuses dans ses *Phéniciens*; le culte n'aurait été qu'une « imitation corrompue du culte astrologique et démonologique des Nabathéens de Haran ; et les principales divinités en auraient été *Allât*, *Almenât*, et *Alozzâ*, lesquelles n'auraient été elles-mêmes que *Vénus*, *Jupiter* et *Saturne*, quoique toutes les trois fussent du sexe féminin. Enfin, d'après le même critique, « le culte des astres dominait en Arabie, et à côté de ce culte existait un culte multiple de démons et de héros, uni à la divination, à la magie, à toutes sortes d'usages pervers, peut-être à des sacrifices humains » ; et il cite à l'appui de l'existence historique de ce dernier désordre un mot de la *Sura* vi, 151 du Koran, qui blâme le meurtre des enfants qu'on ne peut pas élever. C'est ainsi qu'il explique « comment et pourquoi l'ancien Mohammed conçut le désir d'une religion différente de celle de ses pères, religion qui aurait été pour les populations de l'Arabie, un grand progrès religieux et social. « Il est plus difficile, dit-il enfin, d'expliquer pourquoi, avec la volonté loyale qu'il manifesta d'arriver à la vraie connaissance de Dieu, il ne s'éleva pas plus haut que le déisme qu'il prêche dans le Koran. »

Nous ne sommes pas tout à fait de l'avis de M. Haneberg; nous croyons que Mohammed trouva, dans l'Arabie, du judaïsme ou abrahanisme pur, du christianisme pur, et des restes d'un paganisme quelconque, mélangés de notions altérées provenant de la religion des mages, et qu'au spectacle de luttes confuses dans le peuple, entre ces divers cultes, il conçut l'idée de réunir les esprits dans une foi monothéiste qui fût à la fois son œuvre et une restauration du mosaïsme dans laquelle le christianisme se trouvât absorbé. S'il s'en était tenu au théisme pur, il aurait été plus grand qu'il ne fut. Mais il affubla ce théisme de prescriptions positives, de superstitions, de contradictions, de légendes, de rapsodies de son cru ou qui étaient les fruits de traditions populaires, et forma ainsi une religion qui ne conserva de bon et de beau que les vérités fondamentales qui constituaient ce théisme lui-même. Nous allons les énumérer,

et, durant cette énumération, tout chrétien reconnaîtra le fond de sa propre croyance.

Auparavant nous devons indiquer les sources d'où sera tirée cette revue de l'islam dans sa profession de foi dogmatique et dans sa préceptologie morale.

C'est, à coup sûr, le Koran qui est le vrai livre sacré des musulmans et qui renferme l'exposé des vérités qui sont la base de leur culte ; mais ce livre est rédigé de telle sorte qu'il est difficile pour nous d'en tirer un symbole bien précis. Il est bien clair cependant, qu'il enseigne l'unité, la spiritualité et la toute-puissance d'Allah, l'immortalité de l'âme humaine, les récompenses et les punitions futures, la mission, l'inspiration des prophètes ; et il n'est pas moins clair qu'il commande la prière cinq fois le jour, le jeûne du Ramadan, les purifications, le pèlerinage de la Mecque et l'aumône par la dîme. Mais en voulant tirer de ses *Suras*, ou chapitres, sortes de chants épisodiques ou dythirambiques, surchargés de redites et parfois de contradictions au moins apparentes, un système coordonné et développé, nous aurions à craindre de nous laisser entraîner à tirer ce système plutôt de notre fond que de celui de Mohammed à l'aide de déductions auxquelles lui-même n'aurait pas pensé. C'est pourquoi nous prendrons quelques *compendiums* à caractère dogmatique et à formules précises qu'ont rédigés des docteurs musulmans interprètes du Koran, en nous arrêtant surtout à celui de Nésefi intitulé *Doctrine fondamentale*.

Avant de donner, d'après ces autorités, notre résumé de l'*islamisme*, en suivant un ordre d'idées que nos titres seuls suffiront pour faire ressortir, un court précis historique des écoles orthodoxes et hétérodoxes de l'islam, ainsi que des docteurs qui s'appliquèrent à rédiger les symboles positifs dont nous venons de parler, ne sera pas inutile. Empruntons ce précis à M. Haneberg.

« La première autorité qui recueillit ainsi et coordonna les paroles de Mahomet fut *Ibn Abbas*, sur lequel Mahomet avait, est-il dit, prononcé cette bénédiction : « Rends-le savant dans la religion et apprends-lui la parole et l'interprétation (1). » Il est digne de remarque que ce premier docteur de l'islam a un nom qui fut emprunté aux écoles juives, à savoir *Chaber*, *Abulf* :, l. c. ; cf. חבר), ce qui n'est pas la seule trace de l'imitation du judaïsme rabbinique et pharisaïque qu'on trouve dans l'islam. Tout le travail du droit puisé dans le Coran et la tradition (*sonna*) trahit l'esprit rabbinique.

« Une génération après Ibn Abbas, le nombre des maîtres de la loi s'était notablement augmenté. Il y en avait sept qui vivaient et enseignaient en même temps. A Médine, vers 700 ans après J.-C., on les nomma les sept jurisconsultes de Médine (2). Un peu plus tard vivait et enseignait à Médine Abu-Zinad, un second Rabbi Hillel. On le voyait se rendre à la mosquée entouré d'une foule de disciples, comme un sultan avec sa suite ; l'un le questionnait sur les obligations de la religion, l'autre sur l'arithmétique, un troisième sur la poésie, d'autres sur la tradition ou sur quelques difficultés (3). Quelques-uns de ces anciens jurisconsultes exercèrent la plus puissante influence sur le peuple ; le féroce Hadjadj eut plus de peine à combattre l'autorité du fakir Said Ibn Djobéir (4) que bien des provinces révoltées ; d'autres vivaient très-retirés, comme Abu-Bekr el Machzumi, le moine de Koreisch et le célèbre El-Zorhi, qui, malgré le mécontentement de sa femme, se tenait constamment retranché derrière le rempart de ses livres (5). De son temps les Musulmans commençaient à entrer en contact avec la civilisation grecque, qui exerça son influence sur eux en ce sens qu'ils se mirent à systématiser les matières

(1) *Voir* Abulféda, *Annal.*, éd. Reiske, t. I, p. 416, + 687 après J.-C., ainsi une génération après Mahomet.

(2) *Voir* Abulféda, I, 442.

(3) Voir *Liber classicus virorum*, de d'Ababi, éd. Wustenfeld, p. I, p. 25, et Navavi, part. VIII, éd. Wustenfeld, Gœtting., 1845, p. 718.

(4) *Voir* Abulféda, I, p. 430.

(5) *Ibn Challikan*, éd. Slane, I, p. 633 ; il mourut en 122 de l'hégire (744 ans après J.-C.)

de morale et de droit, qui jusqu'alors n'existaient que par fragments parmi eux. Dans le siècle qui s'écoula entre 740 et 840, et qui fut fort important pour la formation de l'islam, parurent quatre savants qui donnèrent successivement à la doctrine morale et au droit la forme théorique, en y enveloppant en même temps les principales vérités dogmatiques. De ces savants naquirent les quatre écoles orthodoxes (1) de l'islam.

« *Abu-Hanifa*, né à Kufa en 80 (702), mort en 150 (772), s'adonna avec tant d'ardeur à l'enseignement et à la rédaction des livres élémentaires qu'il aima mieux se faire jeter en prison par le calife abbasside Mansour que d'accepter la dignité d'un haut cadi. Son système se distingua par l'application de la logique au développement des principes du droit. Ses partisans se nomment *Hanifites*.

« Le fondateur de la seconde école fut l'imâm Abu-Abd-allah, *Malek ibn Ins*, né à Médine en 94 (716), mort en 179 (801). Sa direction fut principalement historique, partant des données positives en opposition avec le système logique d'Abu-Hanifa; son principal ouvrage se nomme *Mauta*, l'Escabeau (2). Ses adhérents se nomment *Malékites*.

« *Schaféi*, chef de la troisième école, né à Ascalon, en Palestine, en 150 (772), mort au Caire en 204 (826), embrassa la direction historique de Malek, dont il avait étudié les œuvres et avec lequel il était en correspondance personnelle; il le dépassa en ce sens que, outre la tradition des Prophètes, il consacra dans son système la pieuse tradition mahométane. Il était amateur de la scolastique. Ses disciples se nomment les *Schaféites*.

« Le quatrième fondateur d'école, *Ahmed ibn Hanbal*, né en 164 (786), mort en 241 (863), embrassa la méthode scolastique, mais en s'efforçant de l'étayer sur un sérieux examen de pieuses traditions populaires, telles que celle de l'éternité du Coran. Il était sur le point de devenir martyr

(1) *Voir* l'excellente *Introduction* à la traduction de *Hidajah*, de Hamilton.

(2) Casiri traduit, t. I, p. 445, ce mot par *scammum universi juris.*

de la doctrine de l'origine incréée du Coran, sous le calife libre penseur Motasin. Son école, qui se distingua par le fanatisme, n'eut d'influence que pendant fort peu de temps. Plus tard elle se réduisit à un très-petit nombre de sectateurs, qui se nommèrent *Hanbalites*.

« La prospérité de l'école d'Abu-Hanifa, qui se trouve à l'autre extrême, ne fut pas non plus de longue durée. Les théologiens et les canonistes les plus considérés appartiennent aux deux écoles mitoyennes : au nord de l'Afrique et dans l'Espagne maure dominait Malek, en Orient Schaféi (1). Du reste, ces quatre sectes sont considérées comme orthodoxes, appartenant au parti des *Sonnites*, contrairement aux *Schiites*, et la différence qui les sépare porte, non sur la doctrine, mais sur la méthode. Des écoles de Malek et de Schaféi provinrent, outre d'innombrables compendiums de la science du droit, de nombreuses collections de traditions prophétiques dont une grande partie servit de règle dans la pratique. Les deux plus grandes de ces collections et les plus autorisées sont celles de *Bochari* († 256) (878) (2) et d'*Abu-Moslim*. Tous deux se nomment *les justes*. *Hoscin ibn Masud* († 516) (1138) a extrait de ces deux auteurs, et de quelques autres qui leur sont postérieurs, une collection de quatre mille cent dix-neuf traditions qu'il systématisa sous le titre de *Massabih*, c'est-à-dire lumières; elles ont été publiées dans une traduction anglaise avec le commentaire *Mischkat* de Wali-eddin Abu-Abd-allah Mahmoud 563 (1185) (3).

« A côté de ces travaux savants, dont l'objet était le droit et la morale, naquirent d'autres ouvrages dont l'objet était surtout le dogme, et qui étaient d'une nature toute spé-

(1) *Sectæ Malekiticæ Placita Hispanis Africque probatissima*, Casiri, t. I, n. MXVI. L'ouvrage biographique de Navavi rend le mieux compte de l'influence de l'école de Schaféi.

(2) *Voir* la *Gazette des Sociétés asiat. allem.*, t. IV, cap. 1, 1850, p. 1 sq., où se trouve un coup d'œil général sur la teneur de ces livres.

(3) *Mishkat ul Masabih, or a collection of the most authentic traditions*, transl. by A.-N. Mathews, Calcutta, 1809, 2 vol.

culative. La discussion des questions spéculatives fut soulevée par la protestation des docteurs rationalistes de Babylone contre la doctrine du Coran et la croyance populaire aux *décrets de Dieu*.

« Les partisans des opinions plus libres furent d'abord nommés *kadari*, de *kadar*, la puissance, parce qu'ils défendaient le pouvoir de la liberté humaine (1). Au huitième et au neuvième siècle cette direction rationaliste se fortifia de plus en plus, quoique le nombre de ses sectateurs fût petit et le zèle des adversaires sans mesure (2). Elle eut un vigoureux défenseur dans *Wassel ibn Ata*, et ses partisans furent dès lors appelés les *Motazales*, c'est-à-dire les séparatistes, *El-mota-zilé*.

« Leurs principales forces leur venaient de la contrée méridionale de l'Euphrate, où les Juifs babyloniens s'étaient surtout établis; Bassra était le centre de leur activité (3).

« Ils poussèrent jusqu'à ses dernières limites la doctrine de la libre détermination du Coran, et quelques-uns mêmes déprécièrent beaucoup la valeur de ce livre. Un point plus important fut la manière dont ils conçurent l'idée de Dieu; ils nièrent la réalité des attributs de Dieu, au point qu'ils dépouillèrent Dieu de tout ce qui constitue l'existence d'un être personnel. Admettre en Dieu des attributs réels leur parut une idolâtrie, ou du moins la voie qui mène à la doctrine de la Trinité. Dieu devint pour eux, par leur abstraction nihiliste, une pure notion de l'esprit. Leur doctrine trouva la plus vive opposition dans le peuple et provoqua les assertions opposées les plus extrêmes; les attributs de Dieu furent,

(1) Cette explication est donnée par des auteurs arabes, par exemple : *Shahristani*, éd. Cureton, p. 29. Ce nom serait-il une traduction arabe de *Cathari*, Καθαροί?

(2) Abd-allah-al-Mohasibi renonce (a. 840 après J.-C.) au grand héritage de son père, seulement parce que celui-ci était un kadari. Koscheri, f. 18, *b*. Ibn-Challikan, n. 151.

(3) Conf. Ibn-Challican, n. 272, éd. Wüstenf., et Nauwerk, *Notice sur le livre arabe Tochfat-Ichwân-Assafa*, Berlin, 1837. Il se forma à Bassra, sous le nom de Ichwân-Assafa, Frères de la pureté, une société savante de rationalistes vers 370 (980). Conf. Dr Wolff. *les Druses*, p. 26.

par quelques adversaires des Motazales, conçus d'une manière tout à fait sensible et réelle, comme chez les rabbins du Talmud et la liberté de l'homme fut niée en l'honneur de la puissance divine.

« Cependant ces antithèses demeurèrent de simples antinomies tant que les califes se montrèrent favorables aux Motazales éclairés, et ce fut, sauf de rares exceptions, le cas des premiers califes abbassides jusqu'au dixième siècle. A dater de cette époque de savants et sagaces scolastiques s'emparèrent de la question en faveur des décrets tout-puissants de Dieu, de l'éternité du Coran et de la réalité des attributs divins.

« Ce fut dans ce sens qu'enseigna *El-Aschari*, le fondateur de la dogmatique orthodoxe qui prédomina plus tard (1). D'après lui l'homme n'a qu'une espèce d'activité propre par l'appropriation de ce qui a été décrété de Dieu. Il fit une concession aux Motazales dans la doctrine des attributs de Dieu, en en spiritualisant les notions; toutefois, ce qui semble prédominer en lui, c'est une forte tendance à l'anthropomorphisme.

« Osman-el-Magerbi put par conséquent écrire de Bagdad, où, vers 960, il enseignait suivant le système d'Aschari, à la Mecque : « J'ai adopté un nouvel *islam* (2). » Un autre docteur fit plus tard la même déclaration à Nisabour, lorsque le célèbre Isfoaraimi y développa, suivant le système d'Aschari, la question de la nature créée de l'esprit (3).

« Ce docteur et deux de ses contemporains parvinrent à concilier avec la tradition la discussion des questions métaphysiques jusqu'alors traitées en dehors des données positives de la Révélation. Ces deux contemporains, qui, en même temps que lui, unirent la tradition à la spéculation d'Aschari, furent, d'après Navavi (4), *Abu-Beker al Bakeleni* et l'imam *Abu-Beker ibn Jurek*.

« A dater de cette époque la doctrine dogmatique et morale de l'*islam*

(1) *Voir* Herbelot, *Aschari*, † 940 après J.-C.

(2) Koscheiri, f. 7, *b*.

(3) Ibid., f. 8. *b*.

(4) Éd. Wüstenfeld, VII *Fasc.*, p. 644.

dominant sous les califes et les sultans osmanlis ne fut plus modifiée...

« Les Mahométans n'ont pas de symbole général et normal, comme les Chrétiens en ont un dans le *Credo* des Apôtres, ou les Juifs, depuis le moyen âge, dans les treize articles. Ils n'ont que la formule : *Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et Mahomet est son Prophète*; à quoi les Schiites ajoutent : *et Ali est son ami*. On peut y ajouter le *teschehud* ou plutôt celui-ci n'est que l'expression de la même formule, précédée de ces mots : J'atteste, (*j'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et que Mahomet est son serviteur et son Prophète* (1).

« Il y a beaucoup de rédactions des articles de foi, plus ou moins considérées. Le symbole d'Al-Gasali a huit articles sur Dieu et sept sur sa providence. Maracci en a donné la traduction arabe et latine (2). Raymond Lulle (3) embrasse toute la foi des Mahométans en douze articles, sans doute d'après quelque autorité accréditée. Le symbole imprimé en 1803, à Scutari, et publié par Daniel Schlatter (4), renferme à peu près la même chose en quatre articles. L'opuscule intitulé : *Doctrine fondamentale de Nésefi*, en cinquante-huit articles, contient un résumé précis et complet de la doctrine. Il a été souvent commenté : les commentaires ont été commentés eux-mêmes, et la littérature sur cet objet est assez riche (5) pour qu'on y trouve une source certaine de la foi dominante parmi les Mahométans. M. d'Ohsson l'a traduit; il y a ajouté une explication (6) qui peut être complétée par la dogmatique qu'a éditée Særensen (7). »

(1) *Voir* de Sacy, *Comment. sur Hariri*, p. 534, et *Cod. or. mon.*, 220, f. 48, *b*.

(2) *Prodrom.*, III, p. 87 sq.

(3) *Opp.*. t. II, p. 73, ed. Mogunt., 1722.

(4) *Fragments d'un voyage dans la Russie méridionale*, Saint-Gall, 1830, p. 141.

(5) Hadji-Chalfa nous donne un résumé de cette littérature, *Lexicon bibliographicum*, ed. Flugel, n° 8173. Nésefi mourut vers 1142 après J.-C. Suivant Sœrensen, *L. Nevakif*, Lips., 1848, p. VII, Rœdiger prépare une édition du texte arabe.

(6) *Tableau général*, t. I, petite édit., Paris, 1788, p. 62 sq.

(7) *Statio quinta et sexta*, et *Appendix Libri Mevakif*, ed. Th. Sœrensen, Lips., 1848. Le rédacteur de cette dogmatique mourut en 756 (1355), le commentateur, Djordjani, qui y est ajouté, en 1413.

C'est de ce *compendium* musulman que nous allons principalement nous servir pour exposer les points fondamentaux de l'*islamisme*.

I. *Le monothéisme de l'islam.* — Ce point est trop connu, trop indubitable et trop important dans le culte de l'islam pour qu'il soit utile de s'y arrêter. C'est par lui que débute le sommaire dogmatique de Nésefi : « Dieu, dit-il, est unique, spirituel, éternel, de lui et par lui-même ; rien de ce qui a été créé ne lui ressemble. » Il est clair qu'il n'y a, au point de départ, aucune différence entre l'*Allah* des Musulmans et le Jéhovah des Hébreux, pas plus qu'il n'y en a entre le *Jéhovah* de ces derniers et le *Dieu* des chrétiens. Les derniers mots que « rien de ce qui est créé ne lui ressemble » pourraient être considérés comme une protestation contre l'idée mosaïque et chrétienne qui représente l'homme comme créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu ; » mais ce n'est point en ce sens que ces paroles sont émises; elles signifient seulement, dans l'esprit de l'islam, que Dieu est tellement différent de toutes les créatures visibles qu'aucune d'elles ne peut servir à l'expliquer et à en donner l'idée; elles marquent seulement son incompréhensibilité, et sa nature spirituelle infinie, qui n'a rien de comparable aux êtres limités, qui ont un commencement ; elles rejettent d'un trait l'anthropomorphisme.

II. *Le trinithéisme et l'islam.* — Nous ne disons pas *trithéisme* ; ce mot signifierait une triplicité de substance et exprimerait une hérésie condamnée à la fois par la raison et par notre orthodoxie, que les Musulmans, dans les luttes religieuses du passé, se sont acharnés à nous reprocher injustement. Nous n'enseignons qu'un *trinithéisme*, c'est-à-dire une trinité d'énergies radicales dans la vie divine, ne constituant qu'une seule et même substance, un seul moi, comme chez nous-même la force ou l'être, la pensée ou l'intelligence, la volonté ou l'amour, ne constituent qu'une seule et même conscience.

Or est-il bien vrai qu'il y ait, sur ce dogme, entre nous et les Musul-

mans la contradiction qu'ils nous reprochent? et cette contradiction ne serait-elle pas plutôt dans l'expression et dans la prévention que dans la réalité de l'enseignement? Consultons Néseli résumant la foi musulmane.

« Dieu n'a, dit-il, que trois attributs réels, la toute-puissance, la sagesse et la miséricorde. »

Nous avons vu, plus haut, l'école des *Kadari* et des *Motazales* nier en Dieu la réalité distinctive des attributs. M. Haneberg en a conclu à une sorte de profession nihiliste et athée de la part de ces écoles ; elles auraient réduit la divinité à une pure notion de l'esprit; M. Haneberg est allé trop loin; ces écoles n'entendaient nier qu'une réalité objective et distinctive des attributs divins ou une distinctivité en Dieu même de ces attributs, distinctivité qui leur paraissait devoir engendrer une sorte de polythéisme et attaquer l'unité de Dieu. Cependant ces écoles n'étaient point orthodoxes, attendu que, pour l'être, il fallait reconnaître quelques attributs réels, qui ne fussent pas seulement des abstractions de l'esprit; aussi eurent-elles pour adversaires ardents des docteurs qui se jetaient dans l'excès contraire et qui réalisaient, sensibilisaient même tous les attributs divins, et allaient jusqu'à se jeter dans l'anthropomorphisme; bien que le peuple donnât avec ces derniers, ils n'étaient point orthodoxes non plus dans leurs excès mêmes; la véritable orthodoxie était dans la moyenne ; et cette moyenne est exprimée sommairement par la proposition de Néseli que nous venons de citer; il y a, d'après l'islam orthodoxe le plus pur, des attributs abstractifs qui ne se distinguent point dès leur racine dans la nature de Dieu, — nous dirions, nous autres chrétiens, qui ne se *personnalisent* pas en Dieu, qui n'y constituent pas des *personnes* — et dont la distinction n'est que dans l'esprit; ce sont tous les attributs ordinaires, qu'on pourrait même faire dépasser de beaucoup le nombre de quatre-vingt-dix-neuf que leur donne le chapelet musulman; et il y a aussi en Dieu des attributs *réels*, qui existent dans sa nature comme des racines mères, distinctes entre elles ; or ces attributs réels sont au nombre de trois et de trois seulement, ce sont la force, la sagesse et l'amour. Ces grands attributs radicaux, à réalité éternelle objective et subjective existante *ad intra*, produisent, d'ailleurs, des effets *ad extra*, et, considérés par rapport à ces effets, ils deviennent la toute-puissance, la parole révélée, qui est le Koran, et la miséricorde. Tel est le sens véritable de l'orthodoxie musulmane sur l'essence d'Allah.

Or, à part quelques changements de termes, n'est-ce pas là, au fond, notre dogmatique de la trinité divine? et n'est-ce point, par une simple prévention sans fondement réel que cette orthodoxie nous accuse de penser autrement qu'elle ne pense elle-même, sur ce point capital?

Quand Néseli ajoute : « Que la parole, celle qu'on lit dans le Koran est éternelle en Dieu, mais sans voix ni signe vocal; que le Koran est la parole increée de Dieu, » et autres formules de même genre, c'est la logique du principe posé qui le pousse à ces formules : La sagesse éternelle, qui devient dans le temps la parole révélée, existe, dans son principe de toute éternité, puisqu'elle est Dieu même, et par conséquent, le livre qui en est l'expression humaine est éternel dans sa pensée dépouillée de signe vocal, quoique ce soit dans le temps qu'il se fasse livre. Il est la parole increée de Dieu, tout en étant aussi, comme livre et signe vocal, une création.

Ne trouvons-nous pas des choses de même genre dans nos livres sapientiaux sur la sagesse, dans nos évangiles sur le verbe, et notre enseignement ecclésiastique sur la révélation écrite, en mettant nos livres saints à la place du Koran, ne revient-il pas à ce fonds, lequel consiste à attribuer la révélation à la seconde personne de la Trinité qui est le verbe agissant par la troisième, qui est amour, miséricorde et inspiration.

III. *La création, d'après l'islam.* — Écoutons Néseli : « Le monde est évoqué dans le temps par Dieu, et

n'est en aucune façon éternel, etc. » On ne saurait dire plus clairement ce que nous disons nous-mêmes dans notre orthodoxie sur la création, qui n'a rien d'égal ni de semblable à la génération du verbe, qui n'émane pas éternellement de Dieu, mais qui commence, fait le temps et l'espace, et se distingue essentiellement de l'essence de sa cause.

Quant à l'histoire de notre création, c'est dans Nésefi comme dans le Koran, une reproduction des premiers chapitres de la Genèse de Moïse, enjolivée de légendes selon le goût de la littérature arabe. Il en est de même des histoires des prophètes et des grands personnages de l'antiquité biblique.

IV *Le libertisme et le prédéterminisme ou fatalisme de l'islam.* — Nous avons vu plus haut les écoles *kadari* et *motazales* exalter jusqu'à l'excès l'autonomie de la créature humaine, sa liberté morale jusqu'à l'affranchir de l'influx souverain du créateur et révolter contre elles la croyance populaire et l'orthodoxie. Ces écoles correspondaient à notre hérésie pélagienne. D'autre part, il a été dit quelques mots des exagérations opposées qui neutralisaient complétement la puissance humaine sous l'action prédéterminante des décrets absolus de Dieu; ces écoles contraires aux précédentes correspondaient à nos hérésies prédestinationistes, qui se sont produites dès les premiers siècles et qui ont eu leur point culminant dans Calvin. Or l'orthodoxie musulmane dont El-Aschari fut le principal des premiers fixateurs, se plaça dans un milieu entre ces deux extrêmes : d'après Aschari, a-t-il été dit, « l'homme n'a qu'une activité propre, mais il en a une, et cette activité consiste à s'approprier ce qui a été irrévocablement décrété de Dieu. » Dieu décrète l'ensemble et les détails, de sa sphère supérieure, et l'homme, dans sa sphère inférieure, en s'appropriant ce qui est ainsi décrété dans la sphère du Très-Haut, n'en n'a pas moins son autonomie et la responsabilité morale dans la sienne, parce que, relativement à soi, il se fait cette appropriation librement.

C'est de là que, dans les compendiums orthodoxes comme celui de Nésefi, la liberté humaine du choix entre le bien et le mal est maintenue, quoique d'une manière qu'on peut qualifier de subtile, à côté de propositions qui semblent indiquer un fatalisme absolu, d'après lesquelles la volonté de Dieu plane rigoureuse et immuable au-dessus des hommes dès leur naissance et pendant toute leur vie, en constituant leur destinée. » « Le décret divin, disent-ils, ne changerait pas quand des milliers de soupirs de reconnaissance ou de plainte s'échapperaient des lèvres. » Qu'importe à l'ange préposé aux trésors des vents que la lampe d'une pauvre vieille femme s'éteigne ? (Guliston, édit. Sémelet, p. 183.)

Mais, ce qu'il faut bien remarquer, c'est que, malgré l'insuffisance des raisons explicatives du mystère, et l'impossibilité apparente de la conciliation, l'islam orthodoxe ne nie pas, comme on a souvent prétendu parmi nous, le fait constaté par notre sens intime de notre liberté, quoiqu'il aille un peu plus loin peut-être que notre christianisme en exaltation du décret divin. On pourrait dire qu'il s'arrête à une espèce de thomisme et qu'il ne diffère de notre dogmatisme orthodoxe sur la grâce, qu'en ce que le molinisme qui n'est qu'un pélagianisme plus mitigé encore que le semi-pélagianisme, lequel est toléré parmi nous, ne serait probablement pas toléré dans l'islam.

On voit qu'ici encore la différence entre l'*islamisme* et le christianisme n'est pas aussi grande qu'on le dit et qu'on le répète sans cesse. L'islam admet comme le christianisme la vérité physiologique, indéniable du sentiment que nous avons de notre liberté, et la vérité ontologique, également indéniable pour le philosophe, de la souveraine domination de Dieu sur le développement futur de ses créatures de tout ordre ; il appuie seulement davantage sur la seconde, et se complaît à lui donner plus d'épanouissement : le contraste, s'il y en a, ne va pas plus loin.

V. *Le panthéisme de l'islam.* — Il existe dans le Christianisme et au fond

même du Christianisme un panthéisme rationnel qui évite les abîmes en conservant avec soin l'identité personnelle du moi humain avec son immortalité et sa responsabilité morale ; ce panthéisme qui consiste à rendre compte de tous les effets matériels et moraux par la force substantielle et toute-puissante, à jamais incommunicable et inaliénable de la cause éternelle, est énergiquement posé par saint Paul, soutenu et développé par saint Augustin dans sa doctrine de la grâce, formellement réduit en thèses par saint Thomas d'Aquin, et magnifiquement dilaté par les philosophes chrétiens, Descartes, Leibnitz (optimisme) Malebranche, Berkeley, Fénelon, Bossuet, etc. qui se corrigent, sur certains points, les uns les autres ; il s'exagère, d'ailleurs, tantôt par un côté, tantôt par un autre, dans beaucoup de philosophes hétérodoxes, tels que Scot Erigène, Ekkard et Spinosa, s'exprime par le sentiment, avec des excès plus ou moins importants, dans le quiétisme de Molinos, que côtoient, avec un peu trop de hardiesse les quiétismes de Me Guyon et de l'archevêque de Cambrai dans ses maximes des saints.

Nous avons vu, aux articles Brahmanisme et Bouddhisme que ce même panthéisme allait à des excès pareils dans ces cultes ; nous verrons, au mot Mazdéisme, qu'il en est de même de cette antique religion des mages ; et nous ferons voir, au mot Panthéisme, qu'il est impossible de concevoir une philosophie religieuse rationnelle sans un fond panthéistique soigneusement préservé des abîmes qui l'avoisinent par le sentiment que porte en elle la conscience humaine de son identité.

Serait-il vrai que l'*islamisme* avec son idée biblique du souverain être, de son Allah, ne recélât point en lui ce fond panthéistique ? Non, l'*islamisme* n'en est pas plus exempt que les autres cultes et que le Christianisme. Déjà, nous venons de le donner à conclure en montrant à quel point il exalte le prédéterminisme de Dieu aux dépens de l'activité créée, tout en conservant néanmoins cette activité ; mais il est un côté de l'islam, ou du moins, de ses végétations dans l'esprit humain, par lequel ce panthéisme se montre à découvert, c'est le *soufisme*, ou mysticisme et ascétisme musulman, duquel sont sortis les ordres religieux de l'islam, dont les *derviches* font partie.

Ecoutons d'abord M. Haneberg :

« Pour reconnaître la valeur de cette apparition dans l'histoire de l'islam, il n'est nécessaire ni d'expliquer le sens même du mot (1), ni d'établir bien clairement l'origine de la chose (2).

Le soufisme dure solidement depuis plus de mille ans et on a constaté son existence dans une féconde littérature et dans les règles de divers ordres religieux. Malheureusement jusqu'à présent on n'a considéré que ses dernières œuvres, et de là vient qu'on s'imagine souvent que le soufisme est une espèce de système fanatique, panthéiste et antinomiste, posé hostilement en face de l'islam, ou du moins complétement étranger à ses principes. Il faut distinguer trois époques dans le soufisme :

« A. De l'époque d'Haroun-al-Raschid jusqu'aux croisades (786) (1096) ;

« B. De là jusqu'à la ruine de la première domination des Mongols (1100) (1330 apr. J.-C.) ;

« C. De cette ruine jusqu'à celle de la seconde domination des mêmes Mongols (1330) (1600).

« A. Koscheiri nous fait connaître la première période dans son *Risalet* (3), qui fut composé en 1046. Là le panthéisme prédomine aussi peu que l'antinomisme. Sans doute ce célèbre docteur soufi fait connaître que de son temps de soi-disants esprits forts soutenaient que les lois positives n'étaient faites que pour les

(1) Les uns font dériver le mot de l'arabe *laine* ; d'où *laineux*, revêtu de laine ; les autres, contre l'analogie, de l'arabe *être pur*.

(2) Il faut chercher la source naturelle du *soufisme* dans l'effet nécessaire que devait produire sur des âmes impressionables la foi en Allah. On ne peut cependant nier que les influences extérieures y contribuèrent. Maaruf, un des premiers et des plus importants *soufis*, avait été antérieurement Chrétien ; Mimschad avait été parse.

(3) La bibliothèque de la ville de Munich possède une copie de cet ouvrage rare, avec les *Commentaires* d'Anssari. *Cod. or. mon*, n° 55.

gens sans éducation, en même temps que la doctrine de l'Être divin, unique, spirituel et vivant, était faussée dans maints cercles mystiques; mais quant à lui il s'élève contre cette double aberration dogmatique et morale ; et cela non-seulement en son nom, en exposant ses propres vues, mais en racontant l'histoire du soufisme jusqu'à son temps. Il expose le système de la foi et de la morale des soufis en diverses parties dont chacune se compose de notices biographiques et de paroles des anciens. Or ces soufis, tous hommes très-intérieurs, jeûnent, prient et observent en général la loi. Ainsi il cite (1) la parole du célèbre Djoneid (2) : « L'opinion de certaines gens qui prétendent prouver que les œuvres doivent être abandonnées est, à mon avis, une grande erreur... car les illuminés, les savants, (γνωστικοί) ont reçu les œuvres de Dieu et reviennent à Dieu dans leurs œuvres, et, quand je vivrais mille ans, je ne voudrais pas négliger un grain de poussière des œuvres de la justice, à moins d'y être obligé par des circonstances impérieuses. » Le même Djoneid remarque, par rapport au spiritualisme non historique, destitué des bases de la révélation positive : « Quiconque n'apprend pas le Coran par cœur et n'écrit pas les traditions orales n'est pas un disciple de cette voie du soufisme, car notre science est attachée à l'écriture et à la tradition. »

« D'un autre côté la science positive des soufis est différente de celle des scolastiques : « Nous avons acquis le soufisme non par des disputes contradictoires, mais par le jeûne, par l'abandon du monde, en nous arrachant à ce qui est agréable et beau. »

« C'est dans ces limites dogmatiques et morales que se meut la vie intérieure de l'âme cherchant Dieu, et cette doctrine a tellement d'analogie avec l'ascétisme chrétien, et avec une psychologie supérieure, que nous n'hésitons pas à prétendre que c'est en s'appuyant sur la base de l'antique soufisme qu'on pourrait surtout espérer la conversion de l'islam. Il est d'autant plus déplorable que cette première période soit presque absolument inconnue parmi nous.

« B. La seconde période est bien plus connue; les deux poëtes *Djelal-eddin Rumi* et *Mahmoud Schebisteri* en sont les auteurs les plus éminents. Jos. de Hammer (1), Tholuck (2) et Rosen le jeune (3) ont fait connaître assez ces deux auteurs pour qu'on puisse considérer cette période comme panthéiste.

« C. Depuis lors le panthéisme subsiste parmi les soufites ; cependant il est tempéré par des légendes venant des temps meilleurs et par des allégories qui conservent, du moins quant au nom, la partie positive de la révélation de l'islam. Sous ce dernier rapport le dictionnaire sufi d'*Abdou-r-razzak* peut servir de preuve (4). Là *Elif* représente la substance une (5); les piquets de la tente (6), sont les quatre pieds sur lesquels reposent les quatre parties du monde ; l'illuminé est celui à qui Dieu fait connaître sa nature, ses attributs et ses noms (7) ; la science de ces noms est à la fois un jeu de mots et un grimoire cabalistique. L'auteur du Dabistan a parfaitement exposé la direction panthéiste du système sufi moderne; seulement son travail ne peut s'appliquer à la plus ancienne période. »

Nous n'adoptons pas le jugement de M. Haneberg relativement à une première phase du *soufisme*, durant laquelle le mysticisme islamite aurait été pur de tout panthéisme, tout en admettant avec lui que le côté par lequel il serait le plus facile de ramener

(1) Fol. 30, *a*.
(2) Cf. Herbelot, *Gtuneïd*, p. 406. *Il* mourut en 297 (91).

(1) *Histoire de la Rhétorique et de la Poésie en Perse. Gulscheni Ras, les Mines de l'Orient.*
(2) *Sufisme et Anthologie de la Mystique orientale.*
(3) *Mesnevi* 1849.
(4) Abdou-r-razzak, *Dictionary of the technical terms of the Sufies, edited in the Arabic original by Dr. Al. Sprenger*, Calcutta, 1845. Abdou-r-razzak mourut, d'après Hadji-Chalfa (*Lex bibliogr.*, éd. Flugel, v. II, 175), en 887 (1482). Les efforts de Sprenger pour faire remonter son auteur jusque vers 1336 ne paraissent pas avoir réussi.
(5) P. 4.
(6) P. 11.
(7) p. 89.

l'*islamisme* au Christianisme serait celui de ce mysticisme lui-même. Nous avons déjà fait observer que, sous la doctrine de l'islam qu'on a qualifiée de fatalisme providentiel, aveugle par rapport à l'homme, se cachait en germe le panthéisme lui-même qui, entendu raisonnablement, n'aurait pas dépassé celui de l'orthodoxie chrétienne; et, en effet, comment ce panthéisme, avoué par tous les critiques du soufisme de la seconde et de la troisième phase, aurait-il pu naître dans l'islam s'il n'y avait été de tout temps en germe : toute erreur n'est que l'exagération d'une vérité, et il n'y a rien d'étonnant à ce que l'esprit humain, quand cette porte du panthéisme lui est ouverte, ne s'y jette avec une ardeur mystique qui l'emporte à des exagérations. Il a dû assurément se produire dans l'*islamisme* des âmes religieuses, des *soufis*, qui ont exagéré le panthéisme jusqu'à nier même l'importance des œuvres, comme chez nous Molinos, et jusqu'à détruire, par cette négation, qui était chez elles un excès de piété, la morale même; mais cela prouve seulement que l'idée panthéistique y était, comme l'abus de toute chose en prouve l'existence. On n'abuse point de ce qui n'existe pas. D'un autre côté, la profession claire qu'on a citée du docteur Koscheiri dans son *risalet*, sur l'importance des bonnes œuvres, ne prouve nullement qu'il n'y eût pas chez lui du panthéisme; car le panthéisme ne conduit à cette négation qu'autant qu'on l'exagère jusqu'à effacer la créature, son autonomie morale, et à l'annihiler dans une absorption d'elle-même par le créateur : et il suffit d'être panthéiste raisonnablement pour conserver à cette autonomie, et partant aux bonnes œuvres, toute leur importance.

Nous retrouvons donc encore, sur ce point, une grande parenté de l'*islamisme* avec le Christianisme, et nous en tirons cette conclusion qu'il suffirait de la bonne volonté, d'une philosophie large et d'une méthode intelligente, pour parvenir à s'entendre de part et d'autre.

VI. *La prophétie d'après l'islam.* — Il n'y a, dans l'islam, aucune incarnation de Dieu dans la nature humaine autre que celle de la prophétie ; c'est ce qui distingue le mieux cette religion du brahmanisme et du mazdéisme de l'Inde et de la Perse. Mohammed ne signale point, parmi ses grands hommes et ses prophètes, un Dieu incarné proprement dit ; tous, comme lui-même, ne sont que des prophètes inspirés de Dieu, et parmi eux on pourrait dire que Jésus tient la place d'honneur. D'après Nésefi, Adam est le premier prophète, et Mohammed le dernier. Ils sont tous des âmes saintes, et Abraham est, comme chez nous, le père des croyants. La *Thora*, le *Psautier*, l'*Évangile*, le *Koran* sont des livres divins qui ont été transmis aux hommes par les prophètes ; ils renferment les prescriptions et les interdictions de l'éternel. Mohammed est monté au ciel avant sa mort, étant assis au-dessus du firmament.

Au reste, dit Nésefi, « la mission des prophètes est un mystère ; ils ont prouvé leur mission par des miracles. » « Il faut croire à la puissance miraculeuse des saints. » Les miracles des prophètes sont appelés *portenta* et ceux des saints sont appelés *decora*, *honores*.

On voit que l'islam admet très-formellement le miracle, effet libre de la Providence divine agissant perpétuellement dans ses créations. Nouvelle parenté avec le Christianisme, laquelle s'explique naturellement par la filiation de l'islam qui a connu le Christianisme et a eu l'abrahamisme pour père; mais cette parenté s'étend aussi aux autres cultes, puisque tous, excepté peut-être et à peine le sinéisme, ont pour principale base le surnaturel de la prophétie et du miracle, quand ce n'est pas le surnaturel de l'incarnation.

Les biographies des saints de l'islam sont surchargées de miracles. « On peut compter, dit M. Haneberg, parmi les récits les plus anciens et les plus fades de ce genre ceux qui sont donnés par Koscheiri, à la fin du *risalet*; ils ont passé de là en partie, dans la cosmographie de Kazwini.

VII. *L'angélologie et la démonologie*

de l'islam — C'est surtout dans l'exposition de Kazwini (1) que cette angélologie, qui s'interpose entre Dieu et les hommes, est richement développée. On y voit la généalogie de Satan, et toute la démonologie populaire. C'est une sorte de médiation à millions de millions de médiateurs surnaturels qui s'établit de la sorte entre la volonté absolue de Dieu et l'activité humaine. Quant au degré de foi que les écoles sérieuses attribuent à ces traditions populaires, il est très-difficile de le dire, parce que les affirmations en leur propre nom manquent. Nous satisferons seulement la curiosité du lecteur, en lui citant le petit résumé que donne M. Haneberg de cette angélologie :

« En tête de ces anges, dit-il, se trouvent les porteurs du trône d'Allah, empruntés à la vision d'Ezéchiel (2), puis viennent l'Esprit, les Archanges Israfil, Gabriel, Michel et Azraël, les Chérubins, les Anges qui célèbrent la gloire divine à travers les sept cieux dans un ordre militaire (Kazwini nomme leurs chefs) ; ensuite les surveillants (3), c'est-à-dire ceux qui inscrivent les mérites et les péchés des hommes dans le livre (4) ; enfin les anges qui sont préposés à toutes choses. Chaque croyant a cent soixante anges gardiens, comme chaque objet naturel a son ange protecteur.

« Outre les anges, il y a dans le même cosmographe, des êtres qu'on nomme Djinns (5). Les Anges, dit-il, suivant l'opinion de quelques auteurs, sont créés de lumière, les Djinns de flamme, les Satans de fumée, etc.

« Le *compendium* de Nésefi suppose les anges et les génies, et déclare seulement que la race humaine est supérieure aux anges ; ceux-là seuls parmi les anges qui servent les apôtres ou les prophètes, comme Gabriel, marchent avant les hommes ; mais les prophètes de la race humaine sont supérieurs aux prophètes angéliques. »

(1) *Canoan*-Islam by Juff r-Shurreef, compos bedy G. A He klots, London, 1832.

(2) Cosmographie de Kazwini, édit. Wusteufeld, I, p. 55.

(3) Conf. *Sura.* V, 61.

(4) Kazwini. I, p. 60.

(5) P. 368.

On peut considérer cette partie, qui a tant d'effet sur le peuple, comme la poésie épique de l'islam.

VIII. *La morale de l'islam.* — La morale, en tant que prescriptions philosophiques, est très-belle, dans l'*islamisme*, comme dans toutes les religions sérieuses, qui ne sont pas, comme le thuggisme par exemple (V. Ce mot), et comme fut si souvent le paganisme, des adductions forcées de la religion à une justification des vices et des crimes évidemment contraires à la raison et à la nature. Le Koran est rempli de prescriptions sublimes de morale, et tous les *compendiums* qui ont été faits dessus, ne font, sous ce rapport, que le reproduire ou le développer. Cette morale s'adresse, comme dans le Christianisme, d'abord à Dieu, ensuite au prochain, enfin à soi-même : l'exposé en serait trop long ; elle est, d'ailleurs, assez connue : nous ne nous y arrêterons pas davantage. Nous dirons seulement que, sauf quelques points comme celui de l'amour des ennemis où elle ne s'élève pas aussi haut que l'Evangile et celui de la polygamie où elle tombe au plus bas, elle ne diffère pas de la morale évangélique.

Mais il y a, à titre de réglementation de la vie, une préceptologie positive, qui n'est point dans l'évangile de Jésus-Christ, et qui rend la morale de l'islam bien inférieure à la morale de l'Evangile, parce que cette préceptologie positive, sans altérer la vraie morale, l'affuble et en paralyse l'esprit dans son accomplissement véritable. Nous allons, en finissant, citer le sommaire qu'en donne M. Haneberg. Auparavant résumons encore la dogmatique de l'islam sur la vie éternelle.

IX. *La vie éternelle selon l'islam.* — D'après le *compendium* de Nésefi, que nous avons déjà beaucoup cité, il y a, après la mort, un ciel et un enfer : un ciel pour ceux qui accomplissent les lois annoncées par les prophètes, et un enfer pour ceux qui les violent.

Tous les morts, sans aucune exception, après la vie, passent par l'examen des anges sévères *Munkir* et *Nakir*.

Tout musulman, qui a la foi, redoute ce premier jugement. Nous disons premier, parce que beaucoup d'allusions font croire à un second qui serait le jugement universel ; mais il n'est pas dit clairement que ces deux jugements soient différents l'un de l'autre, en ce sens que l'un serait particulier et l'autre général.

Il y a une balance qui décide du sort de chacun, et cette balance n'est pas une simple image.

Il y a un livre où les anges vigilants inscrivent les actions des hommes, et ce livre n'est pas une simple figure.

Il y a un pont qui est tendu au-dessus de l'enfer et qui est comme la lame d'un rasoir, pas plus large qu'un cheveu ; ce pont n'est pas, non plus, une simple figure.

Il y a, d'après des docteurs très-respectés, qui interprètent ainsi la Sura VII, ℣ 47 et 49, tels que Sadi, un état intermédiaire entre le paradis et l'enfer, lequel se nomme *araf* et où sont admis les bons païens, les bons infidèles.

La prière pour les défunts est aussi utile que pour les vivants, et l'intercession de Mohammed a une vertu particulière qui se fait sentir incessamment et qui se fera sentir de même au jugement général, auquel il assistera assis sur la pierre de l'angle de l'ancien temple dans la vallée de Josaphat. (Ce dernier point n'est qu'une tradition populaire).

Ces intercessions de Mohammed et des autres saints ou prophètes, le fils de Marie en tête, peuvent retirer de l'enfer les croyants; car si le paradis et l'enfer sont éternels par la fin, après avoir été créés par le commencement, et si leurs habitants sont éternels en la même manière, l'enfer ne garde pas éternellement les croyants qui l'ont mérité.

On voit que l'éternité des peines, au moins pour les croyants, n'est pas plus admise par l'*islamisme* que par le bouddhisme et par le partisme ou mazdéisme. Nous avons fait observer ailleurs que c'est un des points capitaux de l'enseignement chrétien qui n'a point, comme l'ont beaucoup d'autres, l'assentiment unanime des religions étrangères.

Enfin, avant le jugement général, et par conséquent avant la fin du monde, il y aura des apparitions surnaturelles ; et la plus terrible de ces manifestations sera celle du « menteur par excellence, » du « contradicteur de toute religion » (1) qui « viendra et agira. » Il y aura aussi Gog et Magog qui s'élèveront; mais le fils de Marie, Jésus, aidera au triomphe de la vraie religion, qui est l'*islam*.

Il est inutile de faire remarquer, dans toutes ces choses, de nouvelles parentés avec le Christianisme et avec certaines traditions qui ne font pas partie de son symbole de foi, mais qui sont acceptées ou tolérées dans son sein.

X. *La préceptologie positive de l'islam.* — Voici enfin la partie positive de l'*islamisme* comme préceptes obligatoires ayant pour but de maintenir les hommes dans l'observation des lois morales. Nous avons dit que cette partie n'a pas sa correspondante dans nos évangiles ; mais elle l'avait dans la loi mosaïque que Jésus vint abroger, ainsi que l'explique saint Paul, et elle l'a aussi dans le Christianisme développé et présidé dans son développement par l'autorité ecclésiastique, en sorte que, par ce biais, la ressemblance se poursuit encore malgré les différences dans les détails.

D'abord le moslim reconnaît, comme le chrétien, une autorité humaine vivante existant de droit divin, et commandant au nom de Dieu, depuis que le prophète a quitté la terre. De même que notre Eglise déduit de certaines paroles de Jésus-Christ, l'institution de l'Eglise visible, de la hiérarchie et de la papauté qui en est la tête, l'*islamisme* déduit de certaines paroles de Mohammed l'institution d'une autorité qui ordonne et défend sur la terre au nom de Dieu. Cette autorité réside dans les imams. Mais l'imamat ne fait pas de lois nouvelles correspondantes à nos lois ecclésiastiques, il n'abroge pas non plus celles qui existent; il veille seulement à leur exécution ; ces lois positives remontent à Mohammed, ont

(1) Cela ressemble bien à la tradition chrétienne sur l'apparition de l'antechrist à la fin du monde.

de la ressemblance avec le code de Moïse, et n'ont rien de comparable à tout ce qui peut se trouver dans nos évangiles, excepté quand elles ne sont que des mesures propres à faire exécuter des devoirs de morale comme celui de l'aumône.

Donnons maintenant la parole à M. Haneberg et sur l'institution mulsumane de l'imamat et sur les lois préceptives dont nous venons de parler.

« D'après el-Idschi, (1) le dogme de l'imamat est un dogme médiat et non un dogme direct. Ce nom a sans doute un sens très-large, car on entend par là tout *supérieur*, quiconque préside à une communauté, quiconque officie dans une cérémonie publique ; mais on s'en sert spécialement pour désigner celui qui, en tout temps, est à la tête des sectateurs de l'islam, tel que le supérieur de chaque mosquée.

« Le compendium de Nésefi s'exprime ainsi à ce sujet (2) : « Les Moslims doivent être dirigés par un imam. Celui-ci a le droit et le pouvoir de veiller à l'observation des commandements religieux, de réaliser les châtiments légaux, de protéger les frontières, de lever des troupes, de recueillir les dîmes, de mettre à la raison les révoltés et les brigands, de réciter la prière publique du vendredi et de présider les solennités du Beiram, etc. (3). » « Il faut que l'imam soit visible (4) (en opposition avec l'opinion des Schiites) (5). » « Il faut qu'il soit de la race de Koraichites ; cependant il n'est pas nécessaire qu'il descende précisément de la famille de Haschim ou qu'il soit un descendant d'Ali (6). » « La dignité de l'imamat n'exige pas absolument que l'imam soit juste, vertueux et innocent, ni qu'il soit l'homme le plus remarquable de son temps (7). »

(1) Edit Sœrensen, p. 296.
(2) § 33, p. 258, l. c.
(3) § 34, p. 266.
(4) § 35.
(5) § 35.
(6) § 36. Les Ommiades et les Abbassides étaient d'origine koraichite. Après l'extinction du califat abbasside par le Mongol Hulagu-Chan, en 1259, les califes abbassides continuèrent en apparence l'imamat jusqu'en 1517 ; Mahomet XII transmit la dignité de l'imamat au sultan Sélim Ier.
(7) § 37

« Ni les vices ni la tyrannie d'un imam ne peuvent déterminer sa déposition (1). » « La prière publique est valable, même quand elle est accomplie par un imam vicieux (2) . »

« L'adoption de ces dogmes en général produit la foi, le contraire l'incrédulité. Celui qui ne reconnaît pas les commandements essentiels de la morale est également coupable d'incrédulité...

« Quant aux commandements particuliers, déterminés par le temps et les circonstances, ils sont au nombre de cinq : la purification, la prière, le jeûne du Ramadan, l'aumône de la dîme et le pèlerinage de la Mecque.

« La *purification* est imitée de la pratique judaïque ; il y en a de trois espèces :

« 1. *Gassel* (3) ; le nettoiement des parties par lesquelles le ventre se dégage ;

« 2. *Voudhou*; le lavement de la tête, des bras des mains, des pieds, avant la prière ;

« 3. *Goussel* ; la grande purification, c'est-à-dire un bain complet. A défaut d'eau on peut se servir de sable ou de poussière ; ce genre de purification se nomme *Teiemmum*. Malgré les nombreuses recommandations faites au Mahométan de se laver, les Mahométans sont d'une dégoûtante saleté ; mais ils se distinguent par le zèle qu'ils mettent à prier.

« Nulle part sur la terre on ne prie autant et aussi ponctuellement que parmi les Mahométans. Chacun est tenu d'observer cinq moments de *prières* :

1. La prière de midi ;
2. Vêpres ;
3. La prière du soir ;
4. La prière de la nuit ;
5. La prière du matin.

« Les Moslims de chaque ville sont invités à faire ces prières par le *Muezzin*, institué pour les y appeler. L'appel de ce ministre de la mosquée

(1) § 38.
(2) Conf. Bar.-Jos. de Hammer-Purgstall, *Sur la succession légitime au trône, d'après les idées du droit politique moslémite. Dissert. de la classe de philos.philol. de l'Académie royale des Sciences de Berlin*, 1843, p. 585 sq.
(3) Chardin, *Voyage*, t. VII, p. 112. Kasel.

renferme simplement des louanges de Dieu, Allah Akbar, etc., avec la courte formule du symbole. A la prière du matin il ajoute : *La prière est meilleure que le sommeil.* Les Muezzins schiites disent : *Arrivez à la meilleure des œuvres!* Cette légère différence a engendré de sanglants conflits (1).

« Beaucoup de Muezzins ont l'habitude de chanter, à peu près une heure avant la prière du matin : « Prière et salut à toi, ô Envoyé de Dieu ! — O bien-aimé de Dieu! —O Prophète de Dieu! —O la plus noble des créatures ! — O la plus belle et la plus grande des créatures!— O lumière du trône de Dieu!» Coutume à laquelle, sans aucun doute, le corps de Droit canon fait allusion (2) lorsqu'il dit que les prêtres des Mahométans *diebus singulis, certis horis in loco aliquo eminenti* (les minarets) *Machometi nomen, Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt, ac ibidem verba quædam in illius honorem publice profitentur.*

Après l'appel du Muezzin le Mahométan est libre de faire sa prière chez lui, dans un endroit convenable, en plein air ou dans la mosquée.

Les cérémonies du culte mahométan se trouvent décrites tout au long dans d'Ohsson (3); remarquons seulement que chaque *heure* est composée d'une série plusieurs fois répétée d'oraisons, d'adorations, de bénédictions et de leçons, dont chaque série se nomme *rakah.* Ainsi la prière de midi se compose de huit rakah, celle du matin de quatre (4).

« Le Mahométan n'est obligé de faire la prière dans la mosquée que le *vendredi*, qui, pour cette raison, se nomme la réunion.

« Outre ces heures et ces dévotions hebdomadaires, il y a deux dévotions annuelles, savoir : les deux Beiram, qui, conformément à la nature de l'année mahométane, sont mobiles, et se rapportent au *jeûne* et au *pèlerinage de la Mecque.* De plus les Moslims célèbrent quelques jours de commémoration d'un ordre inférieur. Ainsi les dix premiers jours du mois de Moharram sont observés avec une piété particulière, principalement le dixième, *Aschûrâ.* La fête judaïque du mois de Tischri paraît avoir été la première occasion de cette solennité.

Les Schiites célèbrent le dixième jour comme le jour de la mort de Hussain avec une pompe extraordinaire, notamment avec des processions dans lesquelles ils représentent les souffrances de Hussain, et avec toutes sortes de formes théâtrales (1).

« Les Sonnites mettent en avant une foule de légendes pour motiver cette fête ; c'est ce jour-là que Noé sortit de l'arche, c'est le jour de naissance d'Abraham et de Jésus, etc. (2). Dans les Indes, où l'on célèbre ce jour par des processions, par toutes sortes de dévotions et de momeries, en allumant des feux, en portant des étendards, des baldaquins et des cabanes, les cérémonies schiites s'unirent aux usages sonnites (3).

« De plus, le 24 Safar, ils font mémoire de l'entrée de Mahomet dans la caverne avec Abu-Beker; le 24 Rabi-alawwal, du jour de la naissance de Mahomet (4); et le 17 Radschab, de l'ascension du prophète.

« Enfin ils ont aussi la dévotion du *rosaire*, qui consiste dans la récitation de quatre-vingt-dix-neuf surnoms de Dieu, et finalement du nom de Dieu même, qu'on énumère en comptant cent boules de corail attachées à une corde (5), et plusieurs autres dévotions en l'honneur de Ma-

(1) Abulf., *Annal.*, t. III, p. 133, édit. Reiske.
(2) Clement., V, t. II.
(3) Conf. Chardin. *Voyage*, éd. Amst., t. VII, p. 248 sq. *Marraccius, prodrom.* IV, p. 12.
(4) La *Venia* du moyen âge traduit le mieux le *Rakah. Voir* Du Cange. *Suso*, de Diepenbrock, 2° édit., p. 12. Il y a cette différence que pour la *Venia* on faisait une fois la génuflexion, tandis que pour que chaque *rakah* on prie dans huit positions différentes

(1) Cette fête théâtrale, unique occasion où dans l'islamisme l'art dramatique puisse se montrer, à été souvent décrite.
(2) Ainsi Abu-l-lais-Damarcandi Mihi, f. 178; cependant il reconnaît l'origine judaïque.
(3) *Voir* la description détaillée dans *Canoon-Islam*, p. 172 sq.
(4) Cf. Hammer, *Hist. du royaume des Osmanl.*, IV, 300.
(5) Énumérées dans Maracci, ad sur XVII, p. 414, et dans Taylor, *Hist. du Mahométisme*, p. 262.

homet et des hommes pieux les plus célèbres.

« On juge faussement l'islam quand on n'a pas égard à ces dévotions. Résumer le peu d'idées que renferme le Coran et énumérer les pratiques qu'il renferme, ce n'est pas comprendre l'islam, ce n'est pas se rendre compte de l'existence dix fois séculaire de cette religion. L'exagération avec laquelle les Mahométans invoquent l'appui et l'intercession de Mahomet est sans doute en contradiction avec le principe pharisaïque suivant lequel la créature n'a aucune valeur en face de Dieu, et en vertu duquel ils rejettent l'Incarnation du Fils de Dieu ; mais le fait de cette invocation n'en est pas moins réel (1). La fonction de médiateur, que la célèbre *El-borda* attribue surtout à Mahomet (2), est attribuée, par la dévotion des Moslims, à des saints (*weli*) d'un ordre inférieur. Chez les Moslims indiens les fêtes de certains respectables scheiks concourent avec celles du prophète (3) ; mais non-seulement des créatures raisonnables et distinguées par leur vertu sont reconnues médiatrices entre Dieu et les croyants dans le système qui proteste contre la médiation de Jésus-Christ, en l'honneur de Dieu, mais encore ce système attribue la même efficacité à des objets inanimés ; ainsi il considère comme des puissances protectrices les livres du Coran, des mots dépourvus de sens, des formules imaginaires et des nombres cabalistiques. Presque chaque Moslim dévot porte une amulette ; quelques-uns en sont surchargés ; ils les suspendent aux tombeaux (4). A défaut d'images ces talismans sont suspendus dans leurs demeures, en forme de cercles et de figures de diverses couleurs, entourés de proverbes sacrés (5). Malgré cet abus, le zèle que les sectateurs de l'islam apportent à la prière en général constitue un des côtés brillants de cette religion.

« Il faut en dire autant du sens de bienfaisance que le Coran a développé et qui se révèle dans de nombreuses fondations et par d'abondantes aumônes. Outre la bienfaisance générale, qu'aucune loi spéciale ne prescrit, il y a une espèce particulière de bienfaisance qui constitue la cinquième ordonnance morale, savoir l'*az-zakha*, que nous pouvons, par analogie, traduire par *dîme*. Chaque musulman qui a quelque fortune doit donner aux pauvres à peu près la quarantième partie de son avoir ; celui qui a de vingt-six à trente-cinq chameaux offre un chameau femelle d'un an ; celui qui a quarante vaches donne un veau de deux ans.

« Tels sont en général les cinq commandements principaux de l'islam A ceux-là s'ajoutent des ordonnances sur l'immolation des animaux faite au nom de Dieu, sans l'invocation duquel la manducation de la viande n'est pas permise, et des lois alimentaires empruntées aux Juifs. La viande de porc est principalement défendue comme chez les sectateurs de Moïse. En outre, le vin est interdit, et ainsi l'islam a imposé à ses sectateurs un perpétuel *nazaréisme*, si d'ailleurs ce ne sont pas des idées manichéennes qui ont amené cette défense. »

Nous laissons le lecteur sur cette vue sommaire de l'islam considéré dans sa législation religieuse, laquelle est en même temps politique et sociale, ne voyant rien à reprendre aux appréciations de l'auteur que nous venons de citer. Nous compléterons nos études de la religion musulmane aux mots Koran et Mohammed

Le Noir.

ISLANDE (Le christianisme en). (*Théol. hist. eglis. part*). — Le premier essai d'importation du christianisme dans l'île de l'*Islande* remonte au x[e] siècle. Ce fut Thorwald, fils d'une grande famille de ce pays, qui, après avoir été conduit en Saxe par ses aventures, et s'être fait baptiser par un prêtre nommé Frédéric, détermina ce prêtre à retourner

(1) Ces contradictions ont été explicitement discutées par Haneberg, dans son article : *Contradictions dans l'Islam*, publié dans les *Feuilles histor. et polit.*, ann. 1846.

(2) *Poëme Burda*, publié et trad. par Vincent Noble de Rosenzweig, Vienne, 1824, in-fol.

(3) Cf. *Canoon-Islam*, p. 237.

(4) Ils se nomment alors (*Hidjâb*). Le chevalier Rifaud en a fait une notable collection.

(5) *Voir* un exemple dans Rifaud.

avec lui en *Islande* en qualité de missionnaire (981). Son père, Kodron, se convertit le premier.

«Les scaldes, poëtes nationaux, dit M. Schröld, étaient un grand obstacle à la propagation de la religion chrétienne, dont ils tournaient en ridicule la doctrine et les apôtres dans leurs chants populaires. Cependant et malgré de fréquentes persécutions, les missionnaires parvinrent à convertir un grand nombre d'Islandais, surtout au nord de l'île.

«Lorsqu'en 986 les deux missionnaires eurent quitté l'*Islande*, le roi de Norwége, *Olof Trygweson*, qui avait déployé beaucoup de zèle à répandre le christianisme dans son royaume, s'intéressa à l'œuvre de la conversion de l'*Islande*. Plusieurs Islandais de sa cour avaient reçu le baptême. Il envoya l'un d'entre eux, nommé *Stefner*, en 996, en *Islande*, pour y répandre la doctrine chrétienne; mais Stefner ne paraît pas avoir eu les qualités d'un évangéliste : il renversa brusquement temples et statues, et excita la fureur des païens, qui, dès 997, le contraignirent de quitter leur île et de s'en retourner en Norwége.

« *Thangbrand*, autre Norwégien et prêtre passablement belliqueux, qu'Olof envoya, en 997, eut un peu plus de succès ; cependant les scaldes le poursuivirent également de leurs poëmes sarcastiques, et l'irritèrent au point qu'il en tua quelques-uns et fut obligé de fuir, en 999. Dans l'intervalle le nombre des Chrétiens s'était néanmoins multiplié en *Islande*. Deux néophytes, *Hialliti* et *Gissur*, qui, avec d'autres chrétiens zélés avaient été bannis de l'île, revinrent, en 1000, avec quelques prêtres norwégiens, s'unirent à *Haller de Sido*, Islandais de marque récemment baptisé, et parvinrent mieux que tous leurs prédécesseurs à propager l'Évangile dans leur patrie.

«Toutefois les partis étaient toujours puissants, et l'*Islande* était menacée de voir ses habitants divisés en deux factions religieuses et politiques. Il fallait à tout prix empêcher cette division, éviter une guerre civile, consolider le christianisme tout en gardant quelque condescendance pour le paganisme si profondément enraciné. Haller-Sido réussit à gagner un prêtre païen qui était intérieurement favorable au christianisme, et ce prêtre, nommé *Thorgeir*, obtint du peuple une résolution générale en vertu de laquelle tous les Islandais seraient baptisés, les temples et les idoles détruits, le culte public du paganisme aboli, en même temps qu'on conserverait les sacrifices secrets, l'exposition des enfants et la permission de manger de la viande de cheval, à cause de l'exubérance de la population et de la stérilité de l'île. Enfin peu à peu les abominations païennes furent abolies.

« En 1056 Adalbert, archevêque de Brême, consacra le premier évêque de *Scalholt* dans la personne d'*Isleif*, fils de Gissur, cité plus haut, qui avait été élevé dans l'école d'Erfurt. Le second siége épiscopal fut établi à *Holum*, en 1107.

« Ce que le célèbre Adam de Brême raconte des Islandais est merveilleux « Ils vivent, dit-il, dans une sainte » simplicité, contents du peu qu'ils » ont, tous sincèrement Chrétiens, » remarquables par leurs mœurs, » notamment par la charité, qui fait » qu'ils ont tout en commun, et qu'ils » partagent même avec tous les étrangers; *episcopum suum habent pro rege; ad illius nutum respicit omnis populus*; *quidquid ex Deo, ex Scripturis, ex consuetudine aliarum gentium ille constituit, hoc pro lege habent, etc.*» (1)

« L'*Islande* resta jusqu'à la fin du treizième siècle célèbre comme foyer de la civilisation et de la littérature de la Germanie septentrionale. Le nom le plus considérable de cette littérature est celui de *Snorre-Sturleson*, auquel on attribue la *Jeune Edda* ou l'Edda (2) prosaïque, qui, toutefois, est l'œuvre de plusieurs auteurs. On considère le prêtre *Sæmund le Sage* († 1133) comme l'auteur de l'*Ancienne Edda*, ou plutôt comme celui qui en réunit les diverses parties (3).

(1) Pertz *Script.*, t. VII, p. 385.

(2) *Edda*, science-mère en gaël, renfermant les traditions épiques, héroïques et mythologiques des peuples du Nord.

(3) Geijer. *Hist. de Suède*, *Introd.*

« Depuis 1261 l'*Islande* fut soumise au royaume de Norwége ; en 1387 elle fût attribuée au Danemark; Christian III, roi de Danemark, introduisit le luthéranisme dans cette île, contre le gré et la volonté de ses habitants, et fit décapiter, en 1550, l'évêque *Jon Arasen*, qui s'était le plus énergiquement opposé, même par la violence, aux innovations religieuses. Après cette démonstration de la vérité de la nouvelle religion l'*Islande* dut patiemment se soumettre au joug. » LE NOIR.

ISLÉBIENS. On donna ce nom à ceux qui suivirent les sentiments de Jean Agricola, théologien luthérien d'Islèbe en Saxe, disciple et compatriote de Luther. Ces deux prédicants ne s'accordèrent pas longtemps ; ils se brouillèrent, parce qu'Agricola prenant trop à la lettre quelques passages de saint Paul touchant la loi judaïque, déclamait contre la loi et contre la nécessité des bonnes œuvres ; d'où ses disciples furent nommés *antinomiens*, ou ennemis de la loi. Il n'était cependant pas nécessaire d'être fort habile pour voir que saint Paul, quand il parle contre la nécessité de la loi, entend la loi cérémonielle et non la loi morale ; mais les prétendus réformateurs n'y regardaient pas de si près. Dans la suite, Luther vint à bout d'obliger Agricola à se rétracter ; il laissa cependant des disciples qui suivirent ses sentiments avec chaleur. *Voyez* ANTINOMIENS.

BERGIER.

ISOCHRISTES, nom d'une secte qui parut vers le milieu du sixième siècle. Après la mort de Nonnus, moine origéniste, ses sectateurs se divisèrent en protoctistes ou tétradites, et en *isochristes*. Ceux-ci disaient : Si les apôtres font à présent des miracles et sont en si grand honneur, quel avantage recevront-ils à la résurrection, s'ils ne sont pas rendus égaux à Jésus-Christ ? Cette proposition fut condamnée au concile de Constantinople, l'an 553. *Isochriste* signifie *égal au Christ*. Origène n'avait donné aucun lieu à cette absurdité. *Voy.* ORIGÉNISTES. BERGIER.

ISOMERIE et ISOMORPHISME. (*Théol. mixt. scien. chim.*) — Il existe, pour la chimie, des corps qui sont différents de propriétés et de nature, et qui, cependant, étant analysés par cette science, sont absolument identiques ; tels sont, par exemple, le gaz méthylène, le gaz oléfiant et le gaz de l'huile ; ces trois gaz sont composés des mêmes éléments groupés dans les mêmes proportions, et ce ne sont pourtant pas un seul et même gaz ; ce sont trois gaz très-différents ; il suffit d'étudier leurs propriétés pour s'en assurer ; d'ailleurs voici une particularité relative à ces trois corps qui les fait différer considérablement : Ils sont composés, avons-nous dit, des mêmes éléments combinés dans les mêmes proportions ; ces éléments sont le carbone et l'hydrogène ; mais il reste une différence qui ne tient qu'à la condensation ; en effet, si on les étudie sous des volumes égaux, on trouvera que le gaz méthylène contient douze parties de charbon contre deux d'hydrogène, le gaz oléfiant, vingt-quatre parties de charbon et quatre d'hydrogène, et le gaz d'huile, quarante-huit parties de charbon et huit d'hydrogène ; on voit que la densité seule diffère et que les proportions restent les mêmes ; il semblerait suivre de là que le gaz d'huile n'est que du gaz oléfiant condensé au double, et le gaz oléfiant du gaz méthylène condensé au double. Il n'en est rien, ce sont des gaz différents de nature à quelque degré de condensation ou de dilatation qu'on les porte mécaniquement ou par la variation de température.

Il y a plus : certains corps isomères, qui ne sont pourtant pas le même corps, puisque leurs propriétés sont différentes, ne présentent pas même cette différence de condensation sous le même volume, tels sont le sucre de canne et la gomme arabique, la fécule de pommes de terre et la fibre du coton, l'acide benzotique et l'huile de reine des prés. Dans ces corps, les éléments, les proportions, et la densité sont les mêmes sous le même volume. Que reste-t-il donc pour les faire différer ? rien, excepté l'hypothèse par laquelle on supposera que leur disposition moléculaire n'est pas

la même ; ils différeront, a-t-on dit, comme diffèrent deux mots d'une même langue composés des mêmes lettres mais disposées dans différents ordres ; tels que les mots latins *roma* et *amor*.

Tels sont les corps *isomères*. On conçoit par les deux exemples que nous venons d'en donner, qu'il se produise, d'ailleurs, plusieurs espèces d'*isomérie* ; nous n'entrerons pas dans ces détails ; nous ajouterons seulement qu'il existe beaucoup de corps composés qui sont isomères, d'une manière ou d'une autre ; telles sont les essences de térébenthine, de citron, d'orange, de basilic, de girofle, de poivre, de persil, etc. Tels sont aussi le cinabre rouge et le cinabre noir, et tous les acides tartriques ; et nous ferons remarquer que ce n'est pas seulement dans les corps composés que l'*isomérie* se révèle, mais aussi dans les corps simples, ce qui rend le mystère beaucoup plus étonnant ; elle prend alors le nom d'*allotropie* (du grec *allotropos*, ἀλλότροπος, de nature différente), nom qui n'est qu'une fuite de la difficulté, attendu qu'après qu'on a interrogé en vain toutes les conditions chimiques qui pourraient faire différer deux corps, on finit par dire, à bout de forces : leur nature est différente, comme le médecin de Molière disait que l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive.

Comme exemple de corps simples qui sont isomères, nous pouvons citer le phosphore, le soufre, le carbone, l'oxygène, et, peut-être l'hydrogène et le chlore. Ces corps sont isomères dans le sens le plus rigoureux : mêmes atomes, mêmes proportions, mêmes densités sous le même volume.

Ne faudrait-il pas conclure d'un fait chimique aussi mystérieux que ces corps simples ne le sont pas en réalité, mais qu'ils ne sont simples que parce que la science de la chimie est à bout de ressources, jusqu'à présent, pour les décomposer ? C'est ce que prétendait un jour M. Dumas, contre M. Desprez, à l'Académie des sciences, et ce que nous croyons parfaitement. Mais nous croyons bien autre chose ; nous croyons que la matière est toute homogène en ce sens qu'elle n'est que monadique, et que, dans ses transformations chimiques, elle se réduit à des propriétés de l'esprit soumises à des lois régulières ; mais la science des laboratoires n'ira jamais jusqu'à cet élément-là.

Disons un mot de l'*isomorphisme* qui est à peu près l'inverse de l'*isomérie*. Les corps isomorphes sont ceux qui possèdent le même nombre d'atomes groupés de la même manière, ou, si l'on aime mieux, qui sont composés d'atomes de même forme et de même grandeur, genre de structure intime qui a pour effet de leur permettre de se remplacer les uns les autres dans les mêmes cristallisations ou formations des mêmes cristaux. C'est ainsi que le sulfate de zinc et le sulfate de nickel sont tellement semblables, qu'en remplaçant, dans sa formation, les atomes de zinc par un nombre égal d'atomes de nickel, la formation se continue sans qu'on puisse remarquer aucune différence entre les deux sulfates. On voit que, dans l'*isomorphisme*, ce sont des éléments de nature différente ou *allotropes*, qui forment des composés semblables, tandis que dans l'*isomérie*, ce sont les mêmes éléments qui engendrent des composés différents. Si on considère l'*isomorphisme* et l'*isomérie* dans les corps simples, les deux effets se confondent en un mystère dont il est probable que la science approchera sans jamais le résoudre.

Voici la série des corps simples isomorphes donnée par M. Delafosse dans son *Traité de minéralogie* :

1° Oxygène, fluor.
2° Soufre, sélénium.
3° Chlore, fluor, brome, iode.
4° Arsenic, antimoine, tellure, bismuth.
5° Etain, titane.
6° Fer, manganèse, chrôme, cobalt, nickel
7° Cuivre, argent.

LE NOIR.

ISOMORPHISME. (*Théol. mixt. scien. chim.*). — V. ISOMÉRIE.

ITHACIENS. Nom de ceux qui, au quatrième siècle, s'unirent à Ithace, évêque de Sossèbe en Espagne, pour

poursuivre à mort Priscillien et les priscillianistes. On sait que Maxime, qui régnait pour lors sur les Gaules et sur l'Espagne, était un usurpateur, un tyran souillé de crimes et détesté pour sa cruauté. La peine de mort qu'il avait prononcée contre les priscillianistes pouvait être juste, mais il ne convenait pas à des évêques d'en poursuivre l'exécution. Aussi *Ithace* et ses adhérents furent regardés avec horreur par les autres évêques et par tous les gens de bien; ils furent condamnés par saint Ambroise, par le pape Sirice et par un concile de Turin. *Voy.* PRISCILLIANISTES.

L'empereur Maxime sollicita vainement saint Martin de communiquer avec les évêques *ithaciens*; il ne put l'obtenir. Dans la suite, le saint se relâcha pour sauver la vie à quelques personnes, et il s'en repentit. *Ithace* finit par être dépossédé et envoyé en exil.

ITALIE (le Christianisme en). (*Théol. hist. églis. part.*). — Ce ne fut pas en *Italie*, et à Rome en particulier, que le Christianisme commença de se répandre; ce fut évidemment à Jérusalem et dans la Palestine; ce ne fut pas, non plus, à Rome que les premiers fidèles de Jésus prirent le nom de chrétiens; ce fut à Antioche où Pierre s'était établi avant d'aller s'établir à Rome. Mais la foi chrétienne se fonda de bonne heure dans cette contrée, puisque saint Paul disait aux Romains, dans l'épître qu'il leur adressa : « On parle de votre foi dans tout le monde. » (Rom. I, 8.) D'après une ancienne tradition, Pontius Pilatus, gouverneur de la Judée, avait envoyé à l'empereur Tibère un rapport sur la vie et la mort du Christ, et cet empereur, tout souillé qu'il fût des vices les plus infâmes, et chargé des plus abominables crimes, fut impressionné à tel point par cette relation, qu'il eut la pensée de mettre Jésus crucifié au nombre des dieux, et d'élever au Capitole un monument à ce divin bienfaiteur de l'humanité.

Ce fut l'an 44 ou 45 de la naissance du Christ que Pierre transféra son siége d'Antioche à Rome; et il travailla, dès lors, à répandre l'évangile et à fonder des Eglises dans toute l'*Italie*. Bientôt vint l'y rejoindre le grand apôtre Paul, auquel Festus avait dit à Césarée : « Tu en as appelé à César ; tu iras devant César. » (Act. 25, 11, 12.) Ce fut au printemps de l'année 61, que Paul fit son entrée dans Rome, et ce fut en 69 qu'il y scella avec Pierre, d'une mort sanglante, l'inauguration glorieuse du culte de son maître.

Tels furent les débuts du Christianisme en *Italie*, et dans la capitale de l'empire romain.

Nous nous arrêtons à ces débuts, car raconter les développements de la religion nouvelle, dans le siége même de la papauté, et dans les provinces placées sous ses auspices, serait entreprendre une histoire de l'Eglise.

Le lecteur qui voudrait s'en donner une idée pourrait en suivre l'ordre chronologique dans ce dictionnaire même, en prenant pour guide de ses lectures la liste selon l'ordre des temps que nous lui présentons au mot PAPES, de tous les Pontifes romains depuis Pierre jusqu'à Pie IX puisqu'il n'en est pas un seul sur lequel nous ne donnions une notice quelconque. LE NOIR

IVES, évêque de Chartres, mort l'an 1115, est compté parmi les écrivains ecclésiastiques. Il a laissé une compilation de décrets ou de canons sur la discipline, des lettres, des sermons, un *Micrologue*, qui est l'explication des cérémonies de l'Eglise. Ce dernier ouvrage a été inséré dans la *Bibliothèque des Pères*, tome 18 ; les autres ont été imprimés à Paris en 1647. BERGIER

IVES (S.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Nous ajoutons à la notice insuffisante de Bergier sur *Ives* de Chartres, les extraits suivants de M. Haas.

« Il naquit dans les environs de Beauvais, vers l'an 1040, étudia au couvent du Bec, sous Lanfranc, devint chanoine de Nesle en Picardie, et, plus tard, abbé des chanoines de Saint-Quentin.... Urbain II recommanda *Ives* aux électeurs du siége vacant, de Chartres, et, malgré la résistance de l'humble abbé, ses amis le menèrent

devant Philippe, roi de France, qui l'institua. Richer, archevêque de Sens, refusa de le consacrer, probablement parce qu'il n'avait pas consenti à la dépossession du prédécesseur d'*Ives*. Celui-ci se rendit auprès du Pape, qui le sacra lui-même en 1091, et le soutint vigoureusement plus tard contre les menées de son archevêque.

« Mais *Ives* eut une lutte plus dangereuse à soutenir. Le roi Philippe avait répudié sa femme Berthe et épousé Bertrade, s'appuyant du consentement d'un clergé lâche ou abusé. *Ives* résista et fut emprisonné par les ordres du roi. Il défendit sérieusement aux habitants de Chartres de le délivrer, comme ils en avaient l'intention, voulant plutôt, disait-il, mourir ou renoncer à son siége que d'être cause d'un désordre.

« Il déclara à Philippe qu'il aimerait mieux qu'on lui mît une meule au cou et qu'on le précipitât dans la mer que de prendre part au scandale que donnait le roi. Cependant *Ives* unissait la plus grande douceur à cette fermeté; il tâcha de détourner le Pape du dessein qu'il avait d'excommunier le roi, et, n'ayant pu réussir, il insista auprès de Pascal II pour obtenir l'absolution de Philipe. Malgré son profond dévouement au Saint-Siége il fut assez courageux pour prendre le rôle de médiateur dans la lutte des investitures; il blâma ouvertement l'avarice des légats romains et la simonie des fonctionnaires de la cour pontificale. Il déploya en général un noble zèle contre des évêques indignes de leur mission et en faveur de la discipline ecclésiastique....

« On ne sait à quel moment il fut canonisé. Pie V transféra, en 1570, la fête de ce saint Pontife au 20 mai.....

« Le *Décret* qui porte son nom, divisé en dix-sept parties, peut être de lui, sans que le fait soit bien authentique. Ce décret et sa *Pannormia* ont placé *S. Ives* avec honneur parmi les canonistes de l'Occident.... *Ives* et Burkard, de Worms, furent les coryphées du droit canon au douzième siècle, jusqu'au moment où Gratien les surpassa. Nous avons aussi des *lettres* de S. *Ives*; elles ont été publiées pour la première fois à Paris en 1558; la seconde fois, à Paris également, en 1610 ; il y en a deux cent quatre vingt-sept. *Ives* laissa une *Histoire de France* de son temps; on lui a faussement attribué la *Chronique abrégée des rois de France*; enfin on a conservé de lui vingt-quatre *sermons*. »

S. Ives Hélori, le patron de avocats, n'est pas le même que *S. Ives* de Chartres. LE NOIR.

IVRESSE. (*Théol. mixt. philos. mor. hyg. ordr. et mor. social.*) — Le mot *ivresse* paraît venir du grec *hybris insolence*, dont les Latins firent *ebrietas*. Il exprime donc étymologiquement l'état moral de l'homme ivre, état dont la propension la plus caractéristique est à l'insolence. Ce mot s'applique directement, comme celui d'ivrogne, aux effets de l'ingestion abusive de boissons alcooliques, mais on l'étend aussi aux effets des narcotiques, tels que le tabac, l'opium, le haschich, etc. Dans tous les cas, l'*ivresse* est produite par une congestion cérébrale, et, bien que cette congestion ne soit de sa nature qu'un effet transitoire disparaissant avec la cause qui le produit, elle n'en est pas moins une congestion ayant de la parenté avec les congestions qui amènent l'apoplexie, la paralysie et d'autres désordres organiques dangereux ou mortels. Or n'est-il pas toujours à craindre pour ceux qui ont l'habitude de se mettre en état d'*ivresse*, par un moyen ou par un autre, et surtout par l'abus des liqueurs alcooliques, qu'à force de congestions répétées. leur cerveau ne finisse par s'altérer dans ses organes essentiels, qu'il ne s'y détermine des lésions qui produiront le *delirium tremens*, la monomanie, la folie, etc., et même que le sang ne finisse par y affluer en assez grande abondance pour y rompre un vaisseau et produire la mort? Ces effets terribles ne sont pas seulement à craindre pour les ivrognes, ils sont rendus probables par leurs habitudes, et l'expérience ne le prouve qu'avec trop d'éclat. Il y a mieux, beaucoup de médecins, aujourd'hui, croient fer-

mement que l'usage de la fumée de tabac, usage devenu si universel, est une des causes de la fréquence des apoplexies, et y prédispose par les légères congestions réitérées qu'elle excite au cerveau. Il va sans dire que l'usage de l'opium, du haschich et de tous les narcotiques qui enivrent chacun en leur manière, est beaucoup plus dangereux encore.

Quoi qu'il en soit, l'état d'*ivresse*, par suite de l'abus de boissons alcooliques et des autres causes qui le déterminent, est tellement désagréable pour les autres qu'il suffit d'aimer tant soit peu son prochain pour en avoir horreur, et pour prendre le plus grand soin de n'y tomber jamais. Les législateurs de l'antiquité furent tous, pour cette raison, très-sévères contre l'*ivresse*. Pittacus de Mitylène, un des sept sages de la Grèce, punissait doublement, dans les lois, les crimes commis en cet état, et Dracon punissait de mort le seul fait de s'enivrer; Lycurgue faisait arracher les vignes, et Mahomet proscrivait l'usage du vin. Il y a dans de telles mesures des exagérations évidentes. Moïse avait été plus sage; il n'avait pas proscrit la culture de la vigne; loin de là : c'est toujours une folie de proscrire absolument un bon produit de la terre; c'est aller contre la volonté de Dieu qui l'a destiné au service de l'homme; mais Moïse avait réglé l'usage des boissons enivrantes, et le Christianisme a été plus sage encore en ne proscrivant aucun des dons de l'auteur de la nature et en faisant seulement de l'ivrognerie, sous le nom de gourmandise, un des péchés capitaux. C'est dans le Christianisme aussi que se sont montrées ces législations raisonnables, qui sans rien proscrire ont puni d'une peine proportionnée l'état d'*ivresse* et les fautes qui peuvent être commises par suite de cet état. Notre Assemblée nationale, existant encore à l'heure qu'il est, a fait une loi de ce genre, à laquelle nous ne saurions trop applaudir ; mais est-elle exécutée?

Le bon sens dit que celui qui s'enivre sans prévoir la sottise que l'*ivresse* lui fera commettre, n'est pas coupable de cette sottise comme celui qui la commettrait avec pleine disposition de ses facultés; il est coupable de l'*ivresse* elle-même et de ses conséquences dans la mesure où il a pu les estimer, mais pas au delà, et Dracon faisait des lois contraires au bon sens en punissant le tout, de la même peine et de la peine la plus grave. Il est donc naturel et rationnel que l'*ivresse*, à cause des désordres sociaux qu'elle entraîne, soit punie d'une peine, mais d'une peine proportionnée qui ne soit point trop sévère, et qui puisse être mise à exécution; il est naturel aussi que l'état d'*ivresse*, soit considéré par les juges comme une circonstance atténuante lorsqu'il s'agit d'un crime commis en cet état; il y a, sous ce rapport, une conformité à la justice qu'il faut trouver et qui ne peut être trouvée qu'à la condition que beaucoup de cas seront prévus; mais l'important, c'est l'exécution rigoureuse et impartiale des mesures prises.

C'est le Christianisme qui a surtout préservé l'humanité des exagérations dans tous les sens; il est venu régler et pondérer la raison, ou plutôt apprendre à la raison, comme un précepteur à son élève, à s'assujettir au juste en toute chose. Partout, en dehors de son giron, vous voyez, dans les législations, des excès, qui ne sont pas raisonnables, et qui pourtant parurent raisonnables aux législateurs. Au Christianisme la gloire d'avoir régularisé le sens pratique de l'homme. Il n'a pas fini sa tâche sous ce rapport; il la remplit, chaque jour, de son mieux au milieu du chaos des préjugés et des passions; et le moment est encore bien éloigné où l'on pourra dire qu'il a consommé son règne dans les sociétés. C'est alors que le monde terrestre aura accompli sa mission, et que viendra la fin.

Le Noir.

J

J (la consonne). (*Théol. mixt. scien. philol.*) — Cette lettre de l'alphabet français, qui vient la sixième ou la septième des consonnes, selon que l'on compte le signe H comme une simple aspiration ou comme une vraie consonne, se retrouve dans toutes les langues néo-latines et germaniques, et occupe le même rang dans leurs alphabets, bien que dans plusieurs de ces langues, le nom du *J* soit différent et sa prononciation aussi. Par exemple, dans l'alphabet gothique et allemand le nom du *J* est *iot*, et sa prononciation y est quelquefois celle de l'I très-bref, et quelquefois celle de notre J. Par exemple encore, le J espagnol, qui s'écrit comme le nôtre, prend le nom de *Jota* et se prononce dans cette langue avec une articulation fortement raclante ressemblant à l'effort que l'on fait pour cracher, à peu près comme le *ch* des peuples du Nord; c'est ainsi que *Badajoz* se prononce *Badakhos* et *Don Quijote*, *Don Qouikhoté*. Chez nous les uns considèrent le *J* comme la douce des consonnes chuintantes, les autres comme la sifflante palatale faible de la forte *ch*. Le *J* est une invention moderne qu'on a tirée de l'I pour lui donner la valeur d'une consonne; ce furent Le Pelletier en 1550, et Ramus, en 1557, qui l'introduisirent régulièrement dans l'orthographe française. Dans le latin du moyen âge et dans l'italien, le *J* et le *G* se remplacent souvent. Il en est de même dans la dérivation des mots entre le *j*, et le *g* aussi bien qu'entre le *j* et le *ch*.

La treizième lettre de l'alphabet turc, qui se nomme le *ja*, et qui est le *za* des Arabes, a été empruntée par les Turcs aux Persans, ainsi que ces trois autres lettres : *pa*, *tchim* et *ghief*; on peut la considérer comme correspondant à notre *J*.

Dans le sanscrit, *dja* est une consonne palatale qu'on peut considérer de même.

En hébreu, le *J* n'existe pas, mais on peut considérer le chin, ש *ch*, comme le remplaçant à peu près.

Le Noir.

JABLONSKY (Daniel-Ernest). (*Théol. hist. biogr. et bibliog.*) — Fils d'un prédicateur de Bohême réformé, petit-fils, par sa mère, du célèbre Amos Comène, et orphelin de bonne heure, *Jablonsky* dut son éducation aux soins des frères de Bohême. Il se fit remarquer par ses efforts pour la réunion des luthériens et des réformés, prétendant qu'il n'y avait aucune différence entre les deux Églises. Il était né en 1660 dans les environs de Dantzig, et il mourut en 1741, après avoir rempli pendant quarante-huit ans, les fonctions de prédicateur et étant le prédicateur de la cour de Berlin. On lui doit beaucoup de sermons et les ouvrages suivants :

Biblia Hebraïca, punctis vocalibus et accentibus, juxta Masoretharum leges, debite instructa; subjungitur Josephi Leusdenii catalogus 2294 *selectorum versuum, quibus omnes voces V. T. continentur*, Berol., 1699; le *Talmuld*, imprimé sous sa surveillance, Berlin, 1715 1721; *le Judaïsme dévoilé* d'Eisen-

menger, imprimé aussi par son entremise ; *Historia consensus Sendomiriensis*, Berol., 1731 ; et l'*Epistola apologetica*, ouvrages qui ont de l'intérêt pour l'histoire de l'Église ; enfin sa correspondance avec Leibnitz et d'autres savants, mais qui ne fut publiée qu'en 1745. LE NOIR.

JABLONSKY (Paul-Ernest). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Fils du précédent, il naquit à Berlin en 1693 et mourut, généralement estimé pour son caractère et pour sa science, en 1757, professeur à Francfort. Parmi ses écrits divers, on peut citer : 1. *Pantheon Ægyptiorum, sive de Diis eorum commentarius, cum prolegomenis de religione et theologia Ægyptiorum*, P. I-III, Francof. ad. Viadr., 1750-52, gr. in-8°, auquel il faut joindre ses *Opuscula, quibus lingua et antiquitas Ægyptiorum illustrantur*, Lugduni Bat., gr. in-8°, publié en 1804 par J.-G. Water. 2. *Institutiones historiæ Christianæ antiquioris et recentioris*. 3. *Exercitatio hist.-theol. de Nestorianismo*, dans laquelle il défend Nestorius. Attaqué à ce sujet par Berger et Hoffmann, il écrivit pour sa justification une dissertation *de Origine et fundamento Nestorianismi*, Francof. ad Viadr., 1728, in-4°. Beaucoup de dissertations, parmi lesquelles : *Disp. de Indulgentiis Pontific. ex Ecclesia per reformationem recte et legitime ejectis* ; *Disp. de Peccato originali per lumen rationis etiam gentilibus cognito* ; *Disp. de Resurrectione carnis*, etc. LE NOIR.

JACOB, fils d'Isaac, et petit-fils d'Abraham, fut le père des douze chefs des tribus d'Israël.

Nous n'avons pas dessein de rapporter en détail toutes les actions de ce patriarche, mais d'examiner celles que les incrédules ont censurées avec trop de rigueur, et contre lesquelles ils ont fait des objections.

1° *Jacob* profite de la faim et de la lassitude de son frère Esaü, pour lui enlever le droit d'aînesse, qui était inaliénable.

Si, par le *droit d'aînesse*, on entend les biens de la succession paternelle, ce reproche est faux. Esaü eut pour partage, aussi bien que son frère, *la rosée du ciel et la graisse de la terre*, l'abondance de toutes choses, *Gen.*, c. 27, ℣ 39. Lorsque *Jacob*, revenant de la Mésopotamie où il s'était enrichi, voulut lui faire des présents, il répondit : *Je suis assez riche, mon frère ; gardez pour vous ce que vous avez*, c. 33, ℣ 9. Or, ce que *Jacob* possédait pour lors était le fruit de son travail ; il dit lui-même : « J'ai » passé le Jourdain avec mon bâton, » et je reviens avec deux troupes » nombreuses d'hommes et d'ani» maux » c. 32, ℣ 10. Isaac vivait encore ; et à sa mort il n'y eut point de dispute entre les deux frères pour le partage de sa succeseion, c. 35, ℣ 29.

Qu'était-ce donc que le droit d'aînesse vendu par Esaü et acheté par *Jacob* ? Le privilège d'avoir, dans la suite des siècles, une postérité plus nombreuse et plus puissante, d'y conserver le culte du vrai Dieu, d'entrer dans la ligne des ancêtres du Messie. Telles étaient les bénédictions promises aux patriarches Abraham et Isaac. Esaü n'y avait aucun droit, c'était un bienfait de Dieu purement gratuit ; Dieu l'avait destiné et promis à *Jacob*, lorsqu'il était encore dans le sein de sa mère. *Gen.*, c. 15, ℣ 23. Esaü méritait d'en être privé, à cause du peu de cas qu'il en fit, et de la facilité avec laquelle il y renonça, c. 25, ℣ 34. Il aggrava sa faute en épousant deux étrangères, desquelles Isaac et Rébecca étaient mécontents, c. 26, ℣ 35.

Quoique la narration de l'historien sacré soit très-succincte et détaille peu de circonstances, elle en dit assez pour nous faire comprendre qu'Esaü était naturellement violent, impétueux dans ses désirs, déterminé à les satisfaire, quoi qu'il en pût arriver. Il se fit un jeu de son serment et du droit de primogéniture ; quand il vit les suites de son imprudence, il forma le dessein de tuer son frère, c. 27, ℣ 41. Il n'inspira point à ses femmes le respect qu'elles auraient dû avoir pour Isaac et Rébecca, c. 27 ℣ 46. Cette conduite est beaucoup plus répréhensible que celle de *Jacob*.

Au mot HAINE, nous avons expliqué en quel sens Dieu a dit par un pro-

phète : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü.*

2° *Jacob*, par le conseil de sa mère, trompe Isaac par un mensonge, pour obtenir la bénédiction destinée à Esaü. Ce fut une faute de la part de l'un et de l'autre; mais Dieu, qui avait annoncé ses desseins, ne voulut pas y déroger pour punir deux coupables. Isaac lui-même, instruit du mensonge de *Jacob*, ne révoqua point sa bénédiction ; il la confirma, parce qu'il se souvint de la promesse que Dieu avait faite à Rébecca ; il dit à Esaü : « Ton » frère a reçu la bénédiction que je » te destinais ; il sera béni et tu lui » seras soumis. » C. 27, ỷ 33. Lorsque *Jacob* partit pour la Mésopotamie, Issac lui renouvela les bénédictions et les promesses faites à Abraham. C. 28, ỷ 4.

Il ne faut pas en conclure que Dieu récompensa la tromperie de *Jacob* ; il n'est point ici question de récompense, mais de l'exécution d'une promesse que Dieu avait faite avant que *Jacob* fût au monde. Celui-ci fut assez puni par la crainte que lui inspirèrent, pendant longtemps les menaces d'Esaü, c, 32, ỷ 11, etc.

Un incrédule a objecté qu'il n'est pas possible qu'Isaac ait été trompé par l'artifice grossier doot *Jacob* se servit pour se déguiser. Mais ce vieillard, aveugle et couché sur son lit, ne se défiait de rien, et il fut étonné lui-même de son erreur, lorsqu'il s'aperçut de la fraude. C. 27, ỷ 33. Ajoutons qu'aucun motif n'a pu engager l'historien sacré à forger cette narration, il aurait eu plutôt intérêt à la supprimer ; elle n'était pas honorable à la postérité de *Jacob*.

Le même critique prétend que la bénédiction d'Isaac a été fort mal accomplie ; que les Iduméens, descendants d'Esaü, ont toujours été plus puissants que les Israélites. Selon lui, les Iduméens aidèrent Nabuchodonosor à détruire Jérusalem, ils se joignirent aux Romains ; Hérode, Iduméen, fut créé roi des Juifs par ces derniers, et, longtemps après, ils s'associèrent aux Arabes, sectateurs de Mahomet, pour prendre Jérusalem et la Judée, dont ils sont demeurés en possession.

Cette érudition pèche en plusieurs choses. Il est certain que David fit la conquête de l'Idumée, *II. Reg.*, c. 8, ỷ 14 ; que les Iduméeens ne secouèrent le joug que cent soixante ans après, sous le règne de Joram, fils de Josaphat. *IV. Reg.*, c. 8, ỷ 20. C'est ce que *Jacob* avait prédit à Esaü, en lui disant : « Le temps viendra » où tu secoueras son joug. » *Gen.*, c. 27, ỷ 40. Nabuchodonosor ravagea l'Idumée aussi bien que la Judée. *Jerem.*, c. 49, ỷ 20. Dieu déclare par Malachie qu'il ne permettra pas que les Iduméens se rétablissent dans leur pays, comme il a replacé les Juifs dans la Palestine après la captivité de Babylone ; et c'est à ce sujet qu'il dit : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü.* C. 1, ỷ 2 et suiv. Sous les Asmonéens, Judas Machabée vainquit encore ce qui restait des descendants d'Esaü. *I. Machab.*, c. 5, ỷ 3. Pendant le siége de Jérusalem ils se rendirent aux Romains ; mais il ne paraît pas qu'ils aient eu aucune part au sac de la Judée, Josèphe, *Guerre des Juifs*, l. 4, c. 15. Depuis cette époque il n'est plus question d'eux dans l'histoire. On ne prouvera jamais que les Arabes mahométans, qui se sont joints aux Turcs, aient été la postérité d'Esaü ; ce sont plutôt des descendants d'Ismaël, comme ils s'en vantent eux-mêmes.

D'ailleurs, à la venue du Messie, toutes les promesses faites à la postérité de *Jacob* ont été censées accomplies ; le règne d'Hérode est précisément l'époque à laquelle nous devons nous fixer pour voir toute puissance souveraine enlevée aux Juifs, selon la prédiction de *Jacob*. *Gen.*, c. 49, ỷ 10.

3° *Jacob*, arrivé dans la Mésopotamie, épouse les deux sœurs, filles d'un père idolâtre, et prend encore leurs servantes ; il est donc coupable d'inceste, de polygamie et de désobéissance à la loi, qui défendait aux patriarches ces sortes d'alliances. Mais il faut faire attention que les mariages de *Jacob* ont été contractés trois cents ans avant que fût portée la loi qui défendait à un homme d'épouser les deux sœurs. Ces mariages n'étaient pas réputés incestueux chez les Chal-

déens, puisque ce fut Laban lui-même qui donna ses deux filles à *Jacob*. A l'article Polygamie, nous verrons qu'elle n'était pas défendue par la loi naturelle avant l'état de société civile. Les enfants d'Adam n'avaient pas péché en épousant leurs sœurs.

Quoiqu'il soit parlé dans le livre de la *Genèse* des *théraphims*, ou idoles de Laban, nous voyons cependant qu'il adorait le vrai Dieu, puisque c'est en son nom seul qu'il jure alliance avec *Jacob*. *Genes.*, c. 31, ℣ 49 et suiv. Il ne s'ensuit donc pas que ses filles aient été idolâtres. *Jacob* aurait été beaucoup plus coupable d'épouser des Chananéennes, puisque c'est avec celles-ci que les patriarches ne devaient point contracter alliance.

4° Les censeurs de l'Ecriture sainte accusent *Jacob* d'avoir trompé son beau-père, en changeant la couleur des troupeaux; ils ajoutent que l'expédient dont il se servit est une absurdité, dont l'effet supposé est contraire à toutes les expériences.

C'est *Jacob*, au contraire, qui se plaint à Laban de ce qu'il a mal payé ses services, et a changé dix fois son salaire. C. 31, ℣ 36, 41. Laban, confondu, reconnaît qu'il a tort, que Dieu l'a comblé de biens par les services de *Jacob*; il jure alliance avec lui. *Ibid.*, ℣ 44.

Rien ne nous oblige de supposer que l'expédient dont *Jacob* se servit pour changer la couleur des troupeaux, produisit cet effet naturellement; il reconnaît lui-même que c'est Dieu qui a voulu l'enrichir par ce moyen. C. 31, ℣ 9 et 16. Cependant plusieurs naturalistes anciens et modernes ont cité des exemples des effets extraordinaires produits sur le *fœtus* par les objets dont les mères ont été frappées dans le temps de la conception (1).

5° Nos adversaires disent que le prétendu combat de *Jacob* contre un ange ou contre un spectre, pendant la nuit, ne fut qu'un rêve de son imagination, ou que c'est une fable inventée par les Juifs, à l'imitation des

(1) L'auteur de la *Philosophie de l'Histoire*, dans le chapitre des *Préjugés populaires*, s'exprime ainsi :

« Parmi beaucoup d'erreurs auxquelles le genre humain a été livré, on croyait qu'on pouvait faire naître des animaux de la couleur qu'on voulait, en présentant cette couleur aux mères avant qu'elles conçussent. L'auteur de la Genèse dit que Jacob eut des brebis tachetées par cet artifice. »

Réponse. Cet écrivain traite de préjugé l'opinion de la force de l'imagination de la mère sur le fœtus. Qu'on lise Bochart, et l'on verra si l'on peut qualifier ainsi un sentiment que ce savant a prouvé par une infinité d'exemples anciens et modernes : nous y en ajouterons un tout récent, rapporté par le père Gumila, dans sa curieuse *Description de l'Orénoque*. Voici ses paroles :

« Etant, en 1738, principal du collége de Carthagène, dans le nouveau royaume de Grenade, je fus à une infirmerie qui n'est séparée du collége que par une muraille, pour visiter les domestiques malades qu'on y amène de la campagne. J'y trouvai entre autres une négresse mariée, qui me fit le détail de sa maladie, ajoutant qu'il s'en fallait beaucoup qu'elle eût obtenu sa santé, dont le médecin l'avait flattée lors de son accouchement. Là-dessus je voulus voir l'enfant pour voir s'il se portait bien. La négresse le découvrit, et je vis avec un étonnement que je ne puis exprimer, un enfant tel qu'on n'en avait jamais vu depuis que le monde est monde. Je vais le dépeindre pour qu'on ne m'accuse point d'exagérer; mais je crains de ne pouvoir y réussir avec la plume, puisque les meilleurs peintres du pays n'ont pu en venir à bout avec le pinceau.

» Cette fille, qui pouvait alors avoir environ six mois, et qui est entrée aujourd'hui dans sa cinquième année, est tachetée de blanc et de noir, depuis le sommet de la tête jusqu'aux pieds, avec tant de symétrie et de variété, qu'il semble que ce soit l'ouvrage du compas et du pinceau.

» Sa tête, pour la plus grande partie, est couverte de cheveux noirs bouclés, d'entre lesquels s'élève une pyramide de poil crépu aussi blanc que la neige, dont la pointe vient aboutir sur le sommet même de la tête, d'où elle descend, en élargissant ses deux lignes collatérales, jusqu'au milieu de l'un et de l'autre sourcil, avec tant de régularité dans les couleurs que les deux moitiés des sourcils, qui servent de base aux deux angles de la pyramide, sont de poil blanc et bouclé, au lieu que les deux autres moitiés qui sont du côté des oreilles, sont d'un poil noir et crépu. Pour mieux relever l'espace blanc que forme la pyramide dans le milieu du front, la nature y a placé une tache noire, régulière, qui domine considérablement, et sert à relever sa beauté.

» Le reste de son visage est d'un noir clair, parsemé de quelques taches d'une couleur plus vive; mais ce qui relève infiniment ses traits, sa bonne grâce et la vivacité de ses yeux, est une autre pyramide blanche, qui, s'appuyant sur la partie inférieure du cou, s'élève avec proportion, et qui, partageant le menton, vient aboutir au-dessous de la lèvre inférieure dans le creux qu'elle forme.

» Depuis l'extrémité des doigts des mains jusqu'au-dessus du poignet, et depuis les pieds jusqu'à la moitié des jambes, elle paraît avoir des gants et des bottines naturelles d'un noir clair tirant sur le cendré, ce qui produit une admiration sans égale, d'autant plus que ces extrémités sont parsemées d'un grand nombre de mouches aussi noires que du jais.

» De l'extrémité inférieure du cou descend comme une espèce de pèlerine noire sur la poitrine et sur les épaules, laquelle se termine en trois pointes

autres nations, qui toutes se sont flattées d'avoir des oracles qui leur promettaient l'empire de l'univers.

Mais l'effet du combat, soutenu par *Jacob* qui en demeura boiteux le reste de sa vie, prouve que ce ne fut pas un rêve, et l'usage des Israélites de s'abstenir de manger le nerf de la cuisse des animaux prouve que cet événement n'était pas une fable. A l'époque dont nous parlons, c'est-à-dire vers l'an du monde 2260, six cents ans tout au plus avant le déluge, où étaient les nations auxquelles des oracles avaient promis l'empire de l'univers? Ce trait de vanité n'a pris naissance que chez les peuples conquérants, et il n'y en avait point pour lors.

Le testament de *Jacob*, par lequel il prédit à ses enfants la destinée de leur postérité, pourrait fournir matière à beaucoup de réflexions. L'on ne peut pas présumer que Moïse ni un autre auteur ait osé le forger; les crimes reprochés à Ruben, à Siméon et à Lévi, étaient des taches que leurs tribus étaient intéressées à ne pas souffrir : quel motif pouvait engager Moïse à noircir sa propre tribu? La prééminence accordée à celle de Juda, au préjudice des autres, devait leur

dont deux sont placées sur le gros muscle des bras; et la troisième, qui est la plus large, sur la poitrine. Son épaule est d'un noir clair et tacheté comme celui des pieds et des mains.

« Enfin, ce qu'il y a de plus singulier dans cette fille est le reste du corps, lequel est tacheté de blanc et de noir, avec la même variété dont j'ai parlé, avec deux taches noires qui occupent les deux genoux.

» Je retournai plusieurs fois à l'infirmerie avec quelques-uns de nos pères, pour contempler et admirer ce prodige; et à quelques jours de là, il y eut une affluence considérable de citoyens et d'étrangers, qui venaient d'arriver sur les galions, qui s'en retournaient tout remplis d'étonnement, et donnant des louanges au Créateur, qui, toujours admirable dans ses ouvrages, prend quelquefois plaisir à les varier pour montrer sa puissance. Les dames du pays attendaient avec impatience la guérison de la négresse, pour qu'elle pût porter chez elle cet enfant extraordinaire. Elles furent enfin satisfaites ; et cet objet fit une telle impression sur leur esprit, qu'elles accablèrent la mère et la fille d'une infinité de présents. Elles ne la prenaient point entre leurs bras qu'elles ne lui missent des colliers et des bracelets de perles précieuses, et plusieurs bijoux semblables. Il y eut plusieurs personnes qui voulurent l'acheter à quelque prix que ce fût; mais les égards qu'elles se devaient les unes et les autres, joints à la crainte de chagriner le père et la mère, furent cause qu'elles ne purent se satisfaire. Cependant la fille se réveilla avec quelques symptômes de fièvre, le visage triste et abattu, ce qui m'obligea, dès que la nuit fut venue, de la rapporter à sa mère, dans l'habitation où elle était née. Cependant ce prodige fit du bruit dans le nouveau royaume et dans la province de *Caracas*, et l'on m'assura même que les consuls anglais avaient envoyé son portrait à la cour de Londres.

» Ce phénomène excita parmi les curieux plusieurs disputes sur l'origine des couleurs; on ne parlait plus d'autre chose, chacun adoptant l'opinion qui favorisait son inclination, et ce fut alors que j'admis pour indubitable celle que j'ai avancée ci-dessus, touchant la force de l'imagination. Ayant pris un jour cette fille entre mes bras, pour mieux observer la variété des couleurs dont j'ai parlé, je remarquai qu'il sauta en même temps sur les genoux de la négresse, une chienne noire et blanche. Je comparai ses taches avec celle de la fille; et ayant trouvé beaucoup de ressemblance entre elles, je me mis à les examiner en détail, si bien que je trouvai une conformité totale entre les unes et les autres, non-seulement pour la forme, la figure et la couleur, mais encore par rapport aux endroits où elles étaient placées. Je ne fis là-dessus aucune question à la négresse, pour ne point m'écarter du système que j'avais adopté. Je lui demandai seulement depuis quel temps elle avait cette chienne; et elle me répondit qu'elle l'avait élevée depuis qu'on l'avait ôtée à sa mère pour la lui donner. Je lui demandai encore si la chienne suivait son mari lorsqu'il allait aux champs. Elle me dit que non, et que la chienne lui tenait toujours compagnie. Je crus donc alors, et je crois encore que la vue de cet animal, jointe au plaisir qu'elle trouvait à jouer avec elle, avait été plus que suffisante pour tracer cette variété de couleurs dans son imagination, et l'imprimer à la fille qu'elle portait dans son sein. Je communiquai ma pensée à deux de nos Pères, lesquels ayant comparé, comme j'avais fait, les taches de la chienne avec celle de la fille, ne doutèrent point que ce ne fût un effet de l'imagination de la mère.

» Tout ce que je pourrais ajouter, pour établir la vérité du fait que je viens de rapporter, serait inutile, puisqu'il y a dans cette ville plusieurs personnes, tant ecclésiastiques que séculiers, qui en ont été témoins; et qu'à Cadix même il se trouve un grand nombre de gens qui ont vu la fille dont je parle. » *Réponses critiques*, par Bullet, tom. 2.

Gousset.

Nous avons dit au mot ENVIES et nous dirons encore au mot NŒVUS, que nous ne croyons point à ces influences de l'imagination de la mère sur le fœtus durant son développement, malgré quelques autorités graves qui ont appuyé le préjugé; nous ajoutons : *durant son développement*, car de pareilles influences du moral des pères et mères au moment de la conception sur le produit nous paraissent rationnelles. Le fait que vient de citer un auteur sérieux n'est pas raisonnablement contestable : mais ce qui est contestable, c'est la cause qui lui est attribuée, au moins en tant que n'ayant agi que pendant la gestation : rien n'est plus commun que ces colorations de la peau, elles viennent surtout d'altération du pigmentum, et il n'est point étonnant qu'une négresse ait eu un enfant tacheté de blanc et de noir. En attribuant cet effet à la vue de la chienne noire et blanche, on a fait le sophisme *non causa pro causa*, à moins pourtant qu'on ait entendu parler de l'acte générateur lui-même, auquel cas un naturaliste intelligent n'oserait ni nier ni affirmer. V. ENVIES et NŒVUS.

Le Noir.

causer de la jalousie; les partages de la Terre promise, faits en conséquence de ce testament, en auraient mécontenté plusieurs, si elles n'avaient pas su que tout avait été ainsi réglé par leur père. Quel qu'ait été l'auteur de ce testament, il a certainement eu l'esprit prophétique, puisqu'il a prédit des événements qui ne devaient arriver que plusieurs siècles après. Les preuves que nous avons données de l'authenticité du livre de la *Genèse* ne peuvent laisser aucun doute sur ce sujet. Quant à la manière dont il faut entendre la prophétie que *Jacob* fait à Juda, son quatrième fils, *voyez* Juda.

On dit qu'il est bien étonnant que Dieu ait choisi par préférence une famille dans laquelle il y avait eu tant de crimes, l'inceste de Ruben et celui de Juda, le massacre des Sichimites par Siméon et par Lévi, Joseph vendu par ses frères, etc. Il s'ensuit seulement que dans tous les siècles, et surtout dans les premiers âges du monde, les mœurs ont été très-grossières et les hommes très-vicieux; que la loi naturelle a été mal connue et mal observée ; que Dieu, toujours très-indulgent, a répandu sur ses créatures des bienfaits très-gratuits, s'est souvent servi de leurs crimes pour accomplir ses desseins. Aujourd'hui, comme autrefois, il y a lieu de dire : Si Dieu ne nous a pas exterminés, c'est par miséricorde, et parce que sa bonté est infinie. *Thren.*, c. 3, ℣ 22.

On soutient mal à propos que ces traits de l'histoire sainte sont de mauvais exemples, et autorisent les crimes des méchants, puisque cette même histoire nous montre la Providence divine attentive à punir le crime, ou en ce monde ou en l'autre. Ruben est privé de son droit d'aînesse ; Siméon et Lévi sont notés dans leur postérité, nous voyons les frères de Joseph prosternés et tremblants à ses pieds, etc. *Jacob* lui-même, parvenu à l'âge de cent trente ans, proteste que sa vie n'a été qu'une suite de souffrances. *Genes.*, c. 47. ℣ 9. Au lit de la mort, il n'attend son salut que de Dieu. C. 49, ℣ 18.

Nous ne sommes donc pas obligés de justifier toutes les actions des patriarches, puisque les écrivains sacrés qui les rapportent ne les approuvent point. Il n'est pas nécessaire non plus de dire que c'étaient des types, des figures, des mystères qui annonçaient des événements futurs; cela ne suffirait pas pour les excuser. Mais les incrédules en condamnent plusieurs qui étaient réellement innocentes dans les siècles et dans les circonstances où elles sont arrivées, parce que le droit naturel ne peut pas être absolument le même dans les divers états de l'humanité. La raison en est que le bien commun de la société, qui est le grand objet du droit naturel, varie nécessairement selon les différentes situations dans lesquelles la société se trouve. *Voyez* Droit naturel.

Bergier.

JACOB (le puits de). (*Théol. mixt. scien. geog.*) V. Palestine.

JACOBI (Frédéric-Henri). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce philosophe allemand, naquit à Dusseldorf en 1743 et mourut en 1819, après avoir occupé ses dernières années à réunir ses écrits, dont quatre volumes furent édités sous sa surveillance et deux autres, plus tard, sous la surveillance de Köppen et Roth.

Ce fut après 1794 que, ruiné par la révolution, il fit paraître ses premiers écrits : *Recueil de lettres d'Alwill* et *Waldemar*, deux romans philosophiques, et deux *Dissertations* de droit naturel sur une parole de Lessing. Ses ouvrages vraiment philosophiques à forme rigoureuse, lesquels ne font pourtant que reproduire les idées des premiers, sont : *Lettres sur Spinosa*, à Mendelsohn, 1783 ; *David Hume, sur la foi ou l'idéalisme et le réalisme*, 1786 ; *Lettres à Fichté*, 1799 ; *Traité sur la prétention du criticisme à faire comprendre la raison*, 1801 ; enfin, *des Choses divines*, livre qui suscita une vive polémique entre lui et Schelling.

« Les précédents historiques, dit M. Haffner, ont toujours leur part d'influence, de même que les qualités individuelles d'un auteur, sur le déve-

loppement de ses théories philosophiques, et nous trouvons bien clairement ce double élément dans la philosophie de *Jacobi*. Celle-ci se résume en deux propositions, dont la première représente l'effet produit par la philosophie du dix-huitième siècle sur l'esprit de *Jacobi*, et c'est cette proposition sceptique : *Toute philosophie (démonstrative) partant d'idées* a priori *se résout nécessairement en fatalisme, ou nihilisme, c'est-à-dire en athéisme* ; et dont la seconde exprime le sentiment intime de *Jacobi*, opposé à la direction scientifique de son temps, c'est cette proposition dogmatique : *Nous avons une certitude immédiate (objective, mais irrationnelle) des vérités éternelles* (l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité).

« Ainsi la philosophie de *Jacobi* a une double face : d'une part elle nie la science, elle nie qu'on puisse rien savoir, elle refuse à l'homme tout pouvoir d'arriver au vrai ; d'autre part, affirmative et dogmatique, elle reconnaît que l'esprit humain a un droit inaliénable à la vérité suprême. »

« *Jacobi*, dit le même critique, est en général considéré comme l'antipode de Kant. Or il n'est absolument ni contre lui ni avec lui. Des causes semblables les amènent tous deux sur le même terrain ; ils partagent tous deux la même erreur, en supposant l'*a priori* comme idéal de la science. Ils diffèrent en cela que, tandis que *Jacobi* frappe d'anathème cet idéal comme un fantôme, et qu'en en appelant aux faux résultats de la philosophie qui en est sortie il la rejette en bloc, Kant, calme et réservé, commence et poursuit son enquête jusqu'à ce que cet idéal, qu'il respecte comme fait psychologique, lui paraisse illégitime à la suite d'un procès régulier et suivi.

« La même ressemblance et la même diversité règnent entre *Jacobi* et Kant par rapport à l'hypothèse des limites dans lesquelles la démonstration est applicable. Admettant, avec *Jacobi*, que la démonstration ne s'applique pas à des principes absolus, et qu'en opérant avec de pures notions on ne peut rien savoir; Kant fait trois grands pas de plus, et : 1° borne l'application de ces idées, non comme *Jacobi*, à la série des objets de l'expérience, mais à l'expérience comme un fait purement psychologique et subjectif; 2° démontre, non-seulement une antinomie entre les idées de l'intelligence et les vérités éternelles, comme *Jacobi*, mais une antinomie entre ces vérités elles-mêmes ; 3° établit l'impossibilité d'une science des vérités suprêmes, principalement par leur nature et par la nature du savoir humain, tandis que *Jacobi* ne voit cette impossibilité que par les résultats pratiques. Ainsi le scepticisme de *Jacobi* se distingue essentiellement de celui de Kant: celui de *Jacobi*, en tant que criticisme, examine la raison humaine en elle-même, afin d'anéantir l'objet métaphysique avec la métaphysique ; celui de Kant, comme scepticisme dogmatique, gêné par la fausse notion de la démonstration, se contentant de protestations enthousiastes, combat de loin et comme en fuyant la métaphysique. Où est la différence ? En cela que *Jacobi* tout d'abord a un pied ferme dans sa thèse positive : « Nous avons une certitude absolue ;» tandis que Kant, mettant toute sa force et tout son désir dans l'examen même, n'admet qu'en dernière analyse, par des motifs moraux et pratiques, une certitude irrationnelle.

« La clef de la philosophie de *Jacobi* doit par conséquent être cherchée là où il veut lui-même qu'on la trouve (1), dans son individualité. Un amour rare pour l'invisible et le mystérieux est l'âme de sa vie. Il lui importe d'être immortel ; l'espérance d'une vie meilleure est pour lui le fil auquel il rattache sa destinée ; il lui faut un Dieu qu'il puisse implorer, et c'est avec un sentiment profond de mépris qu'il jette un regard vers les divinités abstraites de la pensée. Une autre particularité de sa doctrine, c'est qu'en général il ne sait que faire des notions dont la sensation ou le sentiment ne lui donnent pas l'évidence. Étranger à l'abstraction, il cherche constamment à rester dans le con-

(1) T. IV, *Avant-propos*, p. XI et XII.

cret, au risque de paraître stupide et malhabile. »

M. Haffner dit encore :

« Poussé par deux courants, dont l'un le noie, dont l'autre le soulève, *Jacobi* est un type du martyre que la philosophie moderne fait subir à la conscience humaine. Caractère noble, âme élevée, esprit riche et fécond, *Jacobi* a cherché dans les hauteurs transcendantes les bases originaires et oubliées de la vérité, et il s'est assuré à jamais une place dans l'histoire de la philosophie, en maintenant si vigoureusement, en face de la spéculation purement rationnelle, la nécessité d'une science immédiate et de l'objectivité des idées. Cette vigueur avec laquelle il défendit les intérêts les plus profonds de la vérité, unie à la bienveillance de son caractère et à la beauté classique de son style, lui a permis de fonder une école qui a eu plus d'influence que ne pouvait le promettre la pauvreté de ses thèses philosophiques. *Wizyrmann*, *Néeb*, *Koeppen*, *Veiler*, *Sallat*, *Ancillon* sont les noms qui se rattachent à cette école...

« Il s'est formé une riche littérature sur la philosophie de *Jacobi* ; ce qu'elle avait de hardi et de provoquant lui suscita de nombreux ennemis ; ce qu'elle avait de positif, d'un autre côté, réveilla l'attention de ceux qui cherchaient un point d'appui contre le criticisme kantien. Nous citerons surtout Kuhn, *Jacobi et la Philosophie de son temps* ; Göschel, *Aphorismes sur la Science et l'Ignorance* ; Deyk, *Jacobi* ; Weisse, *Panégyrique de Jacobi*. Les *Annales de Heidelberg* renferment des analyses de *Jacobi* ; l'une de ces analyses est due à Hégel. »

Nous n'ajouterons qu'un mot à ces appréciations d'un auteur allemand qui est habitué à la manière des philosophes allemands et qui a pour cette manière plus de bienveillance que nous n'en aurions. Nous serions sévère à l'égard de ces esprits vagues et subtiles tout ensemble, qui, à force de spéculations à perte de vue, embrouillent ou perdent en eux l'idée claire, base unique et unique moyen de toute bonne philosophie ; après avoir démoli d'une main, comme Kant, le siége indispensable aux certitudes humaines, ils veulent les rattraper, de l'autre, par une foi nue, sans logique rationnelle. Tous ces esprits sont de fort mauvais philosophes, qui auraient beaucoup mieux fait, pour la philosophie, de ne jamais écrire. Lisez Descartes. Vous trouverez chez lui la seule manière de bien philosopher. LE NOIR.

JACOBINS, est le nom que l'on donne en France aux dominicains ou frères-prêcheurs, à cause de leur principal couvent qui est à la rue Saint-Jacques, à Paris (1). C'était un hôpital de pèlerins de Saint-Jacques, lorsque les dominicains vinrent s'y établir en 1218. *Voy.* DOMINICAINS.

BERGIER.

. JACOBITES, hérétiques eutychiens ou monophysites, qui n'admettent en Jésus-Christ qu'une seule nature, composée de la divinité et de l'humanité. Cette erreur est commune aux cophtes d'Egypte, aux Abyssins ou Ethiopiens, aux Syriens du patriarcat d'Antioche, et aux chrétiens du Malabar, que l'on nomme chrétiens de saint Thomas. Nous avons parlé des *jacobites* cophtes et des Ethiopiens dans leurs articles ; il est à propos de faire connaître les Syriens. Personne n'a fait leur histoire avec plus d'exactitude que le savant Assémani, dans sa *Bibliothèque orientale*, tom. 2.

Au mot EUTYCHIANISME, nous avons suivi les progrès de cette hérésie jusqu'au moment auquel ses partisans prirent le nom de *Jacobites*.

Sur la fin du cinquième siècle, les partisans d'Eutychès, condamnés par le concile de Chalcédoine, étaient divisés en plusieurs sectes et prêts à s'anéantir. Sévère, patriarche d'Antioche, chef de la secte des acépha-

(1) Tout le monde sait que le club des Jacobins de la révolution française prit son nom de ce qu'il se réunit pour la première fois, en 1790, dans le réfectoire d'un couvent de Jacobins de la rue Saint-Honoré. Ce club fut fermé en 1794 au moment de la réaction thermidorienne. C'est à la place du couvent que l'on a fait le marché Saint-Honoré, lequel n'a pris ce nom qu'après avoir porté pendant quelque temps celui de marché des Jacobins.

LE NOIR.

les, et les autres évêques eutychiens, comprirent la nécessité de se rallier. L'an 541, ils élurent pour évêque d'Edesse un certain Jacques Baradée ou Zanzale, moine ignorant, mais rusé, insinuant et actif, et ils lui donnèrent le titre de métropolitain œcuménique. Il parcourut l'Orient, rassembla les différentes sectes d'eutychiens, et en devint le chef; c'est de là qu'ils ont été nommés *jacobites*. Ces sectaires, protégés d'abord par les Perses ennemis des empereurs de Constantinople, ensuite par les Sarrasins, rentrèrent peu à peu en possession des églises de Syrie soumises au patriarcat d'Antioche; ils s'y sont conservés jusqu'aujourd'hui.

Pendant les croisades, lorsque les princes d'Occident eurent conquis la Syrie, les papes nommèrent un patriarche catholique d'Antioche, et les catholiques reprirent dans cette contrée l'ascendant sur les *jacobites*. Alors ceux-ci témoignèrent quelque envie de se réunir à l'Eglise romaine; mais ce dessein n'eut aucune suite. Depuis que les Sarrasins ou Turcs sont rentrés en possession de la Syrie, les *jacobites* ont persévéré dans le schisme; les catholiques qui se trouvent dans ce pays-là, surtout au mont Liban, sont nommés *maronites* et *melchites*. *Voy.* ces mots.

Cependant plusieurs voyageurs modernes nous assurent que le nombre des *jacobites* diminue tous les jours, par les progrès que font, dans l'Orient, les missionnaires catholiques. En 1782, M. Miroudot, évêque de Bagdad, est parvenu à faire élire pour patriarche des *jacobites* syriens un évêque catholique qui s'est réconcilié à l'Eglise romaine avec quatre de ses confrères. Les conversions de ces sectaires seraient plus fréquentes, sans les persécutions que les catholiques essuient continuellement de la part des Turcs.

Dans plusieurs endroits, les *jacobites* syriens se sont réunis aux nestoriens, quoique dans l'origine leurs sentiments sur Jésus-Christ fussent diamétralement opposés; et ils se sont séparés des cophtes égyptiens du patriarcat d'Alexandrie, qui venaient originairement de la même souche, parce que les *jacobites* syriens mettent de l'huile et du sel dans le pain de l'eucharistie : usage que les *jacobites* égyptiens n'ont jamais voulu tolérer. Ainsi ces sectaires sont aujourd'hui divisés en *jacobites* africains et en *jacobites* orientaux ou syriens.

Plusieurs auteurs ont cru que, dans le fond, les *jacobites* en général n'étaient plus dans le sentiment d'Eutychès, et qu'ils rejetaient le concile de Chalcédoine par pure prévention. Ils se sont trompés. M. Anquetil, qui a vu au Malabar, en 1758, des évêques syriens *jacobites*, et qui rapporte leur profession de foi, fait voir qu'ils sont encore dans la même erreur qu'Eutychès. Ils admettent en Jésus-Christ Dieu et homme parfait, une personne et *une nature incarnée*, sans séparation et *sans mélange*; c'est ainsi qu'ils s'expriment. A la vérité, ces dernières paroles semblent contradictoires à leur erreur, et M. Anquetil le leur fit observer; mais ils n'en furent pas moins obstinés à le soutenir ainsi. *Zend-Avesta*, tom. 1, 1re part., p. 165 et suiv. Quand on leur demande comment il se peut faire que la divinité et l'humanité soient en Jésus-Christ une seule nature, *sans être mélangées* et confondues, ils disent que cela se fait par la toute-puissance de Dieu ; qu'à la vérité cela ne se conçoit pas, mais que rien n'est concevable dans un mystère tel que celui de l'incarnation. Quelques-uns ont cherché, en différents temps, à se rapprocher des catholiques, en prétendant qu'ils n'en étaient séparés que par une dispute de mots; mais, dans le vrai, ils sont très-opiniâtres dans leur erreur. Ils font profession de condamner Eutychès, parce qu'il a, disent-ils, confondu les deux natures en Jésus-Christ, en soutenant que la divinité avait absorbé l'humanité; pour nous, nous croyons que l'une et l'autre subsistent sans mélange et sans confusion.

Mais ce qui prouve, ou qu'ils ne s'entendent pas eux-mêmes, ou qu'ils déguisent leur sentiment, c'est qu'ils soutiennent, comme les monothélites, qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté, savoir, la volonté divine; ils supposent donc qu'en lui

la nature humaine n'est pas entière, puisqu'elle est privée d'une de ses facultés essentielles, qui est la volonté. En parlant de l'eutychianisme, nous avons fait voir que cet entêtement des monophysites n'est pas une pure dispute de mots, comme plusieurs protestants ont voulu le persuader.

Suivant le rapport d'Assémani, outre cette erreur principale, quelques *jacobites* ont dit que Jésus-Christ est composé de deux personnes, c'est l'erreur de Nestorius; mais ils confondaient le nom de *personne* avec celui de nature. D'autres ont nié, comme les Grecs, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; ce n'est pas néanmoins le sentiment commun de cette secte. Ils prétendent, comme les arminiens, que les saints ne jouiront de la gloire éternelle, et que les méchants ne seront envoyés au supplice éternel qu'après la résurrection générale et le jugement dernier. Ainsi ils n'admettent pas le purgatoire; cependant, en général, ils prient pour les morts. On les a faussement accusés de nier la création des âmes.

Ils reconnaissent sept sacrements, et croient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, mais ils admettent l'impanation, ou une union hypostatique du pain et du vin avec le Verbe. Cependant il n'y a aucun vestige de cette erreur dans leurs liturgies; on y trouve même le terme de *transmutation*, en parlant de l'eucharistie. *Perpétuité de la foi*, tome 1, l. 5, c. 11, tome 4, p. 65 et suiv. Ils croient, comme les Grecs, que la consécration se fait par l'invocation du Saint-Esprit; ils consacrent avec du pain levé, contre l'ancien usage de l'Eglise syriaque, et ils y mettent du sel et de l'huile. Ces *jacobites* syriens ne pratiquent point la circoncision, comme font les Abyssins ou Ethiopiens, mais donnent la confirmation avec le baptême. Ils administrent l'extrême-onction, qu'ils nomment *la lampe*; ils ont conservé l'usage de la confession et de l'absolution; ils croient le mariage dissoluble en certains cas graves.

On a révoqué en doute mal à propos la validité de leur ordination; Morin n'a pas rapporté fidèlement et en entier le rit qu'ils y observent : Assémani détaille fort au long les cérémonies de l'élection et de l'ordination de leur patriarche, de même que Renaudot a décrit exactement celles qui s'observent à l'égard du patriarche *jacobite* d'Alexandrie. Ils ne confondent donc point le clergé avec le peuple, comme font les protestants. Ils ordonnent des chantres, des lecteurs, des sous-diacres, des diacres, des archidiacres, des prêtres, des chorévêques, des périodentes ou visiteurs, des évêques, des métropolitains ou archevêques, un patriarche; mais ils ne distinguent que six ordres, trois mineurs et trois majeurs. Ils ont un office divin auquel les clercs sont obligés; ils permettent aux ecclésiastiques mariés de vivre avec les femmes qu'ils ont prises avant d'être ordonnés, mais non de se marier après leur ordination; pour faire des évêques, ils prennent ordinairement des moines; c'est le patriarche qui les élit et les ordonne.

Ils ont donc conservé l'état monastique; il y a parmi eux des monastères de l'un et de l'autre sexe, où l'on fait le vœu de pauvreté, de continence et de clôture, où l'on pratique une abstinence perpétuelle et beaucoup de jeûnes. Outre le carême et le jeûne des mercredis et vendredis, ils ont ceux de la sainte Vierge, des apôtres, de Noël, des Ninivites, et chacun de ces jeûnes dure plusieurs semaines.

Dans l'office divin, ils suivent la version syriaque de l'ancien et du nouveau Testament, et ils célèbrent en syriaque, quoique leur langue vulgaire soit l'arabe; ils ont même porté leur liturgie syriaque dans les Indes. Pour l'usage ordinaire, ils ont une version arabe de l'Ecriture sainte qui a été faite sur le syriaque. *Voyez* Bible.

La principale liturgie des *jacobites* syriens est celle qui porte le nom de saint Jacques, et les catholiques syriens, nommés *maronites*, et *melchites*, s'en servent aussi. Par conséquent elle est plus ancienne que le schisme des *jacobites* ou eutychiens, et que le concile de Chalcédoine, puisque, depuis cette époque, ils ont formé une

secte absolument séparée des catholiques. Cette liturgie n'est pas la même que celle qui a été faite par Jacques Baradée ou Zanzale, chef des *jacobites*. Or, on y retrouve les dogmes que les protestants ont rejetés, sous prétexte que c'étaient des innovations faites par l'Eglise romaine; l'intercession et l'invocation de la sainte Vierge et des saints; les prières pour les morts, la croyance des peines expiatoires après la mort, la notion de sacrifices, etc. *Voy.* cette liturgie dans le père Le Brun, t. 4, p. 585. Les *jacobites* en ont encore plusieurs autres sous différents noms, comme de saint Pierre, de saint Jean l'évangéliste, des douze apôtres, etc. On leur en connaît près de quarante.

Ces hérétiques séparés de l'Eglise romaine depuis douze cents ans, n'ont certainement emprunté d'elle ni leur croyance ni leurs rites, et ils ne se sont pas avisés, d'un commun consentement, de corrompre leur liturgie pour plaire aux catholiques. Il faut donc que les dogmes professés dans la liturgie syriaque de saint Jacques aient été la croyance commune de l'Eglise universelle en 451, époque du concile de Chalcédoine, qui a donné lieu au schisme des *jacobites*; et il est prouvé d'ailleurs que cette liturgie ancienne était celle de l'Eglise de Jérusalem. *Voy.* Saint Jacques le Mineur, et les *liturgies orientales* publiées par l'abbé Renaudot, tom. 2.

L'étude de l'Ecriture sainte et de la théologie a été cultivée par les *jacobites* syriens jusque vers le quinzième siècle. Assémani donne le catalogue de cinquante-deux auteurs de cette secte, et la notice de leurs ouvrages. Les deux plus célèbres de ces écrivains sont Denis Bar-Salibi, évêque d'Amide, qui a vécu sur la fin du douzième siècle, et Grégoire Bar-Hébræus, surnommé Abulpharage, patriarche d'Orient, né l'an 1226. Ce dernier a été accusé mal à propos d'avoir apostasié. Il ne faut pas le confondre avec Abulpharagius Abdalla Benattibus, prêtre et moine nestorien, mort l'an 1043. Mais, depuis le quatorzième siècle, les *jacobites* syriens sont tombés dans l'ignorance; leur secte, autrefois très-répandue dans la Syrie et dans la Mésopotamie, est beaucoup diminuée par les travaux des missionnaires catholiques, et l'on prétend qu'il en reste tout au plus cinquante familles dans la Syrie. *Voyages de M. de Pagès*, t. 1, p. 352.

C'est donc vainement que Mosheim et quelques autres protestants triomphent de la résistance que les *jacobites* syriens ont opposée aux émissaires des Papes, et aux missionnaires qui ont voulu ramener ces sectaires dans le sein de l'Eglise romaine; ces efforts n'ont pas été aussi inutiles qu'on le prétend. D'ailleurs, qu'importe aux protestants la conversion ou la résistance des *jacobites ?* Ceux-ci ne pensent pas comme eux; ils leur diraient anathème, s'ils les connaissaient. Mais telle est la bizarrerie et l'entêtement des protestants : ils louent le zèle et le courage avec lequel les sectaires orientaux ont propagé leurs erreurs, et ils blâment l'empressement des missionnaires catholiques à faire des prosélytes. Ils attribuent les missions faites dans le Nord à l'ambition des Papes, et ils ne disent rien de l'ardeur avec laquelle les patriarches grecs, cophtes, syriens, *jacobites*, et nestoriens, ont étendu et exercé leur juridiction sur les évêques et les Eglises qui les reconnaissent pour pasteurs. Ils dissimulent et ils pardonnent aux hérétiques orientaux toutes leurs erreurs, parce qu'ils ne sont pas soumis aux Papes, et ils prennent dans le sens le plus odieux tous les articles de croyance des catholiques qu'il leur plaît de rejeter. *Voyez* Eutychianisme.

Bergier.

JACOPO, surnommé Passavanti, (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce Florentin célèbre, mort à Florence en 1357, est l'auteur d'un ouvrage : *lo Specchio di vera Penitenzia*, qui, écrit d'abord en latin, puis en italien, obtint tant de succès qu'on le compara aux meilleurs ouvrages des premiers et des plus savants Pères de l'Eglise.

« Son style italien, dit M. Schrödl, est simple, facile, agréable sans or-

nement... On voit par là qu'au temps du Dante, de Pétrarque et de Boccace, on cultivait également, dans la chaire chrétienne et dans les ouvrages purement religieux, la pureté, la noblesse et la beauté du style. »

LE NOIR.

JACOPONI DA TODI. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce Franciscain du XIII[e] siècle appelé aussi *Jacoponi de Benedotti*, de *benedictis*, se rendit célèbre par ses cantiques religieux; il était tellement enthousiaste et zélé dans la mortification qu'il passa pour fou; on ne le reçut, à cause de cela, dans l'ordre de saint François, « que lorsqu'il eut remis, dit M. Schrödl, aux supérieurs de l'ordre un chant qu'il avait composé sur le mépris du monde, et qui démontrait à la fois la plénitude de sa raison et la portée de son génie. Une fois Franciscain, il ne fut plus autorisé à s'exposer à la risée du monde; mais il ne perdit rien du profond mépris qu'il avait de lui-même et de son ardent amour pour l'humiliation, l'abnégation et la pénitence; son amour pour Jésus-Christ devint de plus en plus vif et impétueux. Lorsque, au milieu de la nuit, il méditait sur cette question : « Seigneur mon Dieu, qu'êtes-vous et que suis-je? » son cœur s'enflammait d'une telle ardeur qu'il aspirait à souffrir toutes les tortures. Lui demandait-on ce qu'il était prêt à souffrir pour le Christ : il répondait avec un enthousiasme incroyable : « Toutes les douleurs, toutes les souffrances de la terre, du purgatoire et de l'enfer! » Souvent il se retirait du milieu de ses frères, s'approchait d'un arbre et l'enveloppait de ses bras en s'écriant : « O doux Jésus, ô doux et aimable Jésus! » On lui demanda un jour pourquoi il pleurait si amèrement : « Je déplore, répondit-il, que l'amour ne soit pas aimé! »

« De là la franchise sans réserve avec laquelle il blâmait la conduite du pape Boniface VIII, notamment la haine qu'il portait aux Colonna, la vigueur qu'il avait déployée dans le siége de Préneste, comme on peut le voir dans son poëme commençant par ces mots : *O Papa Bonifacio, molt hai giocato al mondo*. Cette hardiesse, qui dépassait la mesure ordinaire et ne pouvait trouver d'excuse que dans l'ardeur de son zèle, fit éclater toute la colère du Pape. Il nourrissait d'ailleurs un secret ressentiment contre le moine sincère qui, aussitôt après son élévation au trône pontifical, lui avait interprété d'une manière fort déplaisante un songe dont lequel le Pape avait vu une cloche immense, sans marteau, envelopper la terre. On peut ajouter qu'il s'était formé alors, parmi les Franciscains, un parti de zélateurs orgueilleux qui était devenu une secte formellement hérétique, voyant l'Antechrist dans le Pape et que Boniface pouvait facilement être entraîné à croire que *Jacoponi* parlait dans l'esprit de cette secte. Boniface non-seulement prononça contre *Jacoponi* l'excommunication, mais le fit jeter en prison et le condamna à perpétuité au pain et à l'eau. *Jacoponi* lui-même raconte fort gaiement sa condamnation dans un de ses poëmes où il décrit la manière dont il fut traité en prison. Il ne resta captif que durant la vie de Boniface, supporta courageusement son sort, et ne demanda qu'à être relevé de l'excommunication.

« On prétend que *Jacoponi* avait prévu la fin tragique du Pape; mais c'est une question indécise. On attribue aussi à *Jacoponi* ce mot exagéré dans sa généralité et inconvenant dans la bouche d'un humble Franciscain : « Boniface s'est glissé sur le Saint-Siége comme un renard, il a régné comme un loup, et il mourra comme un chien! »

Quoi qu'il en soit, *Jacoponi* se laissa emporter trop loin dans son zèle contre le Pape. Peu avant sa mort, et sur son lit d'agonie, il composa encore des cantiques sacrés en l'honneur du Christ. Il mourut le 25 décembre 1306, très-âgé, et fut inhumé à Todi. Il ne voulut jamais, par humilité, recevoir le sacerdoce. Ses cantiques, que les Italiens eux-mêmes avaient oubliés, ont repris faveur dans ces derniers temps et ont été appréciés à leur juste valeur. Il y règne le même esprit d'amour et d'enthousiasme que dans les poëmes

de saint François d'Assise, dont une partie probablement appartient à *Jacoponi*. Ainsi Affo revendique pour *Jacoponi* les deux cantiques attribués à saint François : l'*Amor mi mise*, et l'*Amor di caritade*. Mais on peut faire diverses objections contre l'opinion d'Affo. » LE NOIR.

JACQUES LE MAJEUR (saint), apôtre, fils de Zébédée et frère de saint Jean l'évangéliste, fut, avec lui et avec saint Pierre, témoin de la transfiguration de Jésus-Christ sur le Thabor. On ne sait pas précisément à quels peuples il a prêché l'Evangile, ni s'il est sorti de la Judée. Il fut mis à mort par Hérode Agrippa, l'an 44 de Jésus-Christ; c'est le premier apôtre qui ait reçu la couronne du martyre. *Act.*, c. 12, ℣ 2. Il n'a rien laissé par écrit. Au mot ESPAGNE, nous avons observé que la tradition des Eglises de ce royaume, qui porte que *saint Jacques le Majeur* y a prêché l'Evangile, est contestée par plusieurs savants. BERGIER.

JACQUES LE MINEUR (saint), apôtre, frère de saint Jude, fils de Cléophas et de Marie, sœur ou cousine de la sainte Vierge, est nommé *frère du Seigneur*, c'est-à-dire son parent. Il fut aussi nommé *le Juste*, à cause de ses vertus, et fut établi premier évêque de Jérusalem. Il parla le premier après saint Pierre, dans le concile tenu par les apôtres, l'an 49 ou 50. Ananus II, grand sacrificateur des Juifs, le fit condamner à mort pour avoir rendu témoignage à Jésus-Christ; le peuple en fureur le précipita du haut du temple. C'est ce que rapporte Eusèbe d'après Hégésippe, *Hist. eccl.*, l. 2, c. 23.

Le Clerc, *Hist. ecclés.*, an. 62, § 3, a rassemblé, d'après Scaliger, dix ou douze objections contre le récit d'Hégésippe, et a fait tous ses efforts pour prouver que c'est un amas de fables. Après les avoir examinées de sang-froid, aucune ne nous paraît solide; elles ne prouvent rien, sinon qu'elles viennent d'une critique pointilleuse, soupçonneuse et maligne à l'excès. Le principal dessein de Le Clerc a été de prouver que les auteurs ecclésiastiques du second siècle étaient ou d'une probité très-suspecte, ou d'une crédulité puérile, et que l'on ne peut ajouter aucune foi à ce qu'ils disent; il n'est parvenu à le persuader qu'à ceux qui sont intéressés comme lui à mépriser toute espèce de tradition.

Il nous reste de *saint Jacques* une lettre que l'on croit avoir été écrite vers l'an 59, environ trois ans avant son martyre. Quelques auteurs l'ont attribuée à saint Jacques le Majeur; mais il est plus probable qu'elle est du saint évêque de Jérusalem : elle est appelée *Epître catholique*, parce qu'elle n'est point adressée à une Eglise particulière, mais aux juifs convertis et dispersés dans la Judée et ailleurs. *Saint Jacques* y combat principalement l'erreur de ceux qui enseignaient que la foi seule suffisait au salut sans les bonnes œuvres. Eusèbe et saint Jérôme nous apprennent que quelques anciens avaient douté de l'authenticité et de la canonicité de cette lettre; mais elle est citée comme Ecriture sainte, et sous le nom de *saint Jacques*, par Origène, par saint Athanase, par saint Hilaire, par saint Cyrille de Jérusalem, par les conciles de Laodicée et de Carthage, par saint Ambroise et saint Augustin, etc.; et l'on ne peut faire aucune objection solide contre ces témoignages.

Il y a aussi une liturgie qui porte le nom de *saint Jacques*, de laquelle se servent les Syriens, soit jacobites soit catholiques. Les savants qui l'ont examinée avec soin sont persuadés que c'est la plus ancienne des liturgies orientales qui existe, et la même qui a été à l'usage de l'Eglise de Jérusalem dès les temps apostoliques.

Les protestants, qui étaient intéressés à en contester l'authenticité, ont objecté que cette liturgie ne peut pas avoir été composée par *saint Jacques*, puisqu'il est certain que les liturgies n'ont été mises par écrit qu'au cinquième siècle : Comment, disent-ils, peut-on être assuré que celle de *saint Jacques* a été conservée, pendant quatre cents ans, telle que cet apôtre l'avait établie dans son Eglise? Elle se trouve en grec et en syriaque; ceux qui ont confronté les deux textes jugent que le syriaque a été fait sur

le grec : or, le grec ne peut pas être l'original, puisqu'à Jérusalem on parlait syriaque et non grec ; d'ailleurs on trouve dans l'un et dans l'autre les termes *consubstantiel* et *mère de Dieu* : le premier n'a été en usage que depuis le concile de Nicée; le second, depuis le concile d'Ephèse, tenu l'an 431. Quand la liturgie de *saint Jacques* aurait existé avant cette époque, il est évident qu'elle a été interpolée.

Au mot LITURGIE, nous prouverons que, depuis les apôtres, il y a eu dans chaque Eglise une formule constante de célèbrer les saints mystères, à laquelle on ne s'est jamais donné la liberté de toucher quant au fond, mais à laquelle on a surajouté des prières et des expressions relatives aux dogmes qu'il fallait professer expressément, lorsqu'il est survenu des hérésies.

Nous sommes très-assuré que celle de *saint Jacques* existait avant le cinquième siècle, puisque saint Cyrille de Jérusalem, mort l'an 385, explique aux nouveaux baptisés la principale partie de la liturgie nommée *anaphora*, et qui commence à l'oblation ; l'on voit que ce qu'il en dit est la même chose que ce qui se trouve dans la liturgie de *saint Jacques*.

Au troisième et au quatrième siècle, lorsque la langue grecque fut devenue commune dans tout l'Orient, la liturgie fut célébrée dans cette langue, surtout dans les villes où le grec était dominant; mais, dans les campagnes où le peuple parlait syriaque, on conserva ce langage dans l'office divin; conséquemment, au cinquième siècle, la liturgie fut écrite dans l'une et dans l'autre langue. Mais l'abbé Renaudot, qui a traduit en latin les deux textes, *Liturg. orient. Collect.* t. 2, et le père le Brun, qui les a confrontés, *Explic. de la messe*, t. 4, pag. 347 et 580, n'y ont trouvé aucune différence essentielle. L'addition des termes *consubstantiel* et *mère de Dieu*, qui y a été faite depuis la naissance de l'arianisme et du nestorianisme, n'y a rien changé pour le fond.

Sur la fin du cinquième siècle, lorsque les Syriens, partisans d'Eutychès, se séparèrent de l'Eglise catholique, ils retinrent la liturgie syriaque de *saint Jacques*, aussi bien que les orthodoxes ; les uns ni les autres n'y ont pas touché, puisqu'elle se trouve la même chez les jacobites et chez les maronites. L'an 692 le concile *in Trullo* opposa l'autorité de cette liturgie aux arméniens qui ne mettaient point d'eau dans le calice.

Il est donc certain qu'au cinquième siècle on était persuadé que cette liturgie était des temps apostoliques ; on lui donna le nom de *saint Jacques*, évêque de Jérusalem, parce que c'était l'ancienne liturgie de cette Eglise, comme on a donné le nom de saint Marc à celle de l'Eglise d'Alexandrie, et de Pierre à celle d'Antioche, etc., sans prétendre que ces liturgies ont été écrites par ces divers apôtres.

Celle dont nous parlons était encore en usage à Jérusalem au neuvième siècle, sous Charles le Chauve, qui voulut voir célébrer les saints mystères selon cette liturgie de *saint Jacques*. *Epist. ad Cler. Ravenn.*

Comme on y trouve les dogmes et les rites rejetés par les protestants, il n'est pas étonnant qu'ils ne veuillent lui attribuer aucune autorité ; mais en cela même, elle est conforme à toutes les autres liturgies, soit de l'Orient, soit de l'Occident, conformité qui prouve invinciblement que la croyance catholique a été la même dans tous les lieux et dans tous les siècles. *Voy.* LITURGIE.

B.

JACQUES DE NISIBE (saint), évêque de cette ville et docteur de l'Eglise syrienne, a vécu au quatrième siècle ; il était au concile de Nicée l'an 325. Il reste de lui dix-huit discours sur divers sujets de dogme et de morale. Le saint les avait écrits en arménien, pour l'instruction des peuples qui parlaient cette langue. Saint Athanase les appelle les monuments de la simplicité et de la candeur d'une âme apostolique. *Epist. encyclic. ad episc. Ægypti et Libæ.* M. Antonelli les a publiés à Rome en 1756, en arménien et en latin, avec des notes, *in-fol.* Ce même saint avait confessé la foi durant la persécution

de Maximin II ; c'est un illustre témoin de la tradition du quatrième siècle. Voyez *Vies des Pères et des Martyrs*, t. 6. p. 174 et suiv.

Assémani dans sa *Bibliothque orientale*, tom. 1, c. 5, 27 et 40, prétend que l'on a souvent attribué à cet évêque de Nisibe les ouvrages d'un autre *saint Jacques*, moine de la même ville, ceux de *saint Jacques*, évêque de Sarug, mort l'an 521 , et ceux de *Jacques*, évêque d'Edesse, mort l'an 710 ; il prouve, contre l'abbé Renaudot, que ces deux derniers étaient catholiques et non jacobites.

BERGIER.

JACQUES DE SARUG. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce Père de l'Eglise syriaque, le plus grand des Pères de cette Eglise après saint Ephrem, surnommé, « la flute du Saint-Esprit, la harpe de l'Eglise des croyants », naquit à Curtom, sur l'Euphrate, en 452, devint évêque de Batnæ en Mésopotamie, district de Sarug, en 519, et mourut en 521.

« Il écrivit beaucoup, dit M. Zingerlé, mais on n'a imprimé qu'un très-petit nombre de ses œuvres, par exemple : l'*Apologie du grand stylite Siméon*, dans le deuxième volume des *Acta martyr. Orient*. d'Étienne Évode Assemani, et des *fragments de ses Cantiques* dans les bréviaires syriens. On peut diviser ses discours et ses cantiques selon qu'ils développent des textes de l'Ecriture ; célèbrent une fête, comme la Nativité du Christ ; font le panégyrique d'un saint ; chantent les défunts ; traitent de morale, par exemple de la pénitence, de la charité envers les pauvres.

« Autant qu'on en peut juger par les fragments imprimés, il est parfois plus élevé que saint Ephrem ; mais, comme tous les poëtes syriaques, il tombe subitement à plat ou s'étend d'une manière fatigante. Dans les *Accords de la lyre du Liban*, publiés par Zingerlé, Innsbruck, chez Rauch, 1840, et dans les *Couronnes des jardins du Liban*, Villingen, 1846, on trouve un grand nombre des plus beaux poëmes et des plus belles prières de ce saint poëte syriaque. Son mètre de prédilection était le mètre de quatre syllabes trois fois répété. »

LE NOIR.

JACQUES DE VITRY. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre prédicateur des croisades, écrivain, évêque et cardinal, né à Argenteuil, près de Paris, en 1207, et mort à Rome en 1240, « avait réuni, dans un long séjour en Terre Sainte, dit M. Schrödl de nombreux matériaux pour son excellente histoire du royaume de Jérusalem. Il y ajouta, dans un deuxième livre, l'histoire contemporaine de l'Occident, et dans un troisième des suppléments au premier livre ; le tout est connu sous le titre de *Historia orientalis*, ou *Historia orientalis et occidentalis*. Les deux premiers livres parurent, Helmstadii, 1587, Duaci, 1597 ; le premier et le troisième dans la collection des écrivains des croisades de Jacques Bongars, ambassadeur du roi de France, Henri IV, Hanau, 1611 ; le troisième a été publié par Gretser, *in Horto Crucis*, et Eckhart, *Corp. Hist. med. ævi*. Un troisième livre (tout différent du troisième livre des autres éditions, avec quatre *Lettres* importantes de *Jacques* au pape Honorius III sur les affaires d'Orient) se trouve dans Martène, *Anecd.*, t. III, p. 267. Une autre *Lettre* de *Jacques* au même Pape se lit dans *d'Acheri*, *Spicil.*, ed. nov., t. III, p. 590, etc. Sur la préface de *Jacques* à son histoire, voir Basnage-Canis, t. IV, p. 27. Un autre écrit également précieux est la *Biographie*, faite par *Jacques*, de la B. Marie d'Oignies, dans les Bolland., le 23 juin. Une partie de ses discours parut à Anvers, 1575. » LE NOIR.

JACQUES DE VORAGINE, ou VIRAGINE, ou VARAGINE. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) Cet archevêque de Gênes, né en 1230 dans la ville de Viraggio, près de Gênes, a laissé plusieurs ouvrages dont le principal est, dit M. Fritz, sa Légende des Saints, *Legenda Sanctorum*, dite la Légende dorée, *Légenda aurea*, à cause de la renommée dont elle jouit longtemps, ou *Historia Lombardica*, parce qu'elle renferme à la fin une histoire abrégée de la

Lombardie. Cette légende, dont il existe plus de cent éditions et des traductions nombreuses, italiennes, françaises, espagnoles, anglaises et allemandes, renferme cent soixante-dix-sept chapitres, dont chacun traite d'un saint ou d'une fête suivant l'ordre du calendrier ecclésiastique. *Jacques* s'en tint, pour faire sa légende, soit à des ouvrages historiques, comme l'*Historia tripartita*, soit aux traditions populaires ; aussi sa légende renferme-t-elle beaucoup de choses qui ne peuvent soutenir la critique. D'abord il explique en général assez maladroitement le nom des saints ; ainsi il déduit le nom de saint Denis de *Diana*, *quod est Venus*, *scilicet Dea pulchritudinis*, *et syos*, *quod est Deus*, *quasi pulcher Deo*, n. 167. On comprend facilement qu'il y est plus que de raison question de miracles, de visions célestes, d'extases et d'apparitions diaboliques, etc. Il en résulta que la légende de *Jacques de Voragine* perdit, au bout de trois cents ans seulement, il est vrai, toute l'autorité dont elle avait joui. Jean-Louis Vivès dit tout simplement que cette légende fut écrite *ab homine oris ferrei, cordis plumbei, animi certe parum severi ac prudentis*. Melchior Canus, George Vicélius et d'autres en ont porté le même jugement. »

Ses autres ouvrages sont : *Sermones super Evangelia dominicarum totius anni, festa sanctorum totius anni, ac per quadragesimam integram, cum sermonibus de planctu beatæ Mariæ Virginis, et Mariale aureum de laudibus Matris Dei, alphabetico ordine digestum et in* 160 *sermones distributum*. Une traduction de la Bible en italien qu'on dit la première dans cette langue, mais qui est contestée parce qu'on n'en a pas encore retrouvé le manuscrit. Enfin la *Chronique de Gênes*, depuis la fondation de cette ville jusqu'à son temps. Le Noir.

JACQUES (Amédée-Florent.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*). — Ce philosophe français, l'un des fondateurs de la *liberté de penser*, philosophe selon les idées de notre époque, si peu philosophiques et si peu profondes, naquit à Paris en 1813. Nous le nommons en considération de son édition des *Œuvres philosophiques de Fénelon*, in-12, et des *Œuvres de Leibnitz*, 2 vol. in-12. On a encore de lui : *De platonica idearum doctrina, qualem eam fuisse tradit Aristoteles*, in-8, 1837 ; *Manuel de philosophie* avec MM. Simon et Saisset, in-8, 1847 ; *Mémoire sur le sens commun*; etc.

Le Noir.

JACULATOIRE. On appelle *oraisons jaculatoires* des prières courtes et ferventes adressées à Dieu du fond du cœur ; même sans prononcer des paroles. La plupart des versets des psaumes sont des prières de cette espèce : tel est le verset *Deus, in adjutorium*, etc., que l'Eglise a placé à la tête de toutes les heures canoniales.

Les auteurs ascétiques recommandent l'usage fréquent de ces prières à tous ceux qui veulent s'élever à la perfection chrétienne. Elles servent à rappeler le souvenir de la présence de Dieu, à écarter les tentations, à sanctifier toutes nos actions.

Bergier.

JAGER (l'abbé J.-M.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien et helléniste français, né en Lorraine vers 1805, professeur d'histoire ecclésiastique à la Sorbonne pendant plusieurs années, a publié beaucoup d'ouvrages, parmi lesquels :

Une traduction française des *Œuvres de Démosthènes*, 2 vol. in-8°, 1835 ; le *Célibat ecclésiastique*, in-8, 1835 ; le *Protestantisme aux prises avec la doctrine catholique*, in-8, 1836 ; *Histoire de Photius*, in-8, 1844, 2e edit ; 1853 ; *Vetus Testamentum* en grec et en latin, 2 vol. gr. in-8, 1839 ; *Novum Testamentum*, gr. in-8, 1842 ; la *Sainte Bible*, 3 vol. gr. in-8, 1837 à 1844, avec gravures, traduction nouvelle ; *Histoire du clergé de France pendant la révolution*, 3 vol. in-8, 1852 ; beaucoup de traductions de l'allemand ; etc. Le Noir.

JAHEL, épouse de Haber le Cinéen, allié des Israélites, est célèbre dans l'histoire sainte. Sisara, général de l'armée de Jabin, roi des Chananéens, vaincu par les Israélites, et obligé de

fuir, se réfugia dans la tente de cette femme qui lui offrait un asile; elle le tua pendant qu'il dormait. Voilà, disent les censeurs de l'histoire sainte, un trait de perfidie, et il est loué dans l'Ecriture. *Jud.*, c. 5. ℣ 24.

Ce serait une perfidie, sans doute, si, selon les lois de la guerre, suivies par les nations anciennes, il n'avait pas été permis de tuer un ennemi vaincu et hors de défense; mais quel peuple a connu les lois observées aujourd'hui chez les nations chrétiennes?

On dira que, suivant le livre des Juges, c. 4, ℣ 17. *il y avait paix* entre Jabin et la famille de *Jahel*, que cette femme abusa donc de la confiance d'un allié. Mais il n'y a point de verbe dans le texte; il signifie donc plutôt qu'*il y avait eu paix* autrefois entre la famille de *Jahel* et ce roi des Chananéens; depuis que cette famille était voisine et alliée des Israélites, elle ne pouvait être censée amie d'un roi qui était armé contre eux; Sisara eut donc tort de confier sa vie à une femme qu'il devait regarder comme ennemie.

Il n'est pas étonnant que *Jahel* soit louée de son courage par les Israélites, et que le peuple l'ait comblée de bénédictions, parce qu'elle avait consommé la victoire; chez toutes les nations l'on ferait encore de même aujourd'hui.

BERGIER.

JAHN (Jean). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*). — Ce professeur de langues orientales à l'université de Vienne, né en Moravie, en 1750, et mort dans la retraite en 1816, a laissé des œuvres complètes imprimées à Vienne, et comprenant : *Introduction aux Ecritures de l'ancienne alliance*, 1792, 2 vol. en 1 tome; 2e édition, très-améliorée, 1802-3, 2 vol. en 4 tomes; *Grammaire hébraïque pour les commençants*, 1792; *Grammaire aramaïque ou syro-chaldaïque*, 1793; *Grammaire arabe*, 1796; *Archéologie biblique*, 1797-1805; *Eléments de la langue hébraïque, avec un lexique hébraïco-allemand*, 1790, 2 vol.; *Chrestomathie chaldaïque*, tirée en grande partie de manuscrits, 1800; *Chrestomathie arabe*, 1802; *Lexicon Arabico-Latinum Chrestomathiæ Arabicæ accommodatum*, 1802; *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis, in compendium redacta*, 1804; edit. II, 1814; *Archæologia biblica in compendium redacta*, 1804; edit. II, 1814; *Grammatica linguæ Hebraicæ. Editio retractata, aucta et in Latinum sermonem versa*, 1809; *Enchiridion hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, 1812; *Appendix hermeneutica seu exercitationes exegeticæ* (*Vaticinia de Messia*), fasc. I, 1813; fasc. II, 1815.

« *Jahn*, dit M. Séback, publia aussi une belle édition du texte hébreu de l'Ancien Testament, avec une nouvelle division des chapitres et une collection de diverses leçons, aux frais de l'abbaye de Klosterneubourg, en 4 volumes, sous ce titre : *Biblia Hebraica. Digessit et graviores lectionum varietates adjecit Johannes Jahn. Sumptibus Canoniæ Claustroneoburgensis*, Viennæ, 1806. Cinq ans après la mort de *Jahn*, en 1821, parurent à Tubingue, chez Henri Laupp, les *Suppléments aux Œuvres théologiques de Jahn*, confiés à un de ses amis, et dont l'authenticité, d'abord mise en doute, a été constatée par le Dr Bengel, qui en a vu l'original manuscrit à Vienne, entièrement conforme à la version publiée. Ces suppléments renferment, outre plusieurs fragments épistolaires et cinq dissertations de moindre importance, une démonologie biblique, sous ce titre : *Que nous apprend la Bible des démons et des mauvais esprits?* »

LE NOIR.

JALOUSIE. Nous lisons dans l'Ecriture sainte que le Seigneur est *un Dieu jaloux*; qu'il ne souffre pas que l'on rende impunément à d'autres qu'à lui le culte qui lui est dû. *Exod.*, c. 20, ℣ 5; c. 34, ℣ 14, etc. Il dit par un prophète : « J'ai eu contre Sion » une violente *jalousie* qui m'a causé » la plus grande indignation. » *Zachar.*, c. 8, ℣ 2. Une passion aussi basse et aussi odieuse convient-elle à Dieu? Les marcionites, les manichéens, Julien et d'autres ennemis du christianisme, ont été autrefois scandalisés de ces expressions; les incré-

dules modernes les reprochent encore aux auteurs sacrés. Il semble, disent-ils, que Dieu se fâche lorsque nous aimons autre chose que lui : cela est aussi absurde que le préjugé des païens, qui croyaient que leurs dieux étaient envieux et *jaloux* de la prospérité des hommes.

Déjà, au mot ANTHROPOPATHIE, nous avons expliqué pourquoi et en quel sens les écrivains sacrés semblent attribuer à Dieu les passions humaines; ils ont été forcés de parler de Dieu comme on parle des hommes, parce qu'ils n'ont pas pu créer un langage exprès pour exprimer les attributs et es actions de la Divinité.

Sans ressentir la passion de la *jalousie*, Dieu agit comme s'il était jaloux ; il défend de rendre à d'autres qu'à lui le culte qui lui est dû , et il menace de punir ceux qui sont coupables de cette profanation. Ce n'est pas qu'il ait besoin de ce culte, ni qu'il perde quelque chose de son bonheur lorsque les hommes le lui refusent ; mais c'est parce que le polythéisme et l'idolâtrie sont absurdes, contraires à la raison et au bon sens, toujours accompagnés de crimes et de désordres, par conséquent pernicieux à l'homme. La *jalousie* de Dieu, à cet égard, n'est donc autre chose que sa justice souveraine et sa bonté à l'égard de l'homme.

Il ne s'ensuit pas de là que Dieu nous défend d'aimer autre chose que lui; il nous commande au contraire d'aimer nos père et mère et notre prochain comme nous-mêmes; il ne condamne point ceux qui aiment leurs amis, lorsqu'il leur ordonne d'aimer aussi leurs ennemis, et de faire du bien à tous. *Matth.*, c. 5. ℣ 44 et 56. Mais il nous défend de rien aimer autant que lui, de lui rien préférer; il veut que nous soyons prêts à tout quitter, à sacrifier même notre vie, lorsque cela est nécessaire pour son service : y a-t-il en cela de l'injustice?

Lorsque les païens ignorants et stupides attribuaient à leurs dieux la *jalousie*, ils se les représentaient comme semblables aux petits tyrans envieux et ombrageux dont ils étaient environnés ; mais lorsque les philosophes ont parlé de la *jalousie* des dieux, ils ont entendu par là, comme les auteurs sacrés, la justice vengeresse de la Divinité, qui punit les criminels orgueilleux et insolents ; et en cela ils ne sont répréhensibles ni les uns ni les autres. *Notes de Mosheim sur le Système intellect. de Cudworth*, c. 5, § 39.

Quant à la *jalousie* dont les hommes sont souvent coupables les uns envers les autres, elle est formellement condamnée par l'apôtre saint Jacques, c. 3, ℣ 14 et 16, et c'est l'un des vices les plus opposés à la charité chrétienne si étroitement commandée par Jésus-Christ. Saint Cyprien a fait un traité exprès contre cette passion, *de Zelo et Livore* ; il en fait voir les suites funestes ; il lui attribue les schismes et les hérésies, et il n'est que trop vrai que la *jalousie* contre les chefs de l'Église a toujours eu plus de part que le zèle aux plaintes, aux déclamations, aux procédés violents des réformateurs de toute espèce. Saint Jean Chrysostome dit qu'un homme jaloux mérite autant d'être retranché de l'Église qu'un fornicateur public ; mais pour que la *jalousie* pût être l'objet des censures ecclésiastiques, il fallait qu'elle fût prouvée par quelque action qui partait évidemment de ce motif. BERGIER.

JALOUSIE (Eau de). Il est dit, *Num.*, c. 5, ℣ 14, que si un mari a des soupçons touchant l'infidélité de sa femme, il la conduira au prêtre, qui lui fera avaler une eau amère sur laquelle il aura prononcé des malédictions ; que si cette femme est innocente, il ne lui en arrivera point de mal ; que si elle est coupable, elle en mourra. Plusieurs incrédules ont conclu de là que chez les Juifs un mari pouvait, par le moyen des prêtres, empoisonner sa femme lorsqu'il lui en prenait envie.

Ces critiques auraient compris l'absurdité de leur reproche, s'ils avaient fait attention que, dans le cas d'infidélité de son épouse, un juif pouvait faire divorce avec elle et la renvoyer : cela était plus simple que de la faire empoisonner par un

prêtre. La vérité est que l'*eau de jalousie* ne pouvait produire naturellement aucun effet; il n'y entrait rien qu'un peu de poussière prise sur le pavé du tabernacle, et les malédictions que le prêtre avait écrites sur un morceau de papier ou de vélin. Ces malédictions n'avaient certainement pas par elles-mêmes la force de faire mourir une femme coupable; il fallait donc que cet effet, s'il arrivait, fût surnaturel, et alors il ne dépendait plus du prêtre.

D'autres raisonneurs ont imaginé que l'*eau de jalousie* était un expédient illusoire et puéril que Moïse avait prescrit pour calmer les soupçons jaloux et les accusations téméraires des Juifs contre leurs épouses; que cette eau ne pouvait faire ni bien ni mal aux femmes, soit qu'elles fussent coupables ou innocentes, mais que c'était un épouvantail pour les contenir dans le devoir par une terreur panique. Cette conjecture n'a rien de vraisemblable. Indépendamment de l'inspiration de Dieu qui dirigeait Moïse, la feinte qu'on lui attribue aurait été indigne d'un législateur aussi sage. BERGIER.

JAMBLIQUE. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Nous possédons sous ce nom les ouvrages suivants écrits vers le temps de Julien l'Apostat : *Histoire de la vie et des opinions de Pythagore*; *Exhortation à la Philosophie*; *Écrit sous le nom d'Abamon, contre une lettre de Porphyre, sur les mystères égyptiens.* Mais il exista, dans le même temps, deux philosophes païens du nom de *Jamblique*, l'un natif de Chalcis, l'autre d'Apamée en Syrie. L'empereur Julien compare le premier à Platon, et celui-là eut beaucoup de disciples; l'autre vécut dans l'intimité avec le même empereur. On ne sait lequel des deux *Jamblique* fut l'auteur des ouvrages susdits.

LE NOIR.

JAMES (l'abbé A... F.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien français, né en Auvergne vers 1800, a publié :

Histoire du nouveau Testament et des Juifs, in-4°, 1836, 2e édit. 1849; *Histoire de l'ancien Testament*, 2 vol. in-4°, 1839; *Dictionnaire de l'Ecriture sainte*, in-8°, 1837, 2e édit. avec répertoire et concordance des textes dans un ordre méthodique, 1853: *Repertorium biblicum*, in-8° 1844; des *Traductions* de l'italien; etc. LE NOIR.

JANIN (Jules-Gabriel.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre critique français, qui vient de mourir (19 juin 1874), aura ici son petit article comme Théophile Gautier a eu le sien. Si la théologie ne veut pas donner raison à la philosophie du XVIIIe siècle et à Frédéric de Prusse, en se faisant hibou, elle doit avoir au moins quelques notions sur toutes les grandes célébrités contemporaines. Jules *Janin* naquit à Condrieu, dans le département de la Loire, en 1804. Il se fit remarquer à Saint-Étienne, pendant ses études, par une opposition voltairienne au système d'enseignement de la Restauration. A Paris, il continua, dans le *Figaro*, la guerre qu'il avait commencée au collége contre les jésuites. Il n'en devint pas moins un des écrivains de la *Quotidienne*, qu'il quitta à l'avénement de M. de Polignac. Il fonda ensuite la *Revue de Paris* et le *Journal des Enfants*; puis il entra aux *Débats*. Son recueil en 6 vol. in-18 de ses feuilletons sous le titre pompeux : *Histoire de la littérature dramatique*, restera son œuvre capitale, malgré le grand nombre d'ouvrages dont il est l'auteur et dont voici quelques-uns des titres:

L'*Ane mort et la Femme guillotinée*, 2 vol. 1829, beaucoup d'éditions; la *Confession*, 2 vol. in-12, 1830, roman politique et religieux; les *Contes fantastiques*, 4 vol. in-12, 1832; les *Contes nouveaux*, 4 vol. in-12, 1833; le *Chemin de traverse*, 2 vol. in-8, 1836, 3e édit. 1841; un *Cœur pour deux amours*, in-8, 1837; *les Catacombes*, 6 vol. in-18, 1839; *la Religieuse de Toulouse*, 2 vol. in-8, 1850; *Tableaux analytiques de la littérature française, depuis François Ier*, in-8, 1829; *Versailles et son Musée historique*, gr. in-8; *La Normandie historique, pittoresque et monumentale*, gr. in-8 avec gravures, 1842 et 43; *la Bretagne historique*, 1844; *les Symphonies de la mer*, in-8, 1854;

traduction d'*Horace* en prose, petit in-32, 1860; etc.

LE NOIR.

JANSÉNISME, système erroné touchant la grâce, le livre arbitre, le mérite des bonnes œuvres, le bienfait de la rédemption, etc., renfermé dans un ouvrage de Corneille Jansénius, évêque d'Ypres, qu'il a intitulé *Augustinus*, et dans lequel il a prétendu exposer la doctrine de saint Augustin sur les différents chefs dont nous venons de parler.

Ce théologien était né de parents catholiques, près de Laerdam en Hollande, l'an 1585. Il fit ses études à Utrecht, à Louvain et à Paris. Il fit connaissance, dans cette dernière ville, avec le fameux Jean de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui le conduisit avec lui à Bayonne, où il demeura douze ans en qualité de principal du collége. Ce fut là qu'il ébaucha l'ouvrage dont nous parlons; il le composa dans le dessein de faire revivre la doctrine de Baïus, condamnée par le saint Siége en 1567 et 1579. Il l'avait puisée dans les leçons de Jacques Janson, disciple et successeur de Baïus, et ce dernier avait embrassé en plusieurs choses les sentiments de Luther et de Calvin. *Voyez* BAÏANISME. L'abbé de Saint-Cyran était dans les mêmes opinions.

De retour à Louvain, Jansénius y prit le bonnet de docteur; il obtint une chaire de professeur pour l'Ecriture sainte, et il fut nommé à l'évêché d'Ypres par le roi d'Espagne; mais il ne le posséda pas longtemps : il mourut de la peste en 1638, quelques années après sa nomination. Il avait travaillé pendant vingt ans à son ouvrage; il y mit la dernière main avant sa mort, et il laissa à quelques amis le soin de le publier : on y trouve diverses protestations de soumission au saint Siége; mais l'auteur ne pouvait pas ignorer que la doctrine qu'il établissait avait déjà été condamnée dans Baïus.

L'*Augustin* de Jansénius parut pour la première fois, à Louvain, en 1640, et le pape Urbain VIII, en 1642, le condamna comme renouvelant les erreurs du baïanisme. Cornet, syndic de la faculté de théologie de Paris, en tira quelques propositions qu'il déféra à la Sorbonne, et la faculté les condamna. Le docteur Saint-Amour et soixante-dix autres appelèrent de cette censure au parlement, et la faculté porta l'affaire devant le clergé. Les prélats, dit M. Godeau, voyant les esprits trop échauffés, craignirent de prononcer, et renvoyèrent la décision au pape Innocent X. Cinq cardinaux et treize consulteurs tinrent, l'espace de deux ans et quelques mois, trente-six congrégations; le Pape présida en personne aux dix dernières. Les propositions tirées du livre de Jansénius y furent discutées : le docteur Saint-Amour, l'abbé de Bourzeys, et quelques autres qui défendaient la cause de cet auteur, furent entendus. et l'on vit paraître, en 1653, le jugement de Rome qui censure et qualifie les cinq propositions suivantes :

1° « Quelques commandements de » Dieu sont impossibles à des hom- » mes justes qui veulent les accom- » plir, et qui font à cet effet des » efforts selon les forces présentes » qu'ils ont : la grâce qui les leur » rendrait possibles leur manque. » Cette proposition, qui se trouve mot pour mot dans Jansénius, fut déclarée téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème, et hérétique. En effet, elle avait déjà été proscrite par le concile de Trente, sess. 6, c. 11, et can. 18.

2° « Dans l'état de nature tombée, » on ne résiste jamais à la grâce in- » térieure. » Cette proposition n'est pas mot pour mot dans l'ouvrage de Jansénius, mais la doctrine qu'elle contient y est en vingt endroits. Elle fut notée d'hérésie, et elle est contraire à plusieurs textes formels du nouveau Testament.

3° « Dans l'état de nature tombée, » pour mériter ou démériter, l'on n'a » pas besoin d'une liberté exempte » de nécessité; il suffit d'avoir une » liberté exempte de coaction ou de » contrainte. » On lit en propres termes dans Jansénius : « Une œuvre » est méritoire ou déméritoire lors- » qu'on la fait sans contrainte, quoi- » qu'on ne la fasse pas sans néces-

« sité. » *L.* 6, *de Grat. Christi.* Cette proposition fut déclarée hérétique ; elle l'est en effet, puisque le concile de Trente a décidé que le mouvement de la grâce, même efficace, n'impose point de nécessité à la volonté humaine.

4° « Les semi-pélagiens admettaient » la nécessité d'une grâce prévenante » pour toutes les bonnes œuvres, » même pour le commencement de » la foi; mais ils étaient hérétiques » en ce qu'ils pensaient que la vo» lonté de l'homme pouvait s'y sou» mettre ou y résister. » La première partie de cette proposition est condamnée comme fausse, et la seconde comme hérétique; c'est une conséquence de la seconde proposition. *Voyez* SEMI-PÉLAGIANISME.

5° « C'est une erreur semi-péla» gienne de dire que Jésus-Christ est » mort et a répandu son sang pour » tous les hommes. » Jansénius, *de Gratia Christi*, l. 3, c. 2, dit que les Pères, bien loin de penser que Jésus-Christ soit mort pour le salut de tous les hommes, ont regardé cette opinion comme une erreur contraire à la foi catholique; que le sentiment de saint Augustin est que Jésus-Christ n'est mort que pour les prédestinés, et qu'il n'a pas plus prié son Père pour le salut des réprouvés que pour celui des démons. Cette proposition fut condamnée comme impie, blasphématoire et hérétique (1).

Il n'est pas nécessaire d'être profond théologien pour sentir la justice de la censure prononcée par Innocent X. Personne, dit M. Bossuet dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, personne ne doute que la condamnation de ces propositions ne soit canonique. On peut ajouter même qu'il suffit à un chrétien non prévenu de les entendre prononcer pour en avoir horreur.

On voit encore que la seconde est le principe duquel toutes les autres découlent comme autant de conséquences inévitables. S'il est vrai que dans l'état de nature tombée l'on ne résiste jamais à la grâce intérieure, il s'ensuit qu'un juste qui a violé un commandement de Dieu, a manqué de grâce pour ce moment, qu'il l'a violé par nécessité et par impuissance de l'accomplir. Si cependant il a péché et démérité pour lors, il s'ensuit que pour pécher il n'est pas besoin d'avoir une liberté exempte de nécessité. D'autre part, si la grâce manque souvent aux justes, puisqu'ils pèchent, à plus forte raison manque-t-elle aux pécheurs, ou à ceux qui sont dans l'habitude de pécher : on ne peut donc pas dire que Jésus-Christ est mort pour mériter et obtenir à tous les hommes les grâces dont ils ont besoin pour faire leur salut. Dans ce cas, les semi-pélagiens qui ont cru que l'on résiste à la grâce, et que Jésus-Christ en a obtenu pour tous les hommes, étaient dans l'erreur.

Si donc la seconde proposition de Jansénius est fausse et hérétique, tout son système tombe par terre. Or, dans l'article GRACE, § 2 et 3, nous avons prouvé par plusieurs passages de l'Ecriture sainte, par le sentiment des Pères de l'Eglise, et surtout de saint Augustin, par le témoignage

(1) La bulle d'Innocent X est ainsi conçue : «Primam prædictarum propositionum : *Aliqua de præcepta hominibus justis volentibus, et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.* Temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam, et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

» Secundam : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ, nunquam resistitur.* Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

» Tertiam : *Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

» Quartam : *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.* Falsam et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

» Quintam : *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* Falsam, temerariam, scandalosam, et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, et hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.

» Mandamus igitur omnibus Christi fidelibus utriusque sexus, ne de dictis propositionibus sentire, docere, prædicare aliter præsumant, quam in hac præsenti nostra declaratione et definitione continetur, sub censuris et pœnis contra hæreticos et eorum fautores in jure expressis.

GOUSSET.

de notre propre conscience, que l'homme résiste souvent à la grâce intérieure, et que Dieu donne des grâces à tous les hommes sans exception, mais avec inégalité. Aux mots SALUT, SAUVEUR, RÉDEMPTION, etc., nous prouverons par les mêmes autorités que Jésus-Christ a versé son sang pour tous les hommes. Au mot LIBERTÉ, nous ferons voir que l'idée qu'en a donnée Jansénius, n'est pas différente, dans le fond, de celle qu'en ont eue Calvin, Luther et tous les fatalistes.

En effet, tout le système de Jansénius se réduit à ce point capital, savoir, que depuis la chute d'Adam le plaisir est l'unique ressort qui remue le cœur de l'homme ; que ce plaisir est inévitable quand il vient, et invincible quand il est venu. Si ce plaisir vient du ciel ou de la grâce, il porte l'homme à la vertu ; s'il vient de la nature ou de la concupiscence, il détermine l'homme au vice, et la volonté se trouve nécessairement entraînée par celui des deux qui est actuellement le plus fort. Ces deux délectations, dit Jansénius, sont comme les deux bassins d'une balance : l'un ne peut monter sans que l'autre ne descende. Ainsi l'homme fait invinciblement, quoique volontairement, le bien ou le mal, selon qu'il est dominé par la grâce ou par la cupidité ; il ne résiste donc jamais ni à l'une ni à l'autre.

Ce système n'est ni philosophique ni consolant ; il fait de l'homme une machine et de Dieu un tyran ; il répugne au sentiment intérieur de tous les hommes ; il n'est fondé que sur un sens abusif donné au mot *délectation*, et sur un axiome de saint Augustin pris de travers. *Voy.* DÉLECTATION. Il avait déjà été frappé d'anathème par le concile de Trente, sess. 6, *de Justif.*, can. 5 et 6.

Mais le désir de former un parti et d'en écraser un autre, l'inquiétude naturelle à certains esprits, et l'ambition de briller par la dispute, suscitèrent des défenseurs à Jansénius contre la censure de Rome. Le docteur Arnaud et d'autres, qui avaient embrassé les opinions de ce théologien, et qui avaient fait les plus grands éloges de son livre avant la condamnation, soutinrent que les propositions censurées n'étaient point dans l'*Augustinus*, qu'elles n'étaient point condamnées dans le sens de Jansénius mais dans un sens faux que l'on avait donné mal à propos à ses paroles ; que sur ce fait le souverain pontife avait pu se tromper.

C'est ce que l'on nomma la distinction du *droit* et du *fait*. Ceux qui s'y retranchaient disaient que l'on était obligé de se soumettre à la bulle du Pape *quant au droit*, c'est-à-dire de croire que les propositions, telles qu'elles étaient dans la bulle, étaient condamnables, mais que l'on n'était pas tenu d'y acquiescer *quant au fait*, c'est-à-dire de croire que ces propositions étaient dans le livre de Jansénius, et qu'il les avait soutenues dans le sens dans lequel le Pape les avait condamnées.

Il est clair que, si cette distinction était admissible, inutilement l'Eglise condamnerait des livres et voudrait les ôter des mains des fidèles ; ils pourraient s'obstiner à les lire, sous prétexte que les erreurs que l'on a cru y voir n'y sont pas, et que l'auteur a été mal entendu. Mais on voulait un subterfuge, et celui-ci fut adopté. En vain l'on prouva, contre les partisans de Jansénius, que l'Eglise est infaillible quand il s'agit de prononcer sur un fait dogmatique, ils persévérèrent à soutenir leur absurde distinction : ils prodiguèrent l'érudition ; ils brouillèrent tous les faits de l'histoire ecclésiastique ; ils renouvelèrent tous les sophismes des hérétiques anciens et modernes, pour la faire valoir. *Voyez* DOGMATIQUE.

Arnauld fit plus : il enseigna formellement la première proposition condamnée ; il prétendit que la grâce manque au juste dans des occasions où l'on ne peut pas dire qu'il ne pèche pas ; qu'elle avait manqué à saint Pierre en pareil cas, et que cette doctrine était celle de l'Ecriture et de la tradition.

La faculté de théologie de Paris censura, en 1656, ces deux propositions ; et comme Arnauld refusa de se soumettre à cette décision, il fut exclu du nombre des docteurs ; les

candidats signent encore cette censure.

Cependant les disputes continuaient ; pour les assoupir, les évêques de France s'adressèrent à Rome. En 1665, Alexandre VII prescrivit la signature d'un *formulaire*, par lequel on proteste que l'on condamne les cinq propositions tirées du livre de Jansénius, *dans le sens de l'auteur* comme le saint Siége les a condamnées (1). Louis XIV donna, dans cette même année, une déclaration qui fut enregistrée au parlement, et qui ordonna la signature du formulaire sous des peines grièves. Ce formulaire devint ainsi une loi de l'Eglise et de l'Etat : plusieurs de ceux qui refusaient d'y souscrire furent punis.

Malgré la loi, MM. Pavillon, évêvêque d'Aleth, Choart de Buzenval, évêque d'Amiens, Caulet, évêque de Pamiers, et Arnauld, évêque d'Angers, donnèrent, dans leurs diocèses, des mandements dans lesquels ils faisaient encore la distinction du fait et du droit, et autorisèrent ainsi les réfractaires.

Le Pape irrité voulut leur faire leur procès, et nomma des commissaires : il s'éleva une contestation sur le nombre de juges. Sous Clément IX, trois prélats proposèrent un accommodement dont les termes étaient que les quatre évêques donneraient et feraient donner dans leurs diocèses une nouvelle signature du formulaire, par laquelle on condamnerait les propositions de Jansénius, sans aucune restriction, la première ayant été jugée insuffisante. Les quatre évêques y consentirent et manquèrent de parole ; ils maintinrent la distinction du fait et du droit. On ferma les yeux sur cette infidélité, et c'est ce qu'on nomma *la paix de Clément IX*.

(1) Formulaire d'Alexandre VII : « Ego N. constitutioni apostolicæ Innocentii X datæ die 31 » maii 1653 et constitutioni Alexandri VII datæ » 16 octobris 1656 summorum pontificum me subjicio, et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii » libro, cui nomen *Augustinus*, excerptas, et in » sensu ab eodem auctore intento, prout illas per » dictas constitutiones sedes apostolica damnavit, » sincer[illegible] et ita juro : sic me Deus adjuvet, et hæc sancta Dei Evangelia. »
GOUSSET.

En 1702, l'on vit paraître le fameux *cas de conscience*. Voici en quoi il consistait. On supposait un ecclésiastique qui condamnait les cinq propositions dans tous les sens dans lesquels l'Eglise les avait condamnées, même dans le sens de Jansénius, de la manière qu'Innocent XII l'avait entendu dans ses brefs aux évêques de Flandre, auquel cependant on avait refusé l'absolution, parce que, quant à la question de fait, c'est-à-dire à l'attribution des propositions au livre de Jansénius, il croyait que le silence respectueux suffisait. L'on demandait à la Sorbonne ce qu'elle pensait de ce refus d'absolution.

Il parut une décision signée de quarante docteurs, dont l'avis était que le sentiment de l'ecclésiastique n'était ni nouveau ni singulier, qu'il n'avait jamais été condamné par l'Eglise, et qu'on ne devait point pour ce sujet lui refuser l'absolution.

C'était évidemment justifier une fourberie ; car enfin lorsqu'un homme est persuadé que le Pape et l'Eglise ont pu se tromper, en supposant que Jansénius a véritablement enseigné telle doctrine dans son livre, comment peut-il protester avec serment qu'il condamne les propositions de Jansénius dans le sens que l'auteur avait en vue, et dans lequel le Pape lui-même les a condamnées ? Si ce n'est pas là un parjure, comment faut-il le nommer? Si une pareille décision n'a jamais été censurée par l'Eglise, c'est qu'il ne s'était encore point trouvé d'hérétique assez rusé pour imaginer un pareil subterfuge.

Aussi cette pièce ralluma l'incendie. Le cas de conscience donna lieu à plusieurs mandements des évêques : le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, exigea et obtint des docteurs qui l'avaient signé une rétractation. Un seul tint ferme, et fut exclu de la Sorbonne.

Comme les disputes ne finissaient point, Clément XI, qui occupait alors le saint Siége, après plusieurs brefs, donna la bulle *Vineam Domini Sabaoth*, le 15 juillet 1705, dans laquelle il déclare que le silence respectueux sur le fait de Jansénius ne suffit pas pour rendre à l'Eglise la pleine et

entière obéissance qu'elle a droit d'exiger des fidèles (1).

M. l'évêque de Montpellier, qui l'avait d'abord acceptée, se rétracta dans la suite.

Ce fut alors que l'on fit la distinction du double sens des propositions de Jansénius, l'un qui est le sens vrai, naturel et propre de Jansénius, l'autre qui est un sens faux, putatif, attribué mal à propos à cet auteur. On convint que les propositions étaient hérétiques dans ce dernier sens imaginé par le souverain Pontife, mais non dans leur sens vrai, propre et naturel; c'était en revenir au premier subterfuge imaginé par le docteur Arnauld et par ses adhérents.

Voilà où la question du *jansénisme* et de sa condamnation en était venue, lorsque le père Quesnel de l'Oratoire publia ses *Réflexions morales sur le nouveau Testament*, dans lesquelles il délaya tout le poison de la doctrine de Jansénius. On vit alors, plus évidemment que jamais, que ses partisans n'avaient jamais cessé d'y être attachés et de la soutenir, dans le sens même condamné par l'Eglise, malgré toutes les protestations qu'ils faisaient du contraire, qu'ils n'avaient jamais cherché qu'à en imposer et à séduire les âmes simples et droites. La condamnation du livre de Quesnel, que porta Clément XI par la bulle *Unigenitus* en 1713, a donné lieu à de nouveaux excès de la part des partisans obstinés de cette doctrine. *Voyez* QUESNELLISME.

De toutes les hérésies que l'on a vues éclore dans l'Eglise, il n'en est aucune qui ait eu des défenseurs plus subtils et plus habiles, pour le soutien de laquelle on ait employé plus d'érudition, plus d'artifices, plus d'opiniâtreté, que celle de Jansénius. Malgré vingt condamnations prononcées contre elle depuis plus d'un siècle, il est encore un bon nombre de personnes instruites qui y tiennent, soit par les principes, soit par les conséquences, en supposant toujours que c'est la doctrine de saint Augustin. Plusieurs théologiens, sans donner dans les mêmes excès, se sont rapprochés des opinions rigoureuses des jansénistes, pour ne pas donner lieu à leurs accusations de pélagianisme, de relâchement, de fausse morale, etc.

Ce phénomène serait moins étonnant, si le système de Jansénius était sage et consolant, capable de porter les fidèles à la vertu et aux bonnes œuvres; mais il n'est point de doctrine plus propre à désespérer une âme chrétienne, à étouffer la confiance, l'amour de Dieu, le courage dans la pratique de la vertu, à diminuer notre reconnaissance envers Jésus-Christ. Si, malgré la rédemption du monde opérée par ce divin Sauveur, Dieu est encore irrité de la faute du premier homme; s'il refuse encore sa grâce non-seulement aux pécheurs, mais aux justes; s'il leur impute à péché des fautes qu'il leur était impossible d'éviter sans la grâce, quelle confiance pouvons-nous donner aux mérites de notre Rédempteur, aux promesses de Dieu, à sa miséricorde infinie? Si, pour décider du sort éternel de ses créatures, Dieu préfère d'exercer sa justice et sa puissance absolue plutôt que sa bonté; s'il agit en maître irrité et non en père compatissant, nous devons le craindre sans doute; mais pouvons-nous l'aimer? Les jansénistes ont

(1) La bulle *Vineam Domini Sabaoth* condamne expressément le silence respectueux. « Primo quidem præinsertas Innocentii X et Alexandri VII prædecessorum constitutiones, omniaque et singula in eis contenta, auctoritate apostolica, tenore præsentium, confirmamus, approbamus et innovamus.

» Ac insuper, ut quævis in posterum erroris occasio penitus præcidatur, atque omnes catholicæ Ecclesiæ filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed interius obsequendo, quæ vera est orthodoxi hominis obedientia, condiscant hac nostra perpetuo valitura constitutione : obedientiæ, quæ præinsertis apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio minime satisfieri; sed damnatum in quinque præfatis propositionibus Janseniani libri sensum, quem illarum verba præ se ferunt, ut præfertur, ab omnibus Christi fidelibus ut hæreticum, non ore solum, sed et corde rejici ac damnari debere; nec alia mente, animo, aut credulitate supradictæ formulæ subscribi licite posse; ita ut qui secus, aut contra, quoad hæc omnia et singula, senserint, tenuerint, prædicaverint, verbo vel scripto docuerint, aut asseruerint, tanquam præfatarum apostolicarum constitutionum transgressores, omnibus et singulis illarum censuris et pœnis omnino subjaceant, eadem auctoritate apostolica decernimus, declaramus, statuimus, et ordinamus. »

GOUSSET.

condamné la crainte de Dieu comme un sentiment servile, et c'est le seul qu'ils nous ont inspiré ; ils ont affecté de prêcher l'amour de Dieu, et ils ont travaillé de toutes leurs forces à l'étouffer.

Ils ont pris le titre fastueux de *défenseurs de la grâce*, et dans la réalité ils en étaient les destructeurs ; ils déclamaient contre les pélagiens, et ils enseignaient une doctrine plus odieuse. Dieu, disaient les pélagiens, ne donne pas la grâce, parce qu'elle n'est pas nécessaire pour faire de bonnes œuvres ; les forces naturelles de l'homme lui suffisent. Selon les semi-pélagiens, la grâce est nécessaire pour faire le bien ; mais Dieu ne la donne qu'à ceux qui la méritent par leurs bons désirs. Jansénius dit : La grâce est absolument nécessaire ; mais souvent Dieu la refuse, parce que nous ne pouvons pas la mériter. Vous avez tous tort, leur répond un catholique, la grâce est absolument nécessaire ; aussi Dieu la donne à tous, non parce que nous la méritons, mais parce que Jésus-Christ l'a méritée et l'a obtenue pour tous ; il la donne, et parce qu'il est juste, et parce qu'il est bon, et parce qu'il nous a aimés jusqu'à livrer son Fils à la mort pour la rédemption de tous. Tel est le langage de l'Ecriture sainte, des Pères de tous les siècles, de l'Église dans toutes ses prières, de tout chrétien qui croit sincèrement en Jésus-Christ, Sauveur du monde. Lequel de ces divers sentiments est le plus propre à nous inspirer la reconnaissance, la confiance, l'amour de Dieu, le courage de renoncer au péché et de persévérer dans la vertu ?

Vainement les jansénistes citent à tout propos l'autorité de saint Augustin ; Calvin en fait autant pour soutenir ses erreurs. Mais il est faux que saint Augustin ait eu les sentiments que Calvin, Jansénius et leurs partisans lui prêtent ; personne n'a représenté avec plus d'énergie que lui la miséricorde infinie de Dieu, sa bonté envers tous les hommes, la charité universelle de Jésus-Christ, sa compassion pour les pécheurs, l'immensité des trésors de la grâce divine, la libéralité avec laquelle Dieu ne cesse de les répandre.

A peine Innocent X eut-il condamné le système de Jansénius, que cette doctrine fut victorieusement réfutée, en particulier par le père Deschamps, jésuite, dans un ouvrage intitulé : *De Hæresi Janseniana ab Apostolica Sede merito proscripta*, qui parut en 1654, et dont il y a eu plusieurs éditions. Cet ouvrage est divisé en trois livres. Dans le premier, l'auteur démontre que Jansénius a copié dans les hérétiques, surtout dans Luther et dans Calvin, tout ce qu'il a enseigné touchant le libre arbitre, la grâce efficace, la nécessité de pécher, l'ignorance invincible, l'impossibilité d'accomplir les commandements de Dieu, la mort de Jésus-Christ, la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et la distribution de la grâce suffisante. Dans le second il prouve que les erreurs de Jansénius sur tous ces chefs ont été déjà condamnées par l'Eglise, surtout dans le concile de Trente. Dans le troisième, il fait voir qu'à l'exemple de tous les sectaires, Jansénius a prêté faussement à saint Augustin des opinions qu'il n'eut jamais, et que ce saint docteur a enseigné formellement le contraire. Aucun des partisans de Jansénius n'a osé entreprendre de réfuter cet ouvrage ; ils n'en ont presque jamais parlé, parce qu'ils ont senti qu'il était inattaquable.

Les protestants, bien convaincus de la ressemblance qu'il y a entre le système de Jansénius sur la grâce et celui des fondateurs de la réforme, n'ont pas manqué de soutenir que c'est réellement le sentiment de saint Augustin ; mais vingt fois l'on a démontré le contraire. Ils ont vu avec beaucoup de satisfaction le bruit que le livre de Jansénius a fait dans l'Eglise catholique, les disputes et l'espèce de schisme qu'il a causés, l'opiniatreté avec laquelle ses défenseurs ont résisté aux censures de Rome. Ils ont fait de pompeux éloges des talents, du savoir, de la piété, du courage de ces prétendus disciples de saint Augustin ; mais ils n'ont pas osé justifier les moyens dont ces opiniâtres se sont servis pour soutenir

ce qu'ils appelaient *la bonne cause*. Mosheim, qui reconnaît la conformité de la doctrine des jansénistes avec celle de Luther, *de Auctorit. Concilii Dordrac.*, § 7, avoue, dans son *Hist. ecclés.*, dix-septième siècle, sect. 2, 1re part., c. 1, § 40, qu'ils ont employé des explications captieuses, des distinctions subtiles, les mêmes sophismes et les mêmes invectives qu'ils reprochaient à leurs adversaires, qu'ils ont eu recours à la superstition, à l'imposture, aux faux miracles, pour fortifier leur parti ; que sans doute ils ont regardé ces fraudes pieuses comme permises lorsqu'il s'agit d'établir une doctrine que l'on croit vraie. C'est plus qu'il n'en faut pour justifier la rigueur avec laquelle quelques-uns des plus fougueux jansénistes ont été traités. Mosheim voudrait persuader que l'on a exercé contre eux une persécution cruelle et sanglante ; il est cependant très-certain que toutes les peines se sont bornées à l'exil ou à quelques années de prison, et que l'on punissait en eux, non leurs opinions, mais leur conduite insolente et séditieuse.

Indépendamment des conséquences pernicieuses que l'on peut tirer de la doctrine de Jansénius la manière dont elle a été défendue a produit les plus tristes effets ; elle a ébranlé dans les esprits le fond même de la religion, et a préparé les voies à l'incrédulité. Les déclamations et les satires des jansénistes contre les souverains pontifes, contre les évêques, contre tous les ordres de la hiérarchie, ont avili la puissance ecclésiastique ; leur mépris pour les Pères qui ont précédé saint Augustin a confirmé les préventions des protestants et des sociniens contre la tradition des premiers siècles ; à les entendre, il semble que saint Augustin a changé absolument cette tradition au cinquième ; jusqu'alors les Pères avaient été pour le moins semi-pélagiens. Les faux miracles qu'ils ont forgés pour séduire les simples, et qu'ils ont soutenus avec un front d'airain, ont rendu suspects aux déistes tous les témoignages rendus en fait de miracles ; l'audace avec laquelle plusieurs fanatiques ont bravé les lois, les menaces, les châtiments et ont paru disposés à souffrir la mort plutôt que de démordre de leurs opinions, a jeté un nuage sur le courage des anciens martyrs. L'art avec lequel les écrivains du parti ont su déguiser les faits ou les inventer au gré de leur intérêt, a autorisé le pyrrhonisme historique des littérateurs modernes. Enfin, le masque de piété sous lequel on a couvert mille impostures, et souvent des crimes, a fait regarder les dévots en général comme des hypocrites et des hommes dangereux.

Il serait donc à souhaiter que l'on pût effacer jusqu'au moindre souvenir des erreurs de Jansénius, et des scènes scandaleuses auxquelles elles ont donné lieu. C'est un exemple qui apprend aux théologiens à se tenir en garde contre le rigorisme en fait d'opinion et de morale, à se borner aux dogmes de la foi, et à se détacher de tout système particulier. Si l'on avait employé à débrouiller des questions utiles tout le temps et tout le travail que l'on a consumés à écrire pour et contre le *jansénisme*, au lieu de tant d'ouvrages déjà oubliés, nous en aurions qui mériteraient d'être conservés à la postérité. BERGIER.

JANSENIUS (Cornelius). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — V. JANSENISME.

JAPON. Mission du Japon. Par les travaux de saint François-Xavier, qui pénétra dans ce royaume l'an 1549, et par ceux des missionnaires portugais qui lui succédèrent, le christianisme fit d'abord au *Japon* des progrès incroyables : l'on prétend que l'an 1596 il y avait quatre cent mille chrétiens dans cet empire. Nous ne nous arrêterons pas à discuter les raisons que les protestants, et les incrédules qui les ont copiés, ont données de ce succès rapide. Les uns disent que ce fut d'abord l'envie des Japonais de lier un commerce utile avec les Portugais, d'autres prétendent que ce fut la conformité qui se trouva entre plusieurs dogmes et plusieurs rites de la religion catholique romaine et ceux de la religion japonaise ; quelques-uns néanmoins sont convenus que cette nation ne put

s'empêcher d'admirer la charité que les missionnaires exerçaient envers les pauvres et les malades, au lieu, que les bonzes du *Japon* regardaient les malheureux comme les objets de la colère du ciel.

Bientôt la rivalité de commerce entre les Hollandais et les Portugais alluma la guerre entre ces deux peuples ; les missionnaires protégés par la cour de Portugal se trouvèrent enveloppés dans cette brouillerie. Les Hollandais, devenus protestants, virent avec dépit le catholicisme faire des conquêtes au bout de l'univers ; l'intérêt sordide, la jalousie nationale, la rivalité de religion, les engagèrent à faire tous leurs efforts. pour rendre suspects leurs concurrents Ils disent que les Portugais s'étaient rendus odieux aux Japonais par leur avarice, leur orgueil, leur infidélité dans le commerce, leur zèle imprudent pour leur religion ; mais les Portugais ont reproché les mêmes vices à leurs adversaires. On dit que la mésintelligence entre les missionnaires jésuites et les dominicains contribua encore à décréditer les uns et les autres. Quoi qu'il en soit, les passions humaines ne tardèrent pas à détruire ce que le zèle apostolique avait édifié.

La fatalité des circonstances y contribua. Deux ou trois usurpateurs envahirent successivement le trône du *Japon* ; les chrétiens, fidèles à leur souverain légitime, prirent les armes en sa faveur ; ils furent traités comme rebelles par le parti contraire qui triompha, et les missionnaires furent regardés comme les auteurs de la résistance des chrétiens. Les nouveaux monarques, pour affermir leur domination, se sont fait un point de politique d'exterminer la religion chrétienne, et de bannir les Européens de leur empire. Pendant cinquante ans ils ont exercé une persécution sanglante et cruelle ; des milliers de martyrs ont péri dans les tourments, et cette barbarie a extirpé au *Japon* jusqu'aux derniers restes de Christianisme. Les incrédules n'ont pas manqué d'écrire que les chrétiens ont été ainsi traités parce qu'ils cabalaient pour se rendre maîtres de l'empire.

Depuis ce temps-là les Hollandais sont les seuls Européens auxquels il est permis d'aborder au *Japon* pour y commercer, et on ne leur permet d'aller à terre qu'après qu'ils ont foulé aux pieds l'image de Jésus-Christ : c'est ce que les Japonais appellent *faire le jésumi* ; et l'on prétend que ce sont les Hollandais eux-mêmes qui leur ont suggéré cette cérémonie.

Pour en pallier l'impiété, on dit que les Hollandais, en qualité de protestants, ne rendent aucun culte aux images. Mais autre chose est de ne point pratiquer ce culte, et autre chose de faire une action qui est regardée par les *Japonais* comme un renoncement formel au Christianisme. Des protestants mêmes doivent se souvenir que les premiers chrétiens ont mieux aimé souffrir la mort que de jurer par le génie des césars, parce que ce jurement était regardé par les païens comme un acte de paganisme ; que le vieillard Eléazar préféra de marcher au supplice, plutôt que de manger de la viande de pourceau, parce que cette action aurait été prise pour une abnégation du judaïsme. Jésus-Christ a menacé de la réprobation, non-seulement ceux qui le renient formellement devant les hommes, mais encore ceux qui rougissent de lui. *Luc.*, c. 9, ℣ 26. Que penser de ceux qui foulent son image aux pieds, afin de persuader qu'ils ne sont pas chrétiens ?

Dans un ouvrage récent, M. le baron de Haren a tâché de disculper la nation hollandaise de l'extinction du Christianisme au *Japon* ; il prétend qu'elle n'y a point contribué ; cependant il est certain qu'elle prêta son artillerie à l'empereur dans une bataille contre les chrétiens. Il passe légèrement sur la cérémonie du *jésumi*, mais il justifie les missionnaires et les chrétiens du *Japon* contre les reproches des incrédules, qui les accusent d'avoir excité des séditions dans cet empire, et d'avoir été les auteurs des révolutions qui y sont arrivées. Il soutient que, dans les deux guerres

civiles qui s'y sont élevées, les chrétiens ont suivi constamment le parti du souverain légitime contre les usurpateurs. Ceux-ci, victorieux et devenus les maîtres, se sont vengés de la fidélité des chrétiens envers leur véritable empereur. *Recherches historiques sur l'état de la religion chrétienne au Japon* 1778.

La religion chrétienne n'a point à rougir de ce malheur ; elle se félicitera toujours d'avoir des enfants fidèles jusqu'à la mort à Dieu et à César. Mais plusieurs incrédules modernes ont à se reprocher d'avoir répété sans preuve, sans connaissance de cause et par pure prévention, les calomnies que Kœmpfer et d'autres Hollandais ont publiées contre les missionnaires et contre les chrétiens du *Japon*, pour pallier le crime de leur nation. Ce n'est point à nous de juger si M. le baron de Haren a réussi à la justifier pleinement.

Mais, pendant que ce protestant judicieux et équitable a fait l'apologie des chrétiens du *Japon*, l'on est étonné de voir un écrivain né dans le sein du Christianisme, et qui vit dans un royaume catholique, attribuer l'extinction de la religion chrétienne chez les Japonais aux vices et à la mauvaise conduite des missionnaires, et lancer à ce sujet une invective sanglante contre les prêtres en général. C'est néanmoins ce qu'a fait le rédacteur du *Dictionnaire géographique de l'Encyclopédie*, au mot JAPON. Il n'a cité aucun garant des faits qu'il avance; il n'aurait pas pu en alléguer d'autres que Kœmpfer ou quelques autres protestants fougueux. Il a ignoré, sans doute, que leurs impostures ont été réfutées, il y a plus d'un siècle, par le témoignagne même d'autres protestants plus désintéressés et plus croyables. Voyez *Apologie pour les catholiques*, t. 2, c. 16, imprimée en 1682. Quant à la bile qu'il a vomie contre les prêtres en général, il l'avait sucée daus les écrits de nos philosophes antichrétiens.

BERGIER.

JAPON (le) DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE. (*Théol. hist. Eglis. parti.*) — Depuis que Bergier écrivait l'article qu'on vient de lire, une transformation cosmopolite a commencé de s'opérer et marche à si grands pas sous nos yeux que l'on peut croire qu'une génération ne passera pas sans voir l'aurore d'une nouvelle humanité au point de vue religieux, surtout dans les pays qui, comme le *Japon*, avaient fermé leurs portes à l'invasion de la lumière. Cette transformation compte, en première ligne, pour ses agents indirects, mais tout-puissants, l'industrie et le commerce ; ce sont ces forces qui en ouvrent les voies, et l'idée politique de la liberté de conscience et des cultes qui les suit, portée tout à l'entour du globe par trois grandes nations, la France littéraire, l'Angleterre commerçante, et les États-Unis modèles d'exécution pratique, en déploie les splendeurs. Déjà la république américaine a forcé les *Japonnais* à ouvrir leurs ports à toute nation civilisée ; ces insulaires de la race mongole, alléchés par les merveilles de la civilisation des deux mondes, envoient au dela des océans, à leur droite et à leur gauche, des ambassades de lettrés qui s'instruisent de tous nos arts et qui en portent les secrets à leurs compatriotes ; un grand remuement se fait dans l'intérieur de leurs frontières ; les dispositions changent. ; les préjugés se débilitent ; et la religion sourit par derrière, en méditant pour elle de nouveaux triomphes qui, ceux-là, seront pacifiques. Que peut désirer le Christianisme, pour envahir le reste du monde, autre chose que la liberté ? Dans la liberté, n'est-ce pas la beauté et la raison qui restent seules comme forces souveraines ? Qui lutterait contre elles ? Parmi les religions, où sont donc ces forces, la raison et la beauté ? Ne sont-elles pas dans notre Christianisme ? et n'a-t-il pas, par là-même, Dieu pour lui ? à lui donc la victoire, sur les champs de bataille de la liberté et de la paix, où les soldats sont des arguments et des dévouements sublimes, où les armures sont les flambeaux du génie, de la grâce et de la vertu.

Le jour n'est pas loin où le *Japon* lui-même s'écriera : Vive la liberté ! et de ce jour le *Japon* se fera chrétien. Il a pour habitants des hommes

dégourdis et énergiques, dont la désinvolture est déjà chrétienne. Son Mikado, qui est intelligent, l'a compris ; son gouvernement est progressif, réformateur et libéral ; il a déjà réduit les Daïmios, qui sont les seigneurs féodeaux de son empire, à la position de préfets ; les Daïmios rejimbent sans doute, et peut-être vont-ils trouver dans les populations ignorantes et fanatiques de leurs anciennes coutumes, des armées de partisans, mais ce ne sera, comme partout, que le commencement de la fin des vieilles tyrannies. LE NOIR.

JARDIN d'EDEN. *Voyez* PARADIS

JARDINS DE CÉSAR (la fête des). (*Théol. mixt. et hist. relig. polit. Eglis. et Etat.*) — Il y a dans les annales du paganisme romain et du césarisme, un fait historique qui mérite une attention spéciale, parce qu'il est, à peu près, le point de départ et même l'inauguration des persécutions césariennes de l'empire romain contre le Christianisme naissant. C'est le César Néron qui en fut l'organisateur et le héros ; ce singulier personnage, resté, à juste titre, le type du césarisme brutal, y mit à contribution tout son art d'histrion et toute son ingéniosité d'artiste en invention de la torture originale et grandiose ; et même, il sut imaginer le prétexte de la fête expiatoire en livrant, comme on le sait, tout un quartier de sa bonne ville de Rome à un vaste incendie, afin d'en accuser les chrétiens, et de paraître les punir par un supplice d'une majesté, d'une étendue et d'une originalité, dont le genre humain ne pourrait jamais perdre le souvenir. Nous allons laisser M. Renan, auteur assurément hors de tout soupçon de partialité chrétienne, raconter lui-même cette fête étrange *des jardins de Néron*, qui inaugura ces dix grandes persécutions de l'empire, contre les chrétiens, dont le résultat fut, après deux cent cinquante ans, grâces à Dieu, le triomphe du Christianisme et son installation sur le trône lui-même de la ville éternelle. Le récit qu'on va lire est extrait du dernier ouvrage de M. Renan sur les origines du Christianisme, intitulé l'ANTECHRIST.

« On arrêta d'abord un certain nombre de personnes soupçonnées de faire partie de la secte nouvelle, et on les entassa dans une prison qui était déjà un supplice à elle seule. Elles confessèrent leur foi, ce qui put être considéré comme un aveu du crime qu'on en jugeait inséparable. Ces premières arrestations en amenèrent un très-grand nombre d'autres. La plupart des inculpés paraissent avoir été des prosélytes observant les préceptes et les conventions du pacte de Jérusalem. Il n'est pas admissible que de vrais chrétiens aient dénoncé leurs frères ; mais on put saisir des papiers ; quelques néophytes à peine initiés purent céder à la torture. On fut surpris de la multitude des adhérents qu'avaient réunis ces doctrines ténébreuses ; on en parla non sans épouvante. Tous les hommes sensés trouvèrent l'accusation d'avoir mis le feu extrêmement faible. « Leur vrai crime, disait-on, c'est la haine du genre humain. » Quoique persuadés que l'incendie était le crime de Néron, beaucoup de Romains sérieux virent dans ce coup de filet de la police une façon de délivrer la ville d'une peste très-meurtrière. Tacite, malgré quelque pitié, est de cet avis. Quant à Suétone, il range parmi les mesures louables de Néron les supplices qu'il fit subir aux partisans de la nouvelle et malfaisante superstition.

« Ces supplices furent quelque chose d'effroyable. On n'avait jamais vu de pareils raffinements de cruauté. Presque tous les chrétiens arrêtés étaient des *humiliores*, des gens de rien. Le supplice de ces malheureux, quand il s'agissait de lèse-majesté ou de sacrilége, consistait à être livrés aux bêtes ou brûlés vifs dans l'amphithéâtre, avec accompagnement de cruelles flagellations. Un des traits les plus hideux des mœurs romaines était d'avoir fait du supplice une fête, et de la vue de la tuerie un jeu public. La Perse, à ses moments de fanatisme et de terreur, avait connu d'affreux déploiements de tortures ; plus d'une fois elle y avait goûté une sorte de volupté sombre ; mais jamais avant

la domination romaine on n'avait été jusqu'à chercher dans ces horreurs un divertissement public, un sujet de rires et d'applaudissements. Les amphithéâtres étaient devenus des lieux d'exécution; les tribunaux fournissaient l'arène. Les condamnés du monde entier étaient acheminés sur Rome pour l'approvisionnement du cirque et l'amusement du peuple. Que l'on joigne à cela une atroce exagération dans la pénalité, qui faisait que de simples délits étaient punis de mort; qu'on y ajoute de nombreuses erreurs judiciaires, résultat d'une procédure criminelle défectueuse, on concevra que toutes les idées fussent perverties. Les suppliciés étaient considérés bien plutôt comme des malheureux que comme des criminels; en bloc, on les tenait pour presque innocents, *innoxia corpora*.

« A la barbarie des supplices, cette fois, on ajouta la dérision. Les victimes furent gardées pour une fête, à laquelle on donna sans doute un caractère expiatoire. Rome compta peu de journées aussi extraordinaires. Le *ludus matutinus*, consacré aux combats d'animaux, vit un défilé inouï. Les condamnés, couverts de peaux de bêtes fauves, furent lancés dans l'arène, où on les fit déchirer par les chiens; d'autres, enfin, revêtus de tuniques trempées dans l'huile, la poix ou la résine, se virent attachés à des poteaux et réservés pour éclairer la fête de nuit. Quand le jour baissa, on alluma ces flambeaux vivants. Néron offrit pour le spectacle les magnifiques jardins qu'il possédait au delà du Tibre et qui occupaient l'emplacement actuel du Borgo, de la place et de l'église Saint-Pierre. Il s'y trouvait un cirque, commencé par Caligula, continué par Claude, et dont un obélisque, tiré d'Héliopolis (celui-là même qui marque de nos jours le centre de la place Saint-Pierre), était la borne. Cet endroit avait déjà vu des massacres aux flambeaux. Caligula, en se promenant, y fit décapiter à la lueur des torches un certain nombre de personnages consulaires, de sénateurs et de dames romaines. L'idée de remplacer les falots par des corps humains imprégnés de substances inflammables put paraître ingénieuse. Comme supplice, cette façon de brûler vif n'était pas neuve ; c'était la peine ordinaire des incendiaires, ce qu'on appelait la *tunica molesta*; mais on n'en avait jamais fait un système d'illumination. A la clarté de ces hideuses torches, Néron, qui avait mis à la mode les courses du soir, se montra dans l'arène, tantôt mêlé au peuple en habit de jockey, tantôt conduisant son char et recherchant les applaudissements. Il y eut pourtant quelques signes de compassion. Même ceux qui croyaient les chrétiens coupables, et avouaient qu'ils avaient mérité le dernier supplice, eurent horreur de ces cruels plaisirs. Les hommes sages eussent voulu qu'on purgeât la ville d'hommes dangereux, mais qu'on n'eût pas l'air de sacrifier des criminels à la férocité d'un seul....

« Néron fut sans doute présent à ces spectacles. Comme il était myope, il avait coutume de porter dans l'œil, quand il suivait les combats des gladiateurs, une émeraude concave qui lui servait de lorgnon. Il aimait à faire parade de ses connaissances de sculpteur ; on prétend que sur le cadavre de sa mère, il émit d'odieuses remarques, louant ceci, blâmant cela. Une chair palpitant sous la dent des bêtes, une pauvre fille timide, voilant sa nudité d'un geste chaste, puis soulevée par un taureau et mise en lambeaux sur les cailloux de l'arène, devaient offrir des formes plastiques et des couleurs dignes d'un connaisseur comme lui. Il était là, au premier rang, sur le *podium*, mêlé aux magistrats curules, avec sa mauvaise figure, sa vue basse, ses yeux bleus, ses cheveux châtains, bouclés en étages, sa lèvre redoutable, son air, méchant et bête à la fois, de gros poupard niais, béat, bouffi de vanité, pendant qu'une musique d'airain vibrait dans l'air, ondulé par une buée de sang. Il raisonnait sans doute en artiste sur l'attitude pudique de ces nouvelles Dircés, et trouva, j'imagine, qu'un certain air de résignation donnait à ces femmes pures, près d'être déchirées, un charme qu'il n'avait pas connu jusque-là.

« On se souvint longtemps de cette

scène hideuse, et sous Domitien encore, quand on voyait un acteur mis à mort dans son rôle, surtout un Lauréolus, mourant effectivement sur la croix, on pensait aux *piacula* de l'an 64, on supposait que c'était un incendiaire de la ville de Rome. Les noms *sarmentitii* ou *sarmentatii* (gens sentant le fagot) de *semaxii* (poteaux de bûcher), le cri populaire : « Les chrétiens aux lions ! » paraissent aussi dater de ce temps. Néron avec une sorte d'art savant, avait frappé le christianisme naissant d'une empreinte indélébile; le *nœvus* sanglant inscrit au front de l'Église martyre ne s'effacera plus.

« Ceux des frères qui ne furent pas torturés eurent en quelque sorte leur part dans les supplices des autres par la sympathie qu'ils leur témoignèrent et le soin qu'ils prirent de les visiter dans les fers. Ils achetèrent souvent cette dangereuse faveur au prix de tous leurs biens. Les survivants de la crise furent entièrement ruinés. A peine y songeaient-ils ; ils ne voyaient que les biens durables du ciel et se disaient sans cesse : « Encore un peu, et celui qui doit venir viendra. »

« Ainsi s'ouvrit ce poëme extraordinaire du martyre chrétien, cette épopée de l'amphithéâtre, qui va durer deux cent cinquante ans, et d'où sortiront l'annoblissement de la femme, la réhabilitation de l'esclave, par des épisodes comme ceux-ci : Blandine en croix, éblouissant les yeux de ses compagnons qui voient dans la douce et pâle servante l'image de Jésus crucifié; Potamiène défendue contre les outrages par le jeune officier qui la conduit au supplice ; la foule saisie d'horreur quand elle aperçoit les seins humides de Félicité; Perpétue épinglant dans l'arène ses cheveux piétinés par les bêtes, pour ne pas paraître affligée. La légende raconte qu'une de ces saintes, marchant au supplice, rencontra un jeune homme qui, touché de sa beauté, eut pour elle un regard de pitié. Voulant lui laisser un souvenir, elle tire le mouchoir qui couvrait son sein et le lui donne; enivré de ce gage d'amour, le jeune homme court un instant après au martyre. Tel fut, en effet, le charme dangereux de ces drames sanglants de Rome, de Lyon, de Carthage. La volupté des patients de l'amphithéâtre devint contagieuse, comme sous la Terreur la résignation des « victimes ». Les chrétiens se présentent avant tout à l'imagination du temps comme une race obstinée à souffrir ; le désir de la mort est désormais leur signe. Pour arrêter le trop d'empressement au martyre, il faudra la menace la plus terrible, la note d'hérésie, l'expulsion de l'Église.

« La faute que commirent les classes éclairées de l'empire en provoquant cette exaltation fiévreuse ne saurait être assez blâmée. Souffrir pour sa croyance est quelque chose de si doux à l'homme, que cet attrait seul suffit pour faire croire. Plus d'un incrédule s'est converti sans autre raison que celle-là ; en Orient même, on a vu des imposteurs mentir pour le plaisir de mentir et d'être victimes de leur mensonge. Il n'y a pas de sceptique qui ne regarde le martyre d'un œil jaloux, et ne lui envie le bonheur suprême, qui est d'affirmer quelque chose. Un secret instinct nous porte, d'ailleurs, à être avec ceux qui sont persécutés. Quiconque s'imagine arrêter un mouvement religieux ou social par des mesures coercitives fait donc preuve d'une complète ignorance du cœur humain, et témoigne qu'il ne connaît pas les vrais moyens d'action de la politique.

« Ce qui est arrivé une fois peut arriver encore. Tacite se fût détourné avec indignation, si on lui eût montré l'avenir de ces chrétiens qu'il traitait de misérables. Les honnêtes Romains se fussent récriés, si quelque observateur doué d'esprit prophétique eût osé leur dire : « Ces incendiaires seront le salut du monde ». De là une objection éternelle contre le dogmatisme des partis conservateurs, un gauchissement sans remède de la conscience, une secrète perversion du jugement. Des misérables, honnis par tous les gens comme il faut, sont devenus des saints. Il ne serait pas bon que les démentis de cette sorte fussent fréquents. Le salut de la so-

ciété veut que ses sentences ne soient pas trop souvent réformées. Depuis la condamnation de Jésus, depuis que les martyrs se sont trouvés avoir eu gain de cause dans leur révolte contre la loi, il y a toujours eu, en fait de crimes sociaux, comme un appel secret de la chose jugée. Pas de condamné qui n'ait pu dire : « Jésus aussi fut frappé ; les martyrs furent tenus pour des hommes dangereux dont il fallait purger la société, et pourtant les siècles suivants leur ont donné raison. » Grave blessure pour ces lourdes affirmations par lesquelles une société cherche à se figurer que ses ennemis manquent de toute raison et de toute moralité !

« Après le jour où Jésus expira sur le Golgotha, le jour de la fête des *jardins* de Néron (on peut le fixer vers le 1er août de l'an 64) fut le plus solennel dans l'histoire du christianisme. La solidité d'une construction est en proportion de la somme de vertu, de sacrifices, de dévouement qu'on a déposée dans ses bases. Les fanatiques seuls fondent quelque chose ; le judaïsme dure encore, à cause de la frénésie intense de ses prophètes, de ses zélateurs ; le christianisme, à cause du courage de ses premiers témoins. L'orgie de Néron fut le grand baptême de sang qui désigna Rome, comme la ville des martyrs, pour jouer un rôle à part dans l'histoire du christianisme, et en être la seconde ville sainte. Ce fut la prise de possession de la colline Vaticane par ces triomphateurs d'un genre inconnu jusque-là. L'odieux écervelé qui gouvernait le monde ne s'aperçut pas qu'il était le fondateur d'un ordre nouveau, et qu'il signait pour l'avenir une charte, écrite avec du cinabre, dont les effets devaient être revendiqués au bout de dix-huit cents ans. Rome rendue responsable de tout le sang versé, devint comme Babylone une sorte de ville sacramentelle et symbolique. Néron prit, en tout cas, ce jour-là une place de premier ordre dans l'histoire du christianisme. Ce miracle d'horreur, ce prodige de perversité fut pour tous un signe évident. Cent cinquante ans après, Tertullien s'écrie : « Oui, nous sommes fiers que notre mise hors la loi ait été inaugurée par un tel homme ! Quand on a bien appris à le connaître, on comprend que ce qui fut condamné par Néron n'a pu être qu'un grand bien. » Déjà l'idée s'était répandue que la venue du vrai Christ serait précédée de la venue d'une sorte de Christ infernal, qui serait en tout le contraire de Jésus. Il n'y avait plus à douter ; l'*Antichrist*, le Christ du mal, existait. L'*Antichrist*, c'était ce monstre à face humaine, composé de férocité d'hypocrisie, d'impudicité, d'orgueil, qui courait le monde en héros ridicule, éclairait ses triomphes de cocher avec des flambeaux de chair humaine, s'enivrait du sang des saints, peut être faisait pis encore. On est tenté de croire, en effet, que c'est aux chrétiens que se rapporte un passage de Suétone sur un jeu monstrueux que Néron avait inventé. On attachait nus aux poteaux de l'arène des adolescents, des hommes, des femmes, des jeunes filles. Une bête sortait de la *cavea*, s'assouvissait sur chacun de ces corps. L'affranchi Doryphore faisait semblant d'abattre la bête. Or la bête c'était Néron revêtu d'une peau d'animal fauve. Doryphore était un infâme, à qui Néron s'était marié, en poussant les cris d'une vierge qu'on outrage... Le nom de Néron est trouvé ; ce sera LA BÊTE. Caligula a été l'*Anti-Dieu*, Néron sera l'*Anti-Christ*. L'Apocalypse est conçue. La vierge chrétienne qui, attachée au poteau, a subi les hideux embrassements de la Bête, portera cette affreuse image avec elle dans l'éternité.

« Ce jour fut également celui où se créa, par une antithèse étrange, la charmante équivoque dont l'humanité a vécu des siècles et en partie vit encore. Ce fut une heure comptée au ciel que celle où la chasteté chrétienne, jusque-là si soigneusement cachée, apparut au grand jour, devant cinquante mille spectateurs, et posa comme en un atelier de sculpteur, dans l'attitude d'une vierge qui va mourir. Révélation d'un secret qu'ignora l'antiquité, proclamation éclatante de ce principe que la pudeur est une

volupté et à elle seule une beauté ! Déjà nous avons vu le grand magicien qu'on appelle l'Imagination, et qui modifie de siècle en siècle l'idéal de la femme, travailler incessamment à mettre au-dessus de la perfection de la forme l'attrait de la modestie (Poppée ne régna qu'en s'en donnant les dehors) et d'une humilité résignée (là fut le triomphe de la bonne Acté). Habitué à marcher toujours à la tête de son siècle dans les voies de l'inconnu, Néron eut, ce semble, la primeur de ce sentiment, et découvrit, en ses débauches d'artiste, le philtre d'amour de l'esthétique chrétienne. Sa passion pour Acté et pour Poppée prouve qu'il était capable de sensations délicates, et, comme le monstrueux se mêlait à tout ce qu'il touchait, il voulut donner le spectacle de ses rêves. L'image de l'aïeule de Cymodocée se réfracta, comme l'héroïne d'un camée antique, au foyer de son émeraude. En obtenant les applaudissements d'un connaisseur aussi exquis, d'un ami de Pétronne, qui peut-être salua la *moritura* de quelqu'une de ces citations de poëtes classiques qu'il aimait, la nudité timide de la jeune martyre devint rivale de la nudité, sûre d'elle-même, d'une Vénus grecque. Quand la main brutale de ce monde épuisé, qui cherchait sa tête dans les tourments d'une pauvre fille, eut arraché les voiles de la pudeur chrétienne, celle-ci put dire : Moi aussi, je suis belle. Ce fut le principe d'un art nouveau. Éclose sous les yeux de Néron, l'esthétique des disciples de Jésus, qui s'ignorait jusque-là, dut la révélation de sa magie au crime qui, déchirant sa robe, lui ravit sa virginité. »

Le Noir.

JARDINS D'ENFANTS (les). (*Théol. mixt. scien. pédag.*) — Ve Éducation de l'enfance.

JASMIN (Jaquon) ou JANSMIN (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce poëte français, dans le patois provençal et agenois, né en 1798, à Agen où il fut perruquier toute sa vie, après avoir débuté en 1825 par sa jolie romance *Me cal mouri, il me faut mourir*, devint célèbre dans toute l'Europe par une succession de publications délicieuses, dans lesquelles il faisait revivre le langage des troubadours ; il imitait d'ailleurs ceux-ci dans sa manière de débiter ses vers ; il y avait en lui une verve qui en faisait valoir encore mieux le sel et le sentiment. Toutes ses poésies sont convenables et même religieuses.

Le Noir.

JEAN-BAPTISTE (saint), précurseur de Jésus-Christ. L'historien Josèphe a rendu témoignage, aussi bien que l'Evangile, aux vertus de ce saint homme. *Antiq. Jud.*, l. 18, c. 7. « C'était, dit-il, un homme de grande » piété, qui exhortait les Juifs à em- » brasser la vertu, à exercer la jus- » tice, à recevoir le baptême, à join- » dre la pureté du corps à celle de » l'âme. Comme il était suivi d'une » grande multitude de peuple qui » écoutait sa doctrine, Hérode, crai- » gnant son pouvoir, l'envoya pri- » sonnier dans la forteresse de Ma- » chéra, où il le fit mourir. » Josèphe ajoute que la défaite de l'armée d'Hérode par Arétas fut regardée comme une punition que Dieu tirait de ce meurtre.

Blondel et quelques autres critiques ont voulu rendre ce passage suspect d'interpolation, parce qu'il leur a paru trop honorable à *saint Jean-Baptiste*. Quelle raison aurait donc pu empêcher Josèphe de rendre témoignage à un homme dont la vertu était reconnue dans toute la Judée, et que plusieurs Juifs avaient été tentés de prendre pour le Messie? Mais voilà l'entêtement des ennemis du Christianisme; ils sont fâchés de ce que Jésus-Christ a eu pour précurseur et pour premier apôtre un homme d'une vertu aussi éminente, et au témoignage duquel ils ne peuvent rien opposer.

Quelques-uns ont dit qu'il y avait eu un complot formé entre Jésus et *Jean-Baptiste* pour en imposer au peuple, pour flatter l'espérance que les Juifs avaient d'un libérateur, et que *Jean-Baptiste* était convenu de céder le premier rôle à Jésus. Mais il aurait fallu du moins nous apprendre quel intérêt, quel motif, ces deux personnages ont pu avoir de former

ce complot, de s'exposer tous deux à la mort, et de la subir en effet pour flatter les espérances de leur nation.

Dans l'Evangile de saint Jean, c. 1, ℣ 33, *Jean-Baptiste* proteste qu'il ne connaissait pas Jésus, mais qu'il l'a reconnu pour le Fils de Dieu, en voyant le Saint-Esprit descendre sur lui à son baptême. Il paraît donc que Jésus et son précurseur ne s'étaient jamais vus; le premier avait vécu à Nazareth dans la plus grande obscurité, le second avait habité les déserts des montagnes de la Judée, et l'on ne voit pas en quel temps ils auraient pu convenir ensemble du rôle qu'ils devaient jouer. Ce n'est pas assez d'imaginer des soupçons, lorsqu'ils ne sont fondés sur rien.

Ces calomniateurs téméraires ont dit ensuite que Jésus paya d'ingratitude le témoignage que *Jean-Baptiste* lui avait rendu; qu'il ne fit rien pour le tirer de sa prison, et qu'après sa mort Jésus n'en parla presque plus. Si Jésus avait fait quelque tentative pour délivrer son précurseur des mains d'Hérode, on l'accuserait d'avoir attenté à l'autorité légitime, et on citerait cette circonstance comme une nouvelle preuve du complot formé entre eux. Mais il fallait que leur témoignage mutuel fût confirmé par leur mort : c'est la destinée de ceux que Dieu envoie pour instruire et pour corriger les hommes. Jésus a rappelé plus d'une fois aux Juifs les leçons, les exemples, les vertus de *Jean-Baptiste*. *Matth.*, c. 11, ℣ 18; c. 17, ℣ 12, *Marc.*, c. 9, ℣ 12; *Luc.*, c. 7, ℣ 33; c. 20, ℣ 4; *Joan.*, c. 20, ℣ 40.

Animé du même esprit que les incrédules, Beausobre, *Hist. du Manich.*, l. 1, c. 4, § 9, prétend que l'hérésiarque Manès a pu blâmer *avec justice* la faiblesse de *Jean-Baptiste*, qui, voyant que le Sauveur ne le délivrait pas de sa prison, entra dans quelque doute qu'il fût le Christ. Où sont donc les preuves de ce doute prétendu? *Matt.*, c. 11, ℣ 2 et suiv., il est dit que *Jean-Baptiste*, informé dans sa prison des miracles opérés par Jésus, lui envoya demander par deux de ses disciples : *Etes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre?* qu'en leur présence Jésus guérit plusieurs malades, et dit aux deux disciples : *Allez dire* à Jean *ce que vous avez vu.* Lorsqu'ils furent partis, Jésus loua devant tout le peuple la constance, la fermeté, la vie austère et les autres vertus de *Jean-Baptiste*; il ne le soupçonna donc pas d'être dans le doute touchant la qualité de Messie. Il est clair que *Jean-Baptiste* avait envoyé ses deux disciples, non pour dissiper son propre doute, mais pour confirmer dans l'esprit de tous ses disciples le témoignage qu'il avait rendu à Jésus. Aussi, après sa mort, plusieurs s'attachèrent à Jésus. *Joan.*, c. 1, ℣ 37.

Ces réflexions ont été faites par les Pères de l'Eglise et par les commentateurs; Manès ou son apologiste ont-ils été en état d'en prouver la fausseté? BERGIER.

JEAN (chrétiens de saint). *Voyez* MANDAITES.

JEAN CHRYSOSTOME (saint). *Voyez* CHRYSOSTOME.

JEAN DAMASCÈNE (saint). *Voyez* DAMASCÈNE.

JEAN DAMASCÈNE (œuvres de saint.) (*Théol. hist. bibliog.*) — Nous complétons ici l'article de Bergier qu'on lit au mot DAMASCÈNE, par le précis analytique suivant des ouvrages de ce Père par M. Marx.

« Les trois principaux ouvrages de saint *Jean Damascène* sont ceux qu'on a placés en tête des dernières éditions :

« 1° *Dialectica* ou πηγὴ γνώσεως (*fons scientiæ*), livre philosophico-théologique;

« 2° *De Hæresibus*, ouvrage historico-théologique;

« 3° *De orthodoxa Fide*, ouvrage dogmatique.

« Les deux premiers sont comme l'introduction au dernier, qui est le plus important; celui-ci forme la clef de voûte du développement scientifique des dogmes des huit premiers siècles. Il suit l'ordre des matières du Symbole, expose les décisions de l'Église, les preuves des dogmes, tirées

des saintes Ecritures, des Pères de l'Eglise les plus autorisés et des décisions des conciles, et est devenu, dans la littérature ecclésiastique, la *première dogmatique systématique.*

« Cet ouvrage renferme, dans soixante-huit chapitres, beaucoup d'explications de termes, de définitions de notions qu'on rencontre dans les écrits des Pères grecs réfutant les hérétiques, et dont l'auteur précise le vrai sens, afin de déjouer les sophismes des hérétiques qui avaient emprunté les systèmes de la philosophie païenne.

« Le second ouvrage, divisé en cent trois articles, expose dans leur ordre chronologique les hérésies, et peut-être considéré comme la continuation de l'ouvrage de saint Epiphane sur la même matière; il emprunte, en effet, littéralement les quatre-vingts premiers articles à ce Père, et indique ensuite toutes les aberrations dogmatiques qui eurent cours jusqu'au commencement du neuvième siècle, y compris la controverse des images.

« Enfin le troisième ouvrage se rattache naturellement aux deux premiers. Il expose, en face des erreurs des philosophes et des hérétiques, la doctrine orthodoxe de l'Eglise suivant la sainte Ecriture et la tradition. *Jean* s'inquiète beaucoup moins, dans la manière de comprendre et d'exposer les dogmes, d'être et de paraître original que de réunir dans un seul ouvrage ce que les Pères les plus remarquables et les conciles ont dit pour définir, expliquer et motiver chaque dogme. Cet ouvrage devint par là même un riche trésor de traditions, un manuel dogmatique pour tous ceux qui ne possédaient pas les nombreux ouvrages des Pères ou n'avaient pas le temps ou l'occasion de les lire. Depuis le douzième siècle il existe en Occident une traduction latine de cet ouvrage, dont se sont servis saint Thomas d'Aquin et les théologiens qui l'ont suivi.

« A ces trois ouvrages principaux se rattachent, suivant l'ordre, en quatrième lieu, ses trois *Apologies des Images*. Il y démontre en détail et à fond qu'il y a deux espèces de culte: un culte de latrie, λατρεία, ou d'adoration, qui n'appartient qu'à Dieu, et un culte de vénération, προσκύνησις, qui peut être accordé à des êtres créés, vu que ce n'est qu'un culte relatif. Depuis l'Incarnation du Verbe les hommes ont pu se faire une image de Dieu, puisque Dieu s'est rendu lui-même visible et qu'il a vécu comme homme parmi nous. Les images ne servent que de degrés aux hommes pour les élever du visible à l'invisible, du type au prototype; les images sont pour la vue ce que les paroles sont pour l'ouïe : ce sont des livres; et de même que nous témoignons du respect à la sainte Ecriture, quoiqu'elle soit faite de matière, parce qu'elle est la révélation divine, de même nous devons témoigner du respect aux images, quoiqu'elles soient matérielles. Les images servent à nous instruire, à réveiller notre dévotion, à exciter notre zèle, précisément parce que la nature de l'homme est double, qu'il est un être à la fois sensible et spirituel.

« Enfin viennent des écrits, la plupart dogmatiques, *contre les Jacobites*, un dialogue *contre les Manichéens*, une discussion sur le système religieux *des Sarrasins* (Mahométans) comme conclusion du livre *de Hæresibus;* un traité *de Trinitate*, sur le *Trisagion*, sur les *Jeûnes*, les *Péchés capitaux*, *de Virtute et Vitio*; un traité contre les *acéphales*, contre les *monothélites* ou sur les deux volontés en Jésus-Christ, et contre les *Nestoriens*; une *Declaratio fidei* (qui n'existe que dans la version latine), des *hymnes*, des *odes* sur les principales fêtes, poésies dans lesquelles il surpasse tous les Pères grecs; des *commentaires* sur les épîtres de saint Paul, travaillés d'après saint Chrysostôme et Théodoret; des parallèles, c'est-à-dire des comparaisons de beaucoup de passages des Pères avec les textes des Ecritures sur les parties les plus importantes de la morale, rangés par ordre alphabétique, avec des fragments des Pères qui seraient perdus sans cela, et des *homélies* sur les principales fêtes.

« D'autres écrits portent son nom sans être de lui. Les opinions des critiques sont partagées quant à l'écrit

intitulé *Barlaam et Josaphat*, espèce de roman chrétien qui raconte la conversion de Josaphat, roi de l'Inde, par l'ermite Barlaam. Les uns l'attribuent à *Jean Damascène*, les autres sont d'un avis contraire. »

Le Noir.

JEAN L'ÉVANGÉLISTE (saint), apôtre de Jésus-Christ. Outre son Evangile, il a écrit trois lettres et l'Apocalypse. On croit communément qu'il a vécu et gouverné l'Eglise d'Ephèse jusqu'à l'an 100 ou 104 de Jésus-Christ, qu'il était presque centenaire, et qu'il a écrit son Evangile peu de temps avant sa mort. Quelques auteurs se sont persuadés que ce saint apôtre n'est pas mort; mais ils ne se fondaient que sur un passage de son Evangile, duquel ils ne prenaient pas le vrai sens. *Bible d'Avignon*, tom. 13, p. 525.

Il est du moins indubitable que son Evangile a été écrit le dernier de tous. *Saint Jean* s'y est proposé de rapporter plusieurs actions du Sauveur dont les autres évangélistes n'avaient pas parlé; de nous transmettre ses discours, dont les autres n'avaient écrit qu'une petite partie; enfin de réfuter les hérétiques, dont les uns niaient la divinité de Jésus-Christ, les autres la réalité de sa chair : il les réfute encore plus directement dans ses lettres. Or, ces sectaires n'ont commencé à faire du bruit que dans les dernières années du premier siècle.

Il est même probable que saint Clément de Rome a écrit ses deux épîtres aux Corinthiens avant que l'Evangile de *saint Jean* eût été publié; ce pape cite des passages des trois autres Evangiles, mais il n'en cite aucun de celui de *saint Jean*. L'apôtre n'a point fait mention de la prophétie de Jésus-Christ touchant la ruine de Jérusalem, parce qu'alors elle était accomplie; on aurait pu l'accuser de l'avoir forgée après l'événement; mais elle était consignée dans les autres Evangiles qui avaient été écrits avant cette révolution : c'est la remarque de saint Jean Chrysostome. *Hom.* 76, *ol.* 77, *in Matt.*, n. 2.

Les incrédules qui ont dit que le premier chapitre de l'Evangile de *saint Jean*, dans lequel il est parlé de la génération éternelle du Verbe, a été composé par un platonicien, ou qu'il a été emprunté de Philon, qui était platonicien lui-même, ont montré moins de sagacité que d'envie de favoriser les sociniens. Il y a loin des idées de Platon au mystère de l'incarnation révélé à *saint Jean* par Jésus-Christ; le style de cet évangéliste est celui d'un homme inspiré, et non celui d'un philosophe. Les anciens hérétiques qui niaient la divinité de Jésus-Christ, comme les aloges et les cérinthiens, rejetaient l'Evangile de *saint Jean*; mais c'est celui dont l'authenticité est la plus indubitable. Pierre, évêque d'Alexandrie, nous apprend qu'au sixième siècle on gardait encore à Ephèse l'autographe de *saint Jean*, τὸ ἰδιοχείρον *Chron. Alex. a Radero editum*.

Touchant l'authenticité de ses trois lettres, *voyez* la *Bible d'Avignon*, tome 16, page 457; sur celle de l'Apocalypse, *voyez* ce mot.

Dans la première de ces trois lettres, il y a un passage qui est devenu célèbre par les contestations qu'il a fait naître, et par l'importance du sujet. Nous y lisons, c. 5, ℣ 7 : « Il » y en a trois qui rendent témoignage » dans le ciel, le Père, le Verbe et le » Saint-Esprit; et ces trois sont une » même chose : ℣ 8, et il y en a trois » qui rendent témoignage sur la » terre, l'esprit, l'eau et le sang; et » ces trois sont une même chose. » Les sociniens, embarrassés par le ℣ 7, soutiennent qu'il n'était pas originairement dans le texte de *saint Jean*, mais qu'il y a été ajouté dans la suite des siècles; 1° parce qu'il manque dans la plupart des manuscrits anciens, soit grecs, soit latins; 2° parce qu'il n'a pas été cité par les Pères qui ont disputé contre les ariens, et qui n'auraient pas manqué de s'en servir, s'il leur avait été connu; 3° parce que plusieurs critiques catholiques sont convenus que c'est une interpolation.

On leur répond, 1° que si ce passage manque dans un grand nombre de manuscrits, on le trouve dans plusieurs autres très-anciens, et les cri-

tiques ne peuvent pas prouver que les plus anciens sont ceux dans lesquels il manque. Il y en a quelques-uns dans lesquels les deux versets sont transposés. 2° Comme ces deux versets commencent et finissent par les mêmes mots, les copistes ont pu confondre fort aisément les derniers mots du septième avec ceux du huitième, et sauter ainsi de l'un à l'autre: l'erreur une fois commise a passé d'un manuscrit dans un autre; ainsi, les exemplaires fautifs se sont multipliés. Cela est plus aisé à concevoir, que de supposer que le ℣ 7 a été ajouté au texte avec réflexion, de mauvaise foi, et a dans la suite été adopté sans examen. 3° Au troisième siècle, avant la naissance de l'arianisme, saint Cyprien a cité le ℣ 7, *L. de Unit. Eccles., et Epist. ad Jubaïan.* Tertullien semble y faire allusion, *L. ad Praxeam*, c. 25. 4° L'on affirme mal à propos que ce verset n'a pas été allégué par les Pères contre les ariens; il le fut l'an 484, dans une profession de foi présentée à Hunéric, roi des Vandales, qui était arien, par quatre cents évêques d'Afrique. Victor Vit. *L.* 3, *de Persec. Vandal.* S'il n'a pas été cité par les Pères grecs du quatrième siècle, c'est qu'ils avaient des exemplaires fautifs. Depuis plus de cinq cents ans, ce passage est regardé comme authentique chez les Grecs aussi bien que chez les Latins, et les protestants l'admettent de même que les catholiques. *Bible d'Avignon*, t. 16, p. 461. Il y a encore une dissertation sur ce sujet à la fin du *Commentaire du père Hardouin sur les Evangiles*.

Tertullien, dans son livre *des Prescriptions*, c. 36, rapporte que *saint Jean l'évangéliste*, avant d'être relégué par Domitien dans l'île de Patmos, fut jeté dans une chaudière d'huile bouillante, d'où il sortit sain et sauf. On présume que ce fait arriva l'an 95 à Rome, où l'apôtre avait été conduit par l'ordre du proconsul d'Asie. Quelques protestants ont traité de fable cette narration de Tertullien, en particulier Heumann, dans une dissertation imprimée à Brême en 1719. Il dit que Tertullien est le seul qui ait parlé de ce miracle; que si quelques autres Pères en ont fait mention, c'est uniquement d'après lui; que cet auteur croyait légèrement des fables, etc. Mosheim, dans une dissertation sur ce même sujet, a montré la faiblesse de ces raisons; il allègue l'autorité de saint Jérôme, qui se fonde, non sur Tertullien, mais sur les *historiens ecclésiastiques*. *Comment. in Matth.*, l. 3, p. 92. Contre ces deux témoignages positifs, les preuves négatives, les reproches de crédulité, etc., ne concluent rien. *Moshemii dissert. ad Hist. eccles.*, tom. 1, pag. 504 et suiv.

BERGIER.

JEAN (saint). Il y a un grand nombre de communautés ecclésiastiques et religieuses qui ont été instituées sous les noms de saint Jean-Baptiste et de saint Jean l'évangéliste; les unes subsistent encore, les autres sont éteintes. L'histoire ecclésiastique d'Angleterre fait mention des chanoines hospitaliers et des hospitalières de saint Jean-Baptiste de Conventry, approuvés par Honoré III; ils portaient une croix noire sur leur robe blanche et sur leur manteau, ce qui les fit nommer *porte-croix*; il y est aussi parlé des hospitaliers et des hospitalières de saint Jean-Baptiste de Nottingham : il est à présumer que c'était le même ordre. Il y a eu des ermites de saint Jean-Baptiste de la Pénitence établis dans la Navarre, sous l'obéissance de l'évêque de Pampelune et confirmés par Grégoire XIII. On a vu d'autres ermites de saint Jean-Baptiste, fondés en France en 1630, par le frère Michel de Sainte-Sabine, pour la réformation des ermites. On connaît en Portugal des chanoines réguliers sous le titre de saint Jean l'Évangéliste. L'ordre militaire de saint Jean de Jérusalem et celui de saint Jean de Latran sont célèbres. BERGIER.

JEAN. (*Théol. hist. pap.*). — Vingt-trois Papes ont porté ce nom.

JEAN I (S.) surnommé *Catelina*, né en Toscane, monta sur le S.-Siége le 13 août 523, après la mort d'Hormisdas, et mourut en prison le 1[er] mai

526. L'histoire n'a conservé de son règne qu'un souvenir, mais ce souvenir est très-important. C'est celui d'un voyage qu'il fit à la cour de Byzance pour obtenir de l'empereur la liberté religieuse, même en faveur des Ariens, après qu'un édit de 524 avait obligé ces derniers, dans l'empire d'Orient, à céder toutes leurs églises aux évêques catholiques. *Jean* intervint pour eux, au nom de Théodoric, le puissant roi des Ostrogoths, et leur coreligionnaire. Sa demande, dit un historien de cette époque, fut d'abord couronnée de succès, mais ce succès fut ensuite compromis par Théodoric lui-même qui fit jeter en prison le Pape et toute la députation, dès qu'elle fut de retour à Ravenne.

« S. Grégoire le Grand, dit M. Brischar, raconte plusieurs miracles attribués au Pape, pendant son voyage, dont toutefois nous laissons en question la réalité. L'Eglise honore le pape *Jean* Ier comme martyr. Il eut pour successeur Félix IV. Les *Lettres* de ce Pape à tous les évêques d'Italie et à l'archevêque Zacharie, que Baronius admet comme authentiques, sont interpolées. »

JEAN II succéda à Boniface II et fut élu Pape le 17 décembre 532. « Comme à cette époque, dit M. Brischar, la simonie était hardiment pratiquée à Rome, et qu'on vendait même le mobilier et les domaines des églises pour faire de l'argent et gagner des voix, *Jean* surnommé *Mercure*, Romain de naissance, une fois élu, s'adressa, par l'intermédiaire de l'avocat de l'Eglise, à Athalaric, roi des Goths, pour en obtenir du secours contre cet effroyable abus. Le roi arien confirma, en vertu de sa toute-puissance royale, l'édit publié deux ans auparavant par le sénat romain, qui avait déclaré nuls, sans valeur et maudits les promesses, les donations et les contrats faits en vue d'acheter des voix pour l'élection d'un Pape et qui enlevait la capacité de monter sur le Saint-Siége à tous ceux qui feraient, publiquement ou secrètement, pour eux ou pour d'autres, de pareils contrats et de semblables promesses.

« En 533 on renouvela en Orient avec beaucoup de vivacité la discussion relative à la proposition : « Un de la Trinité a souffert dans sa chair, » que le pape Hormisdas n'avait pas voulu admettre. Justinien, qui prenait une grande part aux discussions théologiques, se prononça en faveur de cette proposition et déclara hérétiques tous ceux qui la nieraient. Les Acémètes, qui vivaient à Constantinople, qui avaient déjà antérieurement nié avec opiniâtreté la vérité de cette proposition contre les moines scythes, envoyèrent une députation au Pape pour le mettre dans leurs intérêts. En apprenant ce projet, l'empereur se décida à employer le même moyen. Il fit rédiger un symbole de foi qui renfermait la proposition contestée, et l'envoya à Rome par deux évêques, avec une lettre pleine de bienveillance et de riches présents. Le Pape se trouva dans une grande perplexité, ne voulant ni rompre avec l'empereur, ni donner une décision qui ne serait point d'accord avec celle de son prédécesseur. Tandis qu'il en délibérait avec le clergé romain, qui était lui-même partagé sur la question, Bartolinus, diacre de l'Eglise romaine, consulta Ferrandus, diacre de Carthage, qui passait pour un des hommes les plus savants de son temps. Celui-ci s'étant prononcé en faveur de la formule indiquée, de même que les contemporains les plus pieux et les plus éclairés, Jean II convoqua un concile des évêques voisins, avec l'assentiment desquels il reconnut la conformité du symbole de Justinien avec la doctrine chrétienne, et exclut de sa communion tous ceux qui le rejetteraient. En outre, non-seulement il confirma dans une lettre à l'empereur tout ce qu'il avait ordonné contre les hérétiques, mais il prémunit le sénat de Constantinople contre toute communion avec les Acémètes...

« *Jean* II mourut le 7 mai 535, sans avoir d'ailleurs rien fait de particulier. Ses *Lettres* (celle qui est adressée à Valère passe généralement pour interpolée) se trouvent dans les collections des conciles. »

JEAN III, fils d'Anastase, noble Romain, fut élu après la mort de Pélage, mais ne put s'asseoir sur le Saint-Siége que quatre mois après son élection, l'empereur Justinien ayant refusé pendant tout ce temps son approbation. Il régna pendant près de treize ans et mourut le 13 juillet 573. Sous son règne, Salonius évêque d'Embrun, et Sagittarius, évêque de Gap, qui, dit Grégoire de Tours, s'étaient rendus coupables de meurtres, d'adultères et de violences sans nombre, furent déposés dans un concile de Lyon.

« Les progrès, dit M. Brischar, que firent les Lombards, appelés en 568 par Narsès, raffermirent les évêques du nord-est de l'Italie dans la résistance qu'ils opposaient au cinquième concile œcuménique. Quant à *Jean III*, il ne fut pas contraire, comme on l'a dit souvent, à ce concile. Il obligea, au contraire, comme il ressort d'une lettre de Grégoire le Grand, tous les évêque d'Italie à y souscrire au moment de leur élévation au siége épiscopal auquel ils avaient été élus.

« Les *Lettres* attribuées à *Jean* III et adressées aux évêques des Gaules et de Germanie, et à l'archevêque Édaldus, ne sont pas authentiques. »

JEAN IV, Dalmate, fils d'un certain Vénantius, fut élu Pape en août 640, peu de jours après la mort de Séverin. *Jean* IV prévint les Irlandais contre les dangers du pélagianisme qui tendait à vivre chez eux, il convoqua d'ailleurs un concile composé de tous les évêques soumis immédiatement au Saint-Siége, et, d'accord avec eux, il rejeta l'Ecthèse d'Héraclius ainsi que la doctrine d'une seule volonté dans le Christ.

Jean IV embellit Rome, bâtit des églises nouvelles et orna les anciennes. Il racheta, aux frais de l'Eglise romaine, un grand nombre de Chrétiens prisonniers des Slaves, qui vers cette époque avaient envahi l'Illyrie et la Pannonie. Il mourut le 11 octobre 642. Trois *Lettres* de lui, aux évêques et aux prêtres d'Irlande, à l'empereur Constantin, et à Isaac, évêque de Syracuse, figurent dans les collections des conciles.

JEAN V, Syrien, fut élu Pape le 23 juillet 685, pour succéder à Benoît II. « Député, dit M. Brischar, comme diacre de l'Eglise romaine, par le pape Agathon au sixième concile universel de Constantinople, il avait reçu la mission de comparer la traduction grecque de la lettre d'Honorius Ier à Sergius avec la lettre latine originale. Il passa presque tout le temps de son pontificat dans son lit. A la nouvelle que l'archevêque de Cagliari avait ordonné sans son autorisation l'évêque de Porto de Torre, il tint un concile qui décréta que le siége épiscopal de Porto de Torre, appartenant comme toute la Sardaigne et la Corse aux églises suburbicaires, demeurerait sous la juridiction immédiate du Saint-Siége. Il mourut, suivant Anastase, le 2 avril 688. On conteste l'authenticité des deux *Lettres* adressées aux rois Ethelred et Alfred, qu'on lui attribue ainsi qu'un écrit *de Dignitate pallii.* »

JEAN VI, Grec de naissance, fut élevé sur le Saint-Siége pour succéder à Sergius, le 28 octobre 701 et régna jusqu'au 9 janvier 705. L'empereur grec Tibère Absimare ne voulant pas reconnaître son élection, chargea l'exarque Théophylacte de chasser *Jean* de son siége. Mais Rome se souleva, et l'exarque eût été indubitablement tué si le Pape n'avait su adoucir la fureur des soldats italiens. La même année, Gihulph, duc de Bénévent, ayant envahi les domaines de l'empereur en Italie et fait un grand nombre de prisonniers, le Pape les racheta tous et obtint même de Gihulph qu'il retirât ses troupes et respectât à l'avenir le terroire impérial. Il eut pour successeur *Jean* VII.

JEAN VII, né, dans la Grande-Grèce, d'un père nommé Platon, succéda à *Jean* VI le 1er mars 705. « Aussitôt après cette élévation, dit M. Brischar, Justinien II, qui était remonté sur le trône, voulant probablement conserver par sa condescendance sa domination en Italie, envoya au Pape les actes du concile *in Trullo* ou quini-sexte, en le priant de chan-

ger les canons qui lui déplaisaient et de confirmer les autres en les contresignant. Le Pape, qui était aussi irrésolu que savant, voyant, d'une part, que les évêques n'admettaient pas tous ce concile, et, d'autre part, craignant qu'en le rejetant il ne poussât l'empereur à des mesures violentes contre le Saint-Siége, renvoya les députés de l'empereur sans avoir osé émettre un avis, ce qui fit supposer au P. Papebroch, Jésuite, que cette pusillanimité avait donné lieu à la fable de la Papesse Jeanne (1). »

Jean VII mourut le 18 octobre 707. Il bâtit et orna des églises. Il reste de lui deux *Lettres* adressées, l'une aux Angles, l'autre aux rois Ethelred et Alfred.

JEAN VIII, Romain, fils de Gui et archidiacre de l'Eglise romaine, fut élu à la place du Pape Adrien II et consacré le 14 décembre 822. « Les services importants qu'il rendit à Louis II, dit M. Brischar, semblent prouver que son élection n'eut pas lieu contre le gré de l'empereur. »

Jean VIII favorisa beaucoup la restauration de l'empire de Charlemagne sous Charles-le-Chauve, qui fut sacré par lui le jour de Noël 875, à Rome, empereur des romains.

« Du reste, dit à ce sujet M. Brischar, le nouvel empereur avait dû acheter par de lourds sacrifices les témoignages de faveur du Pape. Non-seulement, d'après le récit de plusieurs chroniqueurs, il avait, lors de son couronnement, offert de riches présents à Saint Pierre, mais il avait rendu au Pape, sur Rome et les Etats de l'Eglise, des droits importants qui avaient été antérieurement limités d'une manière notable par le patronage de l'empereur. Les Etats de Lombardie, réunis à Pavie, déclarèrent que, « puisque la miséricorde divine, par l'intercession des apôtres Pierre et Paul et de leur représentant le pape Jean, avait appelé Charles, et, d'après le jugement du Saint-Esprit, l'avait élevé sur le trône impérial, ils le choisissaient unanimement pour leur seigneur et maître, etc. » Ainsi

(1) *Voy.* Jeanne (la papesse).

non-seulement il fut publiquement déclaré que la couronne impériale de Charles le Chauve était un don du Saint-Siége, mais encore les Etats de Lombardie, qui depuis cent ans étaient les sujets héréditaires des Carolingiens, exercèrent un droit d'élection qu'en cas de nécessité le Pape pouvait employer tout à son avantage. »

Le même biographe raconte comme il suit les rapports de *Jean* VIII avec Photius :

« La conduite que tint *Jean* VIII à l'égard de Photius, élevé pour la seconde fois au siége patriarcal de Constantinople, fut aussi grave que singulière. Photius avait été excommunié par le concile universel de 869. Pour réunir un nouveau concile universel qui pût le relever de la sentence, il avait besoin du concours, non-seulement des trois patriarches d'Orient, mais du Saint-Siége. Il était extrêmement difficile d'obtenir du Pape qu'il consentît à annuler un anathème qui avait été fulminé en faveur de la primauté du Saint-Siége. Cependant Photius parvint à ce résultat, non-seulement grâce à ses ruses et à son habileté, mais grâce aux circonstances, qui lui furent favorables. Dans l'embarras où le mettaient les Sarrasins et ses adversaires italiens, le Pape, abandonné par les Carolingiens, ne pouvait plus compter que sur le secours de l'empereur grec, dont le lieutenant combattait avec assez de bonheur les Musulmans dans la basse Italie. Il est possible aussi qu'on lui eût promis, en retour de sa condescendance, de lui abandonner l'Église bulgare, dont la possession avait pendant quelque temps soulevé des discussions entre le Saint-Siége et les patriarches de Byzance. *Jean*, qu'une ambassade spéciale était venue prier d'approuver la réinstallation de Photius et d'envoyer ses représentants au concile convoqué pour l'année suivante, adressa, en août 879, à l'empereur grec et à ses fils, une lettre dans laquelle il disait qu'il était disposé à reconnaître Photius, à condition que le patriarche demanderait pardon, en présence d'un synode; qu'après la mort de Photius on n'élèverait plus sur le siége pa-

triarcal de Constantinople ni laïque, ni courtisan, mais seulement des membres du haut clergé de Constantinople, et que Photius renoncerait sans retard à toute prétention sur l'Église bulgare. Le Pape écrivit dans le même sens aux patriarches et au clergé de Constantinople et à tous les représentants des grands siéges d'Orient qui se trouvaient dans la capitale. Au commencement de novembre le concile de Constantinople ouvrit ses sessions, en présence des trois légats du Pape, d'autant de mandataires des trois grands siéges d'Orient et des trois cent quatre-vingts évêques grecs. Les légats furent d'abord très-gracieusement accueillis par Photius. Ils espéraient présider le concile et pouvoir, au nom de leur maître et seigneur, diriger l'assemblée ; mais la situation se dessina bientôt tout différemment. Le métropolitain de Chalcédoine vint, dans l'intérêt de Photius, qui, en sa qualité de soi-disant évêque œcuménique, s'était arrogé la présidence, soulever toutes sortes de griefs contre l'Église romaine, cause première, disait-il, des scandales et des divisions qui affligeaient l'Église grecque.

« Dès lors les légats du Pape furent dans l'assemblée plutôt des accusés que des juges. En outre Photius eut l'audace de lire la lettre du Pape dans une traduction grecque qui était tellement infidèle que non-seulement il avait omis tous les passages qui lui étaient défavorables, mais qu'il avait substitué des phrases d'approbation et de louange. Les demandes des légats, qui ne comprenaient point parfaitement le grec, furent rejetées avec mépris et raillerie. Dans la cinquième session ils souscrivirent néanmoins, avec les évêques grecs, tous les décrets du synode, ainsi qu'une formule qui renfermait entre autres passages, cette proposition : « Nous condamnons et anathématisons le concile qui a été tenu dans cette ville, en 869, contre Photius. »

« Le second décret surtout était important : il statuait que les ecclésiastiques d'Occident qui, excommuniés par le Pape Jean, se trouvaient en Orient, seraient traités par Photius comme des excommuniés, et qu'en revanche l'anathème prononcé par Photius contre un Oriental aurait force obligatoire pour le Pape. Ce décret, abstraction faite de toute autre considération, était préjudiciable au Pape en ce qu'il mettait sur la même ligne l'ambitieux Photius et le souverain Pontife. Enfin, dans la dernière session à laquelle les légats assistèrent, le concile mit le comble à l'humiliation qu'il infligeait au Saint-Siége en décrétant que quiconque oserait ajouter quelque chose (*Filioque*) au Symbole de Nicée ou de Constantinople serait frappé d'anathème.

« Le Pape fut d'abord tellement abusé sur ce qui s'était passé au concile que, dans une lettre du mois d'août 880, il exprimait à l'empereur sa vive reconnaissance de ce qu'il avait renoncé aux provinces ecclésiastiques de la Bulgarie, en même temps qu'il confirmait, par cette lettre, les délibérations du concile, au cas où ses légats auraient suivi les instructions qui leur avaient été données.

« Mais, lorsqu'il apprit plus exactement la manière dont s'étaient comportés ses légats, il envoya à Constantinople, pour y faire une enquête exacte sur ce qui s'était passé, le diacre de l'Église romaine Maxime, qui après lui monta sur le Saint-Siége. Maxime déclara tous les décrets du dernier synode nuls et non avenus et confirma le sixième concile universel. L'empereur, irrité de ce courage, fit jeter le légat dans les fers et ne le relâcha qu'au bout d'un mois de détention. Au retour de son légat *Jean* VIII monta dans la chaire de Saint-Pierre, et, tenant le livre des Évangiles en main, il excommunia solennellement Photius. *Jean* ne vit pas la suite de ce conflit.

« Cette conduite du Pape à l'égard de Photius lui a valu de vifs reproches de la part d'écrivains strictement catholiques. Baronius prétend même (1) que la faiblesse du Pape

(2) *Annal.*, ad ann. 879, n. 4 et 5.

donna lieu à la fable de la papesse Jeanne (1). Sans doute *Jean* se laissa tromper par les Grecs d'une manière étrange ; toutefois, pour juger avec équité, il ne faut pas perdre de vue les circonstances où il se trouva. En refusant de reconnaître Photius le Pape aurait vraisemblablement amené un schisme ; du moins on assurait au Pape que, dans tout l'Orient, les patriarches, les métropolitains et les évêques considéraient la réinstallation de Photius comme l'unique moyen d'éviter la séparation. D'un autre côté le Pape devait, autant que possible, s'entendre avec l'empereur grec, qui seul, dans la crise du moment, pouvait venir au secours du Pape et garantir les États de l'Église contre les ennemis qui l'assaillaient de toutes parts, et notamment contre les Sarrasins. C'est pourquoi non-seulement Pagi, le critique de Baronius, mais encore de Marca (2) ont absous *Jean* VIII du reproche de honteuse faiblesse (3)........

« La lettre *Contra Spiritus Sancti processionem a Filio et additionem particulæ Filioque ad Symbolum*, qu'on prétend que *Jean* écrivit à Pothius. est fausse, ce qui résulte de ce fait seul que Photius, dans sa lettre au patriarche d'Aquilée, où il cite les prétendus témoignages de deux Papes favorables à sa cause, ne parle pas de la lettre de *Jean* VIII. »

Jean VIII mourut vers la fin de l'année 882. Un seul témoin comtenporain a transmis à la postérité le récit de sa mort : après avoir échappé à une tentative d'empoisonnement d'un de ses parents, ce même parent, poussé par l'ambition et l'avarice, l'assomma à coups de marteau.

Il reste à peu près 330 lettres de *Jean* VIII, qui sont pleines d'intérêt pour l'histoire du XIe siècle

JEAN IX. « Après la mort de Théodore II, dit M. Brischar, le parti italien élut Pape le prêtre de l'Église romaine Sergius ; mais le parti franck élut le Bénédictin *Jean* de Tivoli et l'emporta. En juillet 198. *Jean* IX obtint la consécration pontificale, après avoir chassé ses adversaires. Vers l'automne de cette même année *Jean* présida à Rome un concile dans lequel il fit réhabiliter la mémoire du pape Formose honteusement outragée après sa mort par le pape Étienne VI..... On peut juger de la situation déplorable du Saint-Siége à cette époque par les humbles prières que *Jean* IX adressa à l'empereur pour lui demander de confirmer les décrets des derniers conciles romains, de faire rechercher et punir les crimes inouïs, les brigandages et les incendies, qui, autrefois presque inconnus dans les domaines du Saint-Siége, devenaient de plus en plus fréquents.....

« *Jean* IX mourut dans le mois de juillet ou d'août 900. C'était, selon toute apparence, un Pontife zélé et dévoué aux intérêts de l'Église ; mais le temps où il vécut était si barbare et si corrompu et il régna si peu de temps qu'il ne put rien faire pour le bien de l'Église. C'est pourquoi Baronius le compare au prophète Jérémie et dit de lui : Il avait été envoyé de Dieu pour renverser et extirper ce que son prédécesseur avait planté et fomenté d'injuste. Ses quatre *Lettres* et les actes des deux synodes qu'il présida se trouvent dans Hardouin.

JEAN X fut élevé sur le Saint-Siége pour succéder à Landon ; il régna de 914 à 928. « Daprès le récit de Luitprand, dit M. Brischar, Théodora (1)

(1) *Voy.* JEANNE (la papesse).

(2) *De Concordia sacerdotii et imperii*, III, c. 14, n. 4.

(3) Voir *Histoire de Photius, auteur du schisme des Grecs*, par M. l'abbé Jager, 2e édit., Paris, 1845, p. 289 sq.

(1) THÉODORA, dame romaine d'une naissance illustre, fut à la tête des affaires de l'État sous le règne de Jean X, dont elle était la maitresse (890-920) ; on ignore sa fin. Elle eut, suivant Luitprand, deux filles : *Théodora*, qui tint la même conduite que sa mère, et *Marozia*, qui fit assassiner le pape Jean X en 928, et épousa : 1° En 906, *Albéric*, marquis de Camérino, dont elle eut un fils également nommé Albéric, qui fut lui-même le père du pape Jean XII (Octavien); 2° En 926, *Gui* duc de Toscane, dont elle eut un fils qui devint le pape Jean XI; Luitprand dit que le père de Jean XI fut le pape Sergius; 3° En 932, *Hugues*, duc de Provence, roi d'Italie, qui fut chassé par Albéric.

Elle mourut dans un couvent.

l'ancienne, l'ayant vu souvent pendant plusieurs missions qu'il avait remplies à Rome au nom de l'archevêque de Ravenne, s'était éprise de sa beauté, l'avait séduit, l'avait fait successivement monter sur les siéges de Bologne et de Ravenne, et enfin, ne pouvant supporter d'être séparée de lui, avait su le faire élire Pape. Quoique la source de cette élévation ne fût rien moins qu'honorable, *Jean* rendit de grands services au Saint-Siége et à toute l'Italie. Il ressort de diverses sources qu'il chercha à prendre une position indépendante à l'égard des trois femmes perverses qui étaient alors maîtresses de Rome. Il sut opérer une puissante alliance entre Landulfe, prince de Bénévent, lieutenant de l'empereur grec en Calabre, et Bérenger, roi des Lombards, contre les Sarrasins qui s'étaient fortifiés sur le mont et près du fleuve Garigliano, et de là ravageaient systématiquement les États du Pape. Bérenger étant venu à Rome à la tête de son armée, et y ayant été couronné empereur, et bientôt après ayant été rejoint par l'armée auxiliaire des Grecs, le Pape se mit à la tête de ces troupes, marcha au-devant des Sarrasins, les cerna dans une forteresse, et les contraignit par la famine à essayer une sortie dans laquelle ils succombèrent tous.

« Deux ans après le meurtre de Bérenger, Hugues, duc de Provence, parut en Italie. Probablement le Pape l'avait appelé pour le couronner empereur; du moins, au moment où il aborda à Pise, des ambassadeurs de *Jean* X vinrent au-devant de lui, et une alliance fut immédiatement contractée entre les deux princes; mais Marozia, qui après la mort d'Albéric, son mari (926), avait épousé Gui, le puissant duc de Toscane, ne voulut pas voir diminuer ou même perdre entièrement, par l'élection d'un nouvel empereur, l'influence qu'elle exerçait à Rome. Elle résolut par conséquent de se débarrasser du Pape. Vers le milieu de l'année 928, un jour que *Jean* se trouvait au palais de Latran avec son frère Pierre, des assassins soudoyés par Marozia tuèrent Pierre sous les yeux de son frère et jetèrent le Pape en prison, où quelques jours après il mourut, étouffé, dit-on, sous un oreiller.

« Une réconciliation avec l'Eglise grecque avait eu lieu sous son règne...

« *Jean* X fit partir, peut-être par remords de sa vie passée, un légat pour le tombeau de S. Jacques de Compostelle, chargé de prier l'évêque de cette ville, qui était en odeur de sainteté, de vouloir bien demander l'assistance du saint apôtre en faveur du Pape.

« On peut considérer comme une scandaleuse violation des lois de l'Eglise la confirmation que *Jean* X donna à l'élection de Hugues, âgé de cinq ans, à l'archevêché de Reims. que le père de Hugues, le puissant Héribert, comte d'Aquitaine, avait obtenue par la violence. Baronius remarque avec raison à ce sujet que ce fut la première monstruosité de ce genre qu'on vit dans l'Eglise de Dieu, et que ce fut un fait inouï, dont rien au monde n'avait encore donné l'idée. »

JEAN XI, fils de Marozia et du Pape Sergius III, dit M. Brischar, s'il faut en croire le récit de l'évêque Luitprand, mais que d'autres attribuent au second mari de Marozia, Gui, duc de Toscane, fut placé sur le Saint-Siége par sa mère, après la mort d'Etienne VII ou VIII, en 931...Son règne, qui fut une honte pour l'Eglise, dura peu. Après la mort de Gui, Marozia épousa Hugues, roi d'Italie. Hugues traita très-durement, non-seulement les Romains, mais encore son beau-fils Albéric, fils de Marozia et d'Albéric, duc de Camérino. Albéric, exaspéré d'un soufflet qu'il avait reçu de son beau-père, en le servant, conçut le dessein de le chasser de Rome. Il parvint à gagner la noblesse romaine et se fit proclamer par elle patrice romain. Il chassa Hugues et sa mère, disent quelques auteurs, mais laissa son frère *Jean* exercer le pontificat suprême. Flodoard, en revanche, raconte qu'Albéric, après avoir expulsé son beau-père, retint en prison sa mère et son frère; qu'ensuite il permit à ce dernier de s'acquitter de ses fonctions purement sacerdotales.

Pendant la captivité de *Jean* XI, Romain, empereur de Byzance, ayant exprimé le désir qu'on élevât sur le siége patriarcal de Contantinople son fils Théophylacte, âgé de seize ans, et ayant appuyé sa demande de beaucoup d'argent, le Pape envoya à Byzance des légats qui sacrèrent, en février 935, le nouveau patriarche, dont l'esprit et les mœurs étaient profondément corrompus. Un an plus tard, au commencement de 936, *Jean* XI mourut, après avoir occupé le Saint-Siége pendant pres de cinq ans.

JEAN XII, dit M. Brischar, « fils du prince Albéric, mort en 953, et petit-fils de la fameuse Marozia, n'avait que seize à dix-huit ans lorsque, à la mort d'Agapet II, il s'empara du Saint-Siége, en 956, unissant en sa personne les pouvoirs de patrice et de souverain Pontife. Il fut le premier des Papes qui changea son nom (il s'appelait Octavien) en montant sur le trône. Son premier fait d'armes contre le duc de Capoue, Pandolphe, ne fut pas brillant ; il fut obligé par son adversaire, qui s'était uni au duc de Salerne, à prendre honteusement la fuite, et, en fin de compte, à entrer en accommodement. Le jeune Pape, une fois rétabli, appela Othon Ier à son secours contre Bérenger, roi d'Italie, qui pesait lourdement sur les États de l'Église, et qui s'était emparé de l'exarchat de Ravenne et de ses environs, antérieurement dépendants des États Romains.....

«En 962 Othon se rendit de Pavie à Rome et promulgua un acte (dont on a attaqué l'authenticité) dans lequel il conservait toutes les donations faites autrefois à l'Église romaine par Charlemagne. Le Pape ayant, de son côté, prêté serment de rester fidèle à Othon et de ne jamais conclure d'alliance avee Bérenger et son fils Adalbert, le couronnement de l'empereur eut lieu le 2 février 962.

« Après une interruption de soixante-trois ans l'empire revint ainsi au roi de Germanie. Mais la bonne intelligence entre le Pape et l'empereur fut de courte durée : *Jean* XII se plaignit de ce que l'empereur, au lieu de se conformer au traité en laissant les villes conquises prêter hommage de fidélité au Saint-Siége, les avait obligées à se soumettre à son autorité. D'un autre côté, Othon découvrit, par ses espions, que le Pape était entré en négociations avec le fils de Bérenger.

« Bientôt après quatre envoyés du Pape tombèrent entre les mains des soldats impériaux; ces envoyés étaient en route, les uns pour la Hongrie, les autres pour Constantinople. Il résulta de leurs lettres qu'ils allaient engager les Hongrois à envahir l'Allemagne et les Grecs à déclarer la guerre à l'empereur.

« Le Pape, en apprenant que ses envoyés étaient arrêtés, adressa à l'empereur, pour l'apaiser, une ambassade qui vint les réclamer dans son camp devant Monté-Feltro, la dernière forteresse de Bérenger, promettre plus de fidélité à l'avenir de la part du Pape, et en même temps se plaindre de ce que l'empereur avait manqué à sa parole en recevant l'hommage des habitants des places conquises, qui appartenaient au patrimoine de Saint-Pierre. L'empereur se justifia et envoya de son côté au Pape des députés que celui-ci reçut fort mal. Cependant, pour gagner du temps, il expédia de nouveaux légats à l'empereur. Ils n'étaient pas encore parvenus au terme de leur voyage lorsque Adalbert, fils de Bérenger, vint à Rome, où le Pape l'accueillit de la manière la plus honorable . Mais alors une partie de la noblesse de Rome s'éleva contre le Pape, s'empara de Saint-Paul et appela l'empereur. Othon répond, s'approche; le Pape et Adalbert s'enfuient. Les Romains ouvrent les portes à l'empereur et lui promettent par serment de ne plus élire de Pape qu'avec le consentement d'Othon Ier ou de son fils, Othon II. Trois jours après l'entrée de l'empereur, un concile convoqué à Saint-Pierre réunit près de quatre-vingt dix évêques italiens et allemands, des députés de la noblesse, un représentant du peuple et toute la garde de Rome. L'empereur ayant demandé pourquoi le pape Jean n'assistait pas au saint concile, de nombreuses et d'effroya-

bles plaintes s'élevèrent contre le souverain Pontife ; on prétendit qu'il avait dit la messe sans communier ; qu'il avait consacré un diacre dans son écurie, reçu de l'argent pour ordonner un prêtre, institué à Todi un évêque âgé de dix ans, profané les églises, commis des adultères, chassé publiquement, fait crever les yeux à un confesseur, mutiler d'autres ecclésiastiques, incendié des maisons, bu à la santé du diable, invoqué, en jouant aux dés, les noms de Junon, de Vénus et d'autres esprits de l'enfer, etc., etc.

Othon fit répondre par son affidé Luitprand, évêque de Crémone, qu'il savait que la calomnie s'en prenait souvent aux hommes haut placés ; qu'il jurait, en conséquence, que le Pape ne serait point puni tant que la preuve de ses crimes ne serait pas clairement établie. Mais les accusateurs, clers et laïques, maintenant leurs griefs, les membres du concile adressèrent au Pape une lettre par laquelle on le conviait à comparaître à Rome pour se justifier des accusations de meurtre, de parjure, de profanation et d'inceste portées contre lui. Le Pape répondit en peu de mots : « Nous avons appris que vous voulez nommer un autre Pape ; si vous le faites, je vous maudis devant le Dieu tout-puissant, et je vous retire le droit de dire la messe. »

« Une seconde lettre fut adressée au Pape au nom de l'empereur, qui lui disait que le sort de Judas lui était réservé s'il refusait encore de paraître devant le concile. Mais *Jean* se tint caché dans la campagne, et l'envoyé de l'empereur, n'ayant pu le trouver, dut rapporter la lettre à Rome sans qu'elle eût été ouverte. Alors l'empereur se porte lui-même accusateur, disant que le Pape avait violé l'alliance jurée, rappelé Adalbert, excité un soulèvement, et paru devant l'armée impériale armé de pied en cap. Le synode, mis en demeure de prononcer son jugement, déclara que l'emperenr devait chasser ce monstre de l'Église romaine et faire élire un autre Pape à sa place. Othon ayant donné son assentiment à cette proposition, le synode déposa *Jean* XII, et nomma à sa place le protonotaire Léon, qui était encore laïque. Il prit le nom de Léon VIII. Baronius, et d'autres écrivains catholiques après lui, ont avec raison blâmé cette conduite du concile et de l'empereur; car, quand le Pape aurait commis réellement les crimes racontés par Luitprand (le plus furieux partisan de l'empereur et l'auteur de plusieurs écrits de la plus haute importance pour l'histoire de cette époque), ce qui n'est pas incroyable de la part du petit-fils de Marozia, encore si jeune et certainement mal élevé, et vu, en général, la corruption de l'époque (qu'on se rappelle le patriarche de Constantinople, Théophylacte, contemporain de *Jean* XII et qui l'égalait en tous sens), il n'appartenait point à l'empereur de déposer le Pape. D'ailleurs Othon, qui avait, en 962, contracté alliance avec un Pape certainement vicieux dès cette époque, ne mit en avant d'autre grief que la violation du traité que le Pape l'avait déjà accusé d'avoir méconnu et rompu lui-même. Abstraction faite de tout le reste, l'élection de Léon VIII était illégitime par cela qu'elle était contraire à la loi de l'Église, qui défendait l'élection d'un laïque. On voit, d'après un document émané de Léon VIII, qu'il se considérait comme un protégé d'Othon ; toutefois l'authenticité de ce document a été contestée non-seulement par Baronius et d'autres écrivains catholiques, mais encore par des écrivains protestants (1). Dans ce document le Pape, d'accord avec le clergé et le peuple de Rome, concédait à Othon III, roi de Germanie, et à ses successeurs dans le royaume d'Italie, à perpétuité, le droit de s'élire un successeur et d'instituer les Papes et les évêques ; personne ne devait se permettre d'élire un roi d'Italie, un patrice ou un Pape, d'instituer des évêques, ce droit n'appartenant qu'audit souverain de l'empire romain.

« Lorsque *Jean* XII apprit qu'Othon III, pour ne pas grever les Romains par la présence de son armée,

(1) *Voy.* Dœnniges, l. c., p. 102.

en avait renvoyé une grande partie après l'installation de Léon VIII, il répandit beaucoup d'argent et forma une conjuration dont le résultat devait être l'assassinat de l'empereur et des seigneurs qui l'entouraient ; la conjuration fut découverte. Les Romains s'étant soulevés le 3 janvier 964, les Allemands, avertis, résistèrent vigoureusement et firent un effroyable massacre de leurs adversaires. L'empereur exiga des otages des Romains, mais les remit en liberté à la demande de Léon VIII, qui voulait se rendre agréable aux Romains. A peine Othon se fut-il éloigné que les Romains rappelèrent *Jean* XII. Léon VIII se vit obligé de se réfugier auprès de l'empereur, entre les mains duquel étaient tombés, dans l'intervalle, Bérenger et sa femme. *Jean* XII tint, le 5 février 964, dans l'église de Saint-Pierre, un concile qui annula la nomination de Léon, l'excommunia ainsi qne tous ceux qui s'étaient élevés avec lui, et condamna le synode précédent comme une assemblée infâme, impie et violatrice des droits de l'Église. En outre toutes les ordinations faites par Léon furent cassées, les vêtements sacerdotaux furent arrachés à ceux qui avaient été ordonnés, et ils furent contraints de signer une pièce portant ces mots : « Mon père n'avait rien et ne m'a rien donné. » *Jean*, pour apaiser sa soif de vengeance, fit couper la main droite au cardinal-diacre Jean, au chancelier Azzon la langue, le nez et les deux pouces, et fit flageller Otgar, évêque de Spire. Mais le Pape était au terme de son infâme vie; il fut frappé mortellement à la tête par le diable, dit Luitprand, c'est-à-dire par un mari outragé qui le surprit en adultère. (14 mai 964). »

JEAN XIII. « Après la mort de Léon VIII, dit M. Brischar, les Romains envoyèrent demander à l'empereur un nouveau Pape. Suivant un autre récit, les députés étaient chargés d'obtenir la réinstallation de Benoît V, qui était retenu captif à Hambourg ; mais Benoît mourut dès le 5 juillet 965. On élut alors, avec le concours des députés de l'empereur, Jean, évêque de Narni, dont le père avait également été évêque de cette ville, et il fut sacré le 1er octobre. Le nouveau Pape, qui s'appela *Jean* XIII, tâcha de briser l'orgueil de la noblesse romaine, qui, depuis si longtemps, exerçait une influence désastreuse dans Rome; mais une formidable conspiration se trama en même temps contre lui. Il fut saisi à l'improviste, enfermé au château Saint-Ange, puis tenu dans un fort de la campagne romaine. Le Pape parvint à s'échapper et gagna Capoue, dont le prince, Pandolfe, qui était son ami, l'accueillit avec respect. Le Pape, par reconnaissance, érigea Capoue en archevêché, lui donna des suffragants, et confia ce siége métropolitain au frère du prince. En même temps l'empereur se mit en marche au secours de *Jean*. Les Romains, frappés de crainte à cette nouvelle, rappelèrent le Pape. Othon institua un tribunal qui sévit rigoureusement contre les séditieux ; quelques-uns des chefs furent pendus, d'autres mutilés et exilés en Allemagne...

L'empereur et le Pape continuèrent à agir de concert. Othon Ier, ayant envoyé son fils, âgé de treize ans et portant son nom, en Italie, *Jean* le couronna empereur le jour de Noël. Le Pape soutint aussi Othon dans les efforts qu'il fit pour obtenir, en faveur de son fils Othon II, la main de Théophanie, fille de Romain II, empereur des Grecs. Ce plan réussit, en 971, après de longues et inutiles négociations, à la suite d'une insurrection qui éclata à Constantinople. Le couronnement de la jeune impératrice, dont les noces furent célébrées à Rome en avril 972, fut le dernier acte connu de ce Pape, qui mourut le 6 décembre de la même année.

D'après Baronius, c'est de *Jean XIII* que date la coutume de baptiser les cloches. Cependant les cloches étaient en usage bien auparavant, comme il ressort d'un capitulaire de Charlemagne, de 789, qui défend d'ailleurs expressément le baptême des cloches, *ut cloccæ non baptizentur*. »

On trouve neuf lettres de *Jean* XIII

dans les recueils des conciles de Mansi et Labbe.

« JEAN XIV, dit M. Brischar, fut élevé au trône pontifical le 10 juillet 984, après la mort de Benoît VII. Il avait été jusqu'alors évêque de Pavie et archichancelier d'Othon II, il changea son nom de Pierre en celui de Jean, par respect pour le prince des Apôtres. Après la mort de son protecteur, Othon II, et le départ de l'impératrice-mère, Théophanie, Boniface VII, qui avait souillé sa main du sang de Benoît VI, revint de Constantinople, où il s'était réfugié, à Rome, y excita un soulèvement, enferma le Pape au château Saint-Ange, et l'y fit périr, dit-on, au bout de quatre mois de captivité. Boniface VII, meurtrier de deux Papes, ne put se maintenir longtemps sur le Saint-Siége. Il mourut, durant l'été de 985, probablement de mort violente. Son cadavre fut horriblement mutilé, traîné nu à travers les ruisseaux, jusqu'à la statue de Marc-Aurèle, où le lendemain quelques ecclésiastiques vinrent le chercher pour l'ensevelir secrètement. On n'a conservé aucun renseignement sur ce qui a pu signaler le règne de *Jean* XIV... »

JEAN XV, fils de Robert. D'après quelques anciens catalogues des papes, Godefroi de Viterbe et Marianus Scot, un Jean, fils de Robert, aurait été élevé au trône pontifical et l'aurait occupé pendant quatre mois; Baronius n'en parle point; les chroniqueurs, en général n'en disent rien. Plusieurs critiques en font un personnage imaginaire.

JEAN XV, (ou XVI) fils de Léon. Il monta sur le Saint-Siége en décembre 985. « Dès le commencement de son pontificat, dit M. Brischar, Crescence, qui aspirait à gouverner Rome, s'empara du château Saint-Ange. *Jean*, pour se soustraire à la tyrannie de cet usurpateur, s'enfuit en Toscane, d'où il supplia l'empereur Othon III de venir à son secours. L'empereur lui ayant promis qu'aussitôt qu'il aurait réglé les affaires d'Allemagne il marcherait avec toutes ses forces sur Rome, Crescence, à qui le Pape fit savoir cette réponse, craignant la justice impériale, fit proposer à *Jean* XV de revenir à Rome, où on lui rendrait les hommages dus au successeur de saint Pierre....

« Hugues Capet, qui était monté sur le trône de France en 987, avait nommé archevêque de Reims, en 990, Arnould, neveu de Charles, duc de Lorraine, avec lequel il était alors en guerre, et il avait fait cette nomination dans l'espoir de pouvoir se servir de l'intermédiaire du prélat pour arranger son différend avec le duc. Arnould prêta serment de fidélité à Hugues Capet, et, malgré ce grave engagement, six ans plus tard il livra Reims au duc de Lorraine. Hugues Capet convoqua alors un synode à Senlis, et, de concert avec les évêques de son royaume, il demanda la déposition d'Arnould. Mais les efforts des ambassadeurs français envoyés à cet effet à Rome furent infructueux. Là-dessus Hugues Capet convoqua, en 991, à Reims, un concile qui déposa Arnould, qu'on avait arrêté, le condamna comme traître et parjure, et élut à sa place le savant abbé Gerbert.

« Le roi de France ayant prié le Pape de ratifier les résolutions du concile de Reims, *Jean* XV convoqua à Aix-la-Chapelle un concile dans lequel les évêques germains et français devaient, sous la présidence d'un légat du Pape, examiner la question de Reims; mais les évêques de France ne parurent ni à Reims ni à Rome, où plus tard le Pape les avait invités à se rendre.

« *Jean* XV fixa un nouveau concile à Mouhon; il n'y parut encore que des prélats allemands. Le président de cette assemblée, le légat du Pape, Léon, notifia à Gerbert, au nom du souverain Pontife, la défense de remplir aucune fonction pontificale jusqu'à la réunion d'un concile qui devait être appelé à Reims en 995. Gerbert se soumit et se rendit à la cour d'Othon III, dont il devint le précepteur. Arnoul, grâce à l'intervention de Léon, fut mis en liberté, mais ne fut rétabli dans sa charge

qu'au commencement de 997. Le 7 mai de l'année suivante *Jean* XV mourut. »

Ce fut sous le pontificat de *Jean* XV qu'eut lieu (en 993), dans une assemblée tenue à Saint-Jean de Latran, la première canonisation par un acte officiel de la cour de Rome; cette canonisation fut celle d'Ulrich, évêque d'Augsbourg.

« *Jean* XV, dit M. Brischar, était célèbre pour sa science et son expérience militaire. La cupidité que quelques chroniqueurs lui reprochent avait peut-être sa source dans la nécessité où il se trouvait de disposer de beaucoup de fonds pour gagner des partisans et raffermir sa situation vis-à-vis de Crescence. On trouve un petit nombre de *Lettres* de ce Pape dans les recueils de conciles. »

JEAN XVI ne fut qu'un antipape, qui, pourtant est compté dans la série des Papes, probablement, dit Papebroch, parce que les deux successeurs de Sylvestre II, s'appelèrent Jean XVII et Jean XVIII. Voici le récit sommaire de la vie de ce *Jean* XVI, par M. Brischar :

« Après la mort de Jean XV, l'influence d'Othon III fit élever sur le Saint-Siége son parent Bruno, sous le nom de Grégoire V. A peine l'empereur avait-il quitté Rome, que Crescence excita un soulèvement, força Grégoire V à s'enfuir, et institua en qualité d'antipape un certain *Jean Philagathos*, qui prit le nom de *Jean* XVI. Il était de Rossano, en Calabre, province qui appartenait alors au royaume de Byzance. L'intervention de sa femme Théophanie avait fait accepter au service de l'empereur le rusé Calabrais, qui parlait grec. Il parvint de degré en degré ; il donna vraisemblablement des leçons à Othon III, et fut nommé évêque de Plaisance. En 995 il fut, à la requête d'Othon, envoyé à Constantinople demander pour l'empereur la main d'une des princesses de la cour byzantine. Il n'accomplit pas, ce semble, fidèlement sa mission; du moins un témoin du dixième siècle raconte qu'il avait eu l'intention de faire passer l'empire romain d'Allemagne entre les mains des Grecs. Il était probablement d'accord avec Crescence, qui voulait s'appuyer sur l'empereur de Byzance contre les Allemands pour réaliser ses plans à Rome même. Grégoire V tint à Pavie un concile dans lequel tous les évêques italiens, français et allemands présents anathématisèrent l'antipape *Jean* XVI, Crescence et ses partisans. A l'approche de l'empereur, Crescence se retira dans le château Saint-Ange, tandis que *Jean* XVI se sauvait de la ville. Cependant il fut pris par ordre de l'empereur, eut les yeux crevés, le nez coupé, la langue arrachée, et fut jeté dans ce misérable état en prison. A la nouvelle de la chute de l'antipape, saint Nil, son compatriote, accourut, malgré ses quatre-vingt-huit ans, à Rome, pour demander qu'on épargnât le malheureux. D'après le récit du biographe de saint Nil, Othon se serait laissé fléchir ; mais Grégoire V aurait réuni un concile pour juger l'antipape, lui aurait arraché ses vêtements pontificaux, puis, le plaçant à rebours sur un âne, l'aurait fait conduire à travers toute la ville. Jean de Plaisance ne survécut que peu de temps à tous ces outrages; et Grégoire V, malgré sa jeunesse, le suivit de près ; il mourut au commencement de 999. »

JEAN XVII (ou XVIII). Il se nommait Sicco ou Sücco, et fut élu après la mort de Sylvestre II, le 9 juin 1003, dans un moment où le trône impérial était vacant. D'après une inscription funèbre trouvée dans le dix-huitième siècle, il était né, de parents considérés, au château de Répugnano, dans la Marche d'Ancône, était venu de bonne heure à Rome, et y avait fait ses études dans la maison d'un consul nommé Pétronius. Il mourut le 31 octobre 1003. On ne sait absolument rien de remarquable concernant son règne.

Les historiens diffèrent dans la désignation de ce Pape et des deux suivants, selon qu'ils comptent ou non *Jean* XV, fils de Robert, et *Jean* Philagathos. Ce n'est qu'avec *Jean* XXI qu'ils se retrouvent d'accord.

JEAN XVIII (ou XIX), successeur de *Jean* XVII, se nommait Fasan, il fut sacré Pape le 26 décembre 1003.

« Sous son pontificat, dit M. Brischar, l'union des Eglises grecque et romaine fut rétablie, car le nom du Pape, comme le prouve Baronius, fut inséré de nouveau, en 1005, dans les diptyques de l'Eglise de Constantinople. Il est douteux que *Jean* XVIII soit mort Pape, le catalogue d'Eccard disant qu'après un règne de cinq ans et demi il mourut moine du couvent de Saint-Paul, dans Rome. Il n'est pas invraisemblable que *Jean* XVIII ait été déposé par le patrice *Jean*, fils de Crescence, digne fils de son père... Suivant l'inscription de sa tombe, ce Pape avait été un homme pieux et savant; il était aussi l'ami dévoué des moines. »

JEAN XIX (ou XX). « Après la mort de Benoît VIII, fils du comte Grégoire de Tusculum, son frère Romain, qui depuis assez longtemps était consul, sénateur et duc des Romains, parvint, dit M. Brischar, à se faire élire Pape sous le nom de *Jean* XIX, vers le milieu de l'année 1024. Il distribua de grandes sommes d'argent pour apaiser le mécontentement qu'avait excité son élévation. L'empereur de Byzance, qui avait besoin de s'entendre avec le Saint-Siége afin de réaliser le plan qu'il avait formé de se soumettre derechef la basse Italie, chercha à profiter du caractère lâche et vénal du nouveau Pape. Dès le commencement de son pontificat, une solennelle ambassade byzantine vint à Rome dans l'intention de demander au Pape, au nom de Basile II et du patriarche de Constantinople, de reconnaître ce patriarche comme évêque œcuménique de tout l'Orient. Les riches présents que les ambassadeurs apportaient pour appuyer leur demande n'auraient probablement pas manqué leur effet si, malgré le mystère dont s'enveloppaient les deux partis, le projet n'avait été révélé et rendu public. Un immense mouvement se produisit en France et en Italie contre le projet qu'avait le souverain Pontife lui-même de rabaisser la dignité du Saint-Siége. Le Pape, disait-on, avait vendu, comme Judas, la primauté qu'il tenait du Christ, pour de l'argent. Ce fut surtout Guillaume, abbé de Dijon, qui, dans une lettre très-pressante, engagea *Jean* XIX à ne faire aucune concession aux exigences injustes et perfides des Grecs. Le Pape se vit obligé de céder à l'opinion publique et de rompre les négociations. A la suite de cette rupture le schisme entre les Eglises d'Orient et d'Occident éclata plus vif que jamais, le patriarche de Constantinople ayant fait rayer le nom du Pape des diptyques...

« En 1031 *Jean* XIX voulut élever sur le siége vacant de Lyon le célèbre abbé Odilon, de Cluny, qui ne se soumit pas aux ordres réitérés du Pape, même lorsqu'il fut menacé d'excommunication. *Jean* XIX mourut le 9 novembre 1033 ; son extrême sévérité l'avait rendu odieux aux Romains. Il est invraisemblable, comme on l'a dit, qu'il ait été renversé de son trône par les Romains, révoltés en 1033, et rétabli par l'empereur ; car la seconde expédition de Conrad à Rome, que nous connaissons, eut lieu en 1038, année dans laquelle ce fut Benoît XI, successeur de *Jean* XX, qui fut ramené à Rome.

« *Jean* XIX avait appelé à sa cour le fameux moine Gui d'Arezzo, et avait voulu le retenir, afin qu'il dirigeât l'enseignement du chant du clergé romain. On trouve quelques *Lettres* de ce Pape dans les recueils des conciles, et des extraits dans Bower, *Histoire impartiale des Papes*. »

JEAN XXI (plus exactement XX), était de Lisbonne et se nommait *Pierre Juliani*. Il monta sur le siége apostolique comme successeur d'Adrien V, le 18 août 1275. « Il avait, dit M. Brischar, une grande réputation de savoir, et Grégoire X l'avait fait cardinal-évêque de Tusculum.

« Quelques jours après son couronnement il publia une bulle par laquelle il annulait les ordonnances de Grégoire X relatives à la tenue du conclave. Il déploya une grande activité dans les affaires de la Terre-Sainte... ; s'efforça, mais en vain, par l'entremise de ses légats, d'apaiser le

différend né entre Philippe, roi de France, et Alphonse, roi de Castille; lança une bulle d'excommunication contre Alphonse III, roi de Portugal, dont les Etats attiraient spécialement son attention en sa qualité de Portugais, parce qu'Alphonse s'opiniâtrait à repousser les réclamations élevées depuis longtemps par les évêques du royaume contre ces empiétements; amena le roi d'Angleterre à payer au Saint-Siége la contribution féodale qu'il lui devait; envoya des députés au grand-khan des Tartares pour fortifier les Chrétiens soumis à son autorité et les lui recommander, ce qui ne resta pas sans effet; prit des mesures pour maintenir l'union des Eglises grecque et romaine arrêtée au concile de Lyon; et veilla attentivement à la conservation de la doctrine catholique en faisant repousser par l'université de Paris diverses propositions hérétiques.

« Ce fut au milieu de cette vie active que ce Pape, qui, dit-on, nourrissait l'espoir d'un long règne, fut inopinément frappé de mort, le 16 mai 1277, en entrant dans un appartement nouveau, construit dans le palais de Viterbe, dont le plafond l'écrasa.

« *Jean* XXI fut, au jugement de ses contemporains, un prince clément et libéral envers les savants, mais du reste sans prudence et sans mesure dans ses paroles et ses actes. Comme il n'aimait pas les moines et qu'il avait l'intention d'émettre de sévères ordonnances contre eux, il est probable que Muratori a raison, dans son Histoire d'Italie (1), quand il dit que les moines dont nous tenons les détails qui nous ont été conservés sur ce Pape ont mis de la partialité dans leurs attaques contre la réputation de *Jean* XXI. Ainsi ils lui reprochaient d'avoir travaillé à un ouvrage hérétique, ajoutant que la mort subite qui le frappa, pendant qu'il en était occupé, était un juste châtiment du ciel.

« *Jean* XXI laissa un grand nombre d'écrits sur des sujets de médecine et de philosophie, qui ont, la plupart, été imprimés sous le nom de Pierre l'Espagnol, *Petrus Hispanus*. Aux premiers appartiennent les suivants, qui ne sont pas sans intérêt pour la connaissance de l'histoire de la médecine au moyen âge: *Commentaria in Isaacum medicum*; *de Diætis universalibus et particularibus*, *et de urinis*; *Thesaurus pauperum*, *seu de medendis humani corporis membris*; *de Medenda Podagra*; *de Oculis et de formatione hominis*, etc. Parmi les derniers, le plus important est celui qui est intitulé *Summulæ logicales*, qui fut longtemps en usage dans les écoles et obtint un grand nombre de commentaires. Son volume de lettres, *Epistolarum volumen*, et ses *Sermons* se trouvent dans diverses bibliothèques. »

(1) VIII, 132.

JEAN XXII. « Le Saint-Siége, écrit M. Brischar, fut vacant pendant deux ans après la mort de Clément V (1314), les cardinaux italiens et français ne parvenant point à s'entendre dans l'élection de son successeur, par cela même que les Français ne voulaient nommer qu'un cardinal de leur nation, qui résiderait à Avignon. Enfin, après avoir longtemps discuté sur le lieu où ils s'assembleraient, tous les cardinaux se rendirent à Lyon, sur l'invitation de Philippe, comte de Poitiers, frère successeur de Louis X. Là, pour hâter le résultat de leur vote, le roi les enferma dans un couvent. Ils finirent par s'entendre et élurent le cardinal *Jacques d'Euse*, de Cahors. Le nouveau Pape était de basse extraction (c'était le fils d'un cabaretier ou d'un cordonnier); mais, grâce à son mérite, il était parvenu à être chancelier du roi Robert de Sicile, et, successivement, évêque de Fréjus, d'Avignon, de Porto, et avait été créé cardinal par Clément V.....

« *Jean* XXII excommunia plusieurs fois l'empereur Louis avec lequel il fut toujours en querelle; il fut lui-même excommunié par l'antipape Nicolas V (Pierre de Corbière) créature de l'empereur; d'abord vaincu et persécuté, il se releva ensuite, et fit enfermer l'antipape dans le château d'Avignon où il mourut.

« Un conflit moins grave, dit M. Brischar, que le précédent, mais qui ne fut pas sans influence même sur celui-ci, fut celui qu'il eut avec les Frères spirituels ou du Libre Esprit (1), secte de Franciscains qui non-seulement prétendaient que la règle de leur ordre leur imposait la pauvreté la plus rigoureuse, mais soutenaient encore des opinions qui avaient une grande ressemblance avec celles des Vaudois et des autres hérétiques. Comme ils persévéraient dans leurs doctrines avec un invincible entêtement, le Pape les fit poursuivre : les uns furent mis à mort, les autres condamnés à une prison perpétuelle, si bien qu'en peu de temps la secte fut presque entièrement éteinte.

« Un troisième conflit, analogue au précédent, fut celui des Béguines ou des Fraticelles, qui, s'appuyant sur une constitution de Nicolas III, prétendaient que ni le Christ ni les Apôtres n'avaient possédé la moindre propriété. *Jean* XXII publia contre eux une bulle qui rejetait leur doctrine, et défendait sous les peines les plus sévères toute publication de leurs erreurs.

« *Jean* promulgua de même une ordonnance très-sévère contre l'étude et la pratique de la magie ; ce document a de l'intérêt, parce qu'il fait connaître l'esprit, les croyances et les habitudes du siècle à ce sujet.

« Enfin *Jean* XXII fut impliqué dans une controverse d'un caractère tout particulier, durant les deux dernières années de sa vie.

« Il avait enseigné, dans deux sermons, que jusqu'au jour de la résurrection les âmes ne verront point la face de Dieu, et que les bienheureux n'ont en attendant que la vision de l'humanité du Christ (2). Cette doctrine, qui ne semblait pas pouvoir se concilier avec celle de l'invocation des saints, excita une grande agitation et provoqua la réfutation de plusieurs théologiens. L'université de Paris, qui traita la question en présence du roi, déclara la doctrine de *Jean* XXII erronée, et Guillaume d'Occam et d'autres l'exploitèrent hautement afin de faire passer le Pape pour hérétique. Le roi de France ayant vivement sollicité le Pape de revenir sur son erreur, *Jean* répondit d'une manière évasive ; toutefois, peu de temps avant sa mort, il rétracta complétement son opinion.

« *Jean*, qui mourut le 4 décembre 1334, à l'âge de quatre-vingt-onze ans, laissa 25 millions de florins d'or dans son trésor. Il avait eu recours à divers moyens pour accumuler ces richesses, tels que les annates, les provisions, les réservations, le partage des grands diocèses, etc. Les uns ont accusé le Pape d'avarice ; les autres n'ont vu dans cette accumulation d'argent que l'intention qu'il avait de pourvoir à une nouvelle croisade pour la conquête de la Terre-Sainte. Du moins avait-il déjà gagné à ce projet les rois de France, d'Aragon, de Sicile, de Hongrie.

« *Jean* XXII était un véritable ami de la science, un protecteur zélé des savants ; il canonisa saint Thomas d'Aquin, écrivit beaucoup d'ouvrages, entre autres un traité sur le *Mépris du monde*, un autre sur la *Transmutation des métaux*. Quelques-uns de ses sermons sur la sainte Vierge et ses sermons sur la vision béatifique sont encore en manuscrit dans les bibliothèques. » Il ajouta des constitutions au *corpus canonici*.

JEAN XXIII. *Balthazar Cossa* fut élu le 17 mai 1410 pour succéder à Alexandre V.

« C'était, dit M. Brischar, un homme d'esprit, de talent et de savoir, mais de mœurs équivoques. Il descendait d'une ancienne famille noble de Naples, avait étudié le droit canon et le droit civil à Bologne, et s'était ensuite rendu à Rome, dans la pensée de devenir un jour Pape ; du moins Platina raconte qu'il répondit à ses amis, qui lui demandaient où il allait : « A la Papauté. » En 1402 le Pape Boniface XI, son compatriote, le créa

(1) *Voir* Olenschlager, *Hist. polit. de l'empire rom. dans la première moitié du quatorzième siècle*, 1755. Schmidt, *Hist. des Allem.*, Ulm, 1786, III, 52.

(1) Cf. Marmiens, *Disp.* l. I, c. 2, *de Beatitudine*; l. IV, c. 14, *de Rom. Pont.*

cardinal. Nommé légat de la province flaminienne, il reprit sur Jean Galéazzo, duc de Milan, Bologne, occupé par ce dernier, en fit sa résidence, et exerça de là tout autour une autorité forte et rigoureuse. Au concile de Pise il contribua activement à l'élection d'Alexandre V, dont il connaissait l'érudition, la piété et le peu de capacité gouvernementale. En effet il sut maîtriser le faible Alexandre et s'emparer de tout le pouvoir. On l'accusa au concile de Constance d'avoir empoisonné le Pape, son ami et son protecteur. Après la mort d'Alexandre V, au rapport de son secrétaire Théodoric de Niem, non-seulement il eut recours aux menaces de violence, mais à la corruption, pour se faire élire par les cardinaux.

« Monté sur le siége pontifical, il publia une encyclique dans laquelle il déclara nuls les décrets des deux antipapes Grégoire XII et Benoît XIII, et confirma les ordonnances d'Alexandre V et du concile de Pise, à l'exception de la bulle d'Alexandre sur les moines mendiants, qu'il révoqua, parce qu'elle avait excité le mécontentement du clergé séculier surtout en France, peut-être dans l'espoir de faire aimer davantage son pontificat.......

« Après avoir présidé un concile dans lequel la doctrine de Wicleff fut condamnée, et s'être réfugié à Bologne, devant Ladislas, il envoya des légats à l'empereur d'Allemagne. Sigismond, à l'élection duquel il avait beaucoup contribué, pour implorer son secours et s'entendre avec lui sur le lieu et le temps les plus favorables à la convocation d'un concile universel. Sigismond se rencontra avec *Jean* à Plaisance et n'obtint qu'avec peine que le Pape consentît à la tenue du concile à Constance. Délivré par la mort subite de Ladislas de son plus dangereux adversaire, il fut difficilement déterminé par ses cardinaux à se rendre en personne à Constance, où il prévoyait qu'il serait entièrement livré aux mains de l'empereur. Arrivé à Constance, il se déclara prêt d'abord à abdiquer la Papauté ; mais, bientôt après, revenant sur ses premières résolutions, il s'enfuit de Constance et se rendit à Schaffhouse, puis à Laufencerg, et enfin à Fribourg en Brisgau en se plaçant sous la protection de Frédéric, duc d'Autriche. Cependant il finit par être arrêté, conduit et gardé à Rudolfszell. Le concile le déclara, ainsi que les deux antipapes, privé de la dignité pontificale, qu'il avait exercée pendant cinq ans, le livra au duc de Bavière et au comte palatin du Rhin, qui, suivant Platina, le retint prisonnier à Heidelberg, selon Maucler à Mannheim.

« En 1419 il parvint à s'échapper de sa prison, en rachetant sa liberté, suivant la tradition, au prix de 30, 000 florins d'or. En juin 1419 il parut, à la grande satisfaction de Martin V, à la cour pontificale de Florence, se jeta aux pieds du Pape, reconnut en lui le véritable vicaire de Jésus-Christ sur la terre, et ratifia tous les décrets du concile de Constance qui le concernaient. Martin V le nomma cardinal-évêque de Tusculum, doyen du sacré collége, et lui accorda des marques d'honneur qui devaient le distinguer de tous ses collègues du sacré collége. Cependant *Jean* mourut de chagrin dès le mois de décembre de la même année ; d'autres disent qu'il fut empoisonné à Florence, où son ami Cosme de Médicis, qu'il avait libéralement soutenu durant son pontificat, lui fit élever un magnifique tombeau dans la célèbre chapelle de Saint-Jean-Baptiste.

« Outre un poëme de *Jean* XXIII, intitulé *de Varietate fortunæ*, qu'il composa dans sa captivité, et quelques *Épigrammes*, nous possédons un grand nombre de *Lettres* et de *Bulles* de ce Pape. » LE NOIR.

JEAN BURIDAN. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce nominaliste distingué, célèbre par sa comparaison concernant le libre arbitre et devenue populaire sous le nom de l'*âne de Buridan*, naquit à Béthune (comté d'Artois), au commencement du XIVe siècle, fit ses études sous Occam, professa la philosophie à Paris, et y fut plusieurs fois recteur de l'Université. Ses écrits, qui sont maintenant ou-

bliés, comprennent des commentaires sur Aristote (*Quæstiones super X libr. Ethic. Arist.*, Paris, 1518; *Quæstiones super VIII libr. Physicor.*, *in libros de Anima et in pauca naturalia*, 1516; *in Aristotelis Metaphysic.*, 1518; *super VIII libr. Politicorum Aristot.*, Paris, 1500; Oxford, 1640; *Sophismata VIII*).

Voici ce que dit M. Fritz de sa doctrine sur la liberté morale.

« Dans son commentaire sur la Morale d'Aristote il traite surtout de la liberté. Une question qui a particulièrement conservé son souvenir est celle qu'il soulève à ce sujet, en demandant si la volonté, se trouvant dans deux circonstances parfaitement semblables et ayant des motifs parfaitement identiques, pourrait se déterminer tantôt d'un côté, tantôt de l'autre; — ajoutant qu'il fallait admettre, ou que des motifs antérieurs nous détermineraient nécessairement à vouloir dans un sens, ou que nous serions encore capables de choisir : que dans le premier cas il n'y aurait plus de liberté ; que dans le second cas on nierait toute influence des motifs raisonnables sur nos déterminations. Cependant comme ce sont là des principes dangereux, il ajoutait qu'il voulait, d'après l'opinion des saints et sa propre expérience, croire fermement qu'il est possible de se déterminer même dans des circonstances parfaitement égales.

« L'*âne* de *Buridan* joue un rôle dans l'histoire de la philosophie, sans qu'on sache bien pourquoi il s'est servi de cet exemple. Un âne affamé, disait-il, se trouvant entre deux sacs de foin d'égale grandeur et d'égale qualité, devait nécessairement mourir de faim, parce qu'il restait dans une irrésolution immuable, n'ayant pas le moindre motif de se déterminer et de choisir l'un des sacs plutôt que l'autre. Cet exemple ne se trouve pas dans ses écrits imprimés sur la Morale, et est considéré par beaucoup d'auteurs comme une parodie de l'opinion de ceux qui n'accordent pas aux animaux la liberté de se déterminer au milieu de circonstances parfaitement égales, et en ayant des motifs aussi forts d'un côté que de l'autre.

« La méthode qu'il introduisit dans la logique pour trouver des notions moyennes fut appelée plus tard le *pont aux ânes*, soit parce qu'elle sert à distinguer les têtes capables de celles qui ne le sont pas, soit parce qu'elle sert aux paresseux comme une machine à pensées. »

Jean Buridan se livrait il y a cinq cents ans, sur la liberté de l'homme et de tout être qui a la faculté de se déterminer, à l'argumentation subtile de nos fatalistes et déterministes d'aujourd'hui sur les motifs déterminants ; et l'on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'il se montra là-dessus, avec son âne, d'une force dont n'approchent pas ceux qui rabâchent ses subtilités, plutôt que de consulter simplement leur conscience. LE NOIR

JEAN CLIMAQUE (S.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce moine du VIe siècle, appelé aussi *Jean le Sinaïte* ou *Jean le scolastique*, après avoir passé quatre ans au couvent du Sinaï, d'où sortirent aussi Anastase, patriarche de Constantinople, Anastase le jeune, Grégoire, patriarche d'Antioche, et d'autres hommes remarquables, se fit ermite, dans les environs, à l'âge de vingt ans, eut quelques disciples auxquels il enseigna l'ascétisme et composa quelques ouvrages, dont le principal intitulé : *Climax tou paradeiou* (Κλίμαξ τοῦ παραδείου), lui a donné son surnom de *Climaque*.

« Malgré la sévérité de sa vie, dit M. Schrödl, quelques moines se mirent à le décrier comme un homme bavard et puéril. Il réfuta cette calomnie en gardant pendant toute une année un silence absolu. Cette réponse plut même à ses contradicteurs, et *Jean* finit par être élu abbé du couvent du mont Sinaï; mais il se fit remplacer avant sa mort par son frère, qui devint son successeur. On ne sait pas au juste l'année de sa mort. Les Bollandistes pensent que ce fut vers 580. Deux de ses contemporains, un moine anonyme du Sinaï, et Daniel, moine de Raytha, couvent

près de la mer Morte, laissèrent quelques détails sur sa vie. Le P. Radérus, Jésuite, publia ses œuvres en 1633, à Paris; le livre intitulé Κλίμαξ τοῦ παραδείου y tient la première place; c'est une instruction destinée aux moines, divisée en trente degrés, suivant la progression de la vie spirituelle, prenant au premier degré le moine qui renonce au monde et le menant jusqu'au degré suprême, jusqu'à une sorte de vie céleste anticipée et de transfiguration glorieuse. »

Le Noir.

JEAN D'AVILA. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre prédicateur de l'Andalousie au XVIe siècle et écrivain ascétique remarquable, naquit à Almodovar del campo, dans le diocèse de Tolède, de 1494 à 1500 et mourut en 1569.

« Il fut accusé, dit M. Zingerlé, devant l'Inquisition d'exagérer dans ses sermons les dangers de la fortune et de fermer les portes du ciel aux riches. Il fut arrêté, mis en prison, ne perdit point son calme, et attendit avec patience que Dieu prît sa défense. Il rendit compte lui-même au grand ascète Louis de Grenade, qui le visita dans sa prison, des lumières toutes particulières qu'il avait reçues sur le mystère du Christ, c'est-à-dire sur l'immense grâce de la Rédemption et les purs trésors que nous possédons dans le Sauveur. Un juge lui ayant dit, durant le courant du procès, que son affaire prenait une très-mauvaise tournure, *Jean* lui répondit : « Jamais mes affaires n'ont été dans une meilleure situation. Jusqu'à présent ce sont les hommes qui ont agi; désormais c'est Dieu qui va opérer. » Bientôt son innocence fut reconnue; il fut délivré, et la cour ecclésiastique ordonna qu'il prêcherait un jour de fête solennelle dans la grande église de San-Salvador de Séville. Au moment où il monta en chaire on le reçut avec de grandes acclamations et au son des trompettes. Dès ses premières paroles il demanda à ses auditeurs de prier pour ses calomniateurs. Après le sermon il déclara que cette réception solennelle avait été pour lui une plus grande tentation que tout ce qu'il avait souffert en prison. Du reste, la jalousie des prédicateurs lui valut de nouvelles persécutions; mais jamais il ne perdit le calme de son âme, et chaque souffrance lui servait à se perfectionner dans la vertu...

« *Jean* avait de grandes qualités naturelles et surnaturelles, une parole d'une vivacité extrême, d'une énergie entraînante, le don de convaincre, de toucher, de trouver le chemin du cœur. Son discours était sans art, sans élégance, tout à fait populaire; mais la parole coulait d'abondance et avec force de ses lèvres éloquentes. Il avait en outre une facilité extraordinaire pour se préparer à parler. A ces dons naturels s'ajoutaient l'inspiration d'en haut et des vertus héroïques. On comprend dès lors comment ce grand orateur fit tant de merveilles en Espagne. Parmi les âmes qu'il dirigea particulièrement il faut compter saint Jean de Dieu, fondateur de l'ordre de son nom, qui fut tellement ébranlé par un sermon de *Jean d'Avila* qu'il entendit, le jour de saint Sébastien, en 1538, à Grenade, qu'il éclata en sanglots dans l'église même; puis sainte Thérèse, dont il examina l'esprit et dirigea la conduite; saint François Borgia; le Dominicain Louis de Grenade, mort en odeur de sainteté; doña Sancha Carillo; Anna, comtesse de Féria, et d'autres dames distinguées par leur vie exemplaire et sainte. »

Les principaux écrits de *Jean d'Avila* sont :

1° Sur le texte du Ps. XLIV, *Exaudi, filia, et inclina aurem tuam*, sorte d'introduction à la perfection chrétienne, dont doña Sancha, fille de Louis Fernand de Cordoue, seigneur de Guadalcazar, fut l'occasion.

2° La collection de ses *Lettres*, écrites en diverses langues, adressées à des membres du haut et du bas clergé, à des religieux et des religieuses, à des seigneurs et à des dames du plus haut rang. « Celles qui sont adressées aux prédicateurs et aux religieux, dit M. Zingerlé, sont surtout instructi-

ves : toute la collection est une mine précieuse de leçons de vertu et de piété. Le Noir.

JEAN DE SALISBURY. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce secrétaire et ami dévoué de saint Thomas de Cantorbéry, né en 1110 et mort évêque en 1180 après avoir eu la douleur de voir l'assassinat du primat d'Angleterre, fut un des écrivains les plus célèbres de son temps :

« Ses lettres, dit M. Schrödl, aux Papes, aux princes, aux évêques et à d'autres personnages, fournissent de vives lumières sur l'histoire de cette époque. Sa *Vie de saint Anselme* fut écrite, d'après Eadmer, pour concourir à la canonisation de ce saint. Il dédia à la mémoire de son ami sa *Vie de saint Thomas*. Son poëme intitulé *Enthéticus* fut imprimé pour la première fois, en 1843, à Hambourg, par Ch. Péterson. Ses deux livres les plus importants sont : d'une part le *Policraticus*, *sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII;* d'autre part le *Metalogicus*, *libri IV*. Le *Policraticus* est une sorte de cours de politique, un compendium des devoirs et un examen de conscience pour les grands et les courtisans, dont il décrit en détail les qualités, les obligations, les vertus, les vices et les folies. Cet écrit marque un des moments critiques de la science politique du moyen âge, c'est-à-dire le commencement de la conciliation entre l'élément antique et l'élément chrétien, l'un devant servir de support à l'autre ; malheureusement cette conciliation ne réussit pas toujours ; l'élément païen, quoique adouci, se mêle trop souvent à l'élément chrétien, le trouble et le profane, comme, par exemple, quand les chrétiens admettent l'opinion de l'antiquité qu'on peut tuer des tyrans auxquels on n'a pas prêté serment de fidélité (1). Du reste, cet ouvrage est d'un grand prix pour l'histoire de la civilisation de cette époque ; l'auteur s'y montre plus savant et plus versé qu'aucun de ses contemporains dans la connaissance de la littérature classique, écrivant avec plus d'élégance et de correction qu'on ne le faisait généralement de son temps.

« Le *Metalogicus* est une apologie remarquable du bon usage de la dialectique, de la véritable éloquence et de la science, par opposition aux vaines formules et aux subtilités d'une dialectique contentieuse et stérile ; l'auteur y flagelle les ennemis de la science, juge et loue en revanche les représentants les plus éminents du savoir de tous les temps. Aristote y est fort prôné, quoiqu'on ne doive pas le croire en tout, vu qu'il a soutenu diverses erreurs. *Jean de Salisbury* est d'avis, par exemple, qu'il n'y a que peu de vérités qui puissent se démontrer rigoureusement, et il considère la foi comme un complément et une condition absolue de la science ; en même temps il cherche à donner à la philosophie une direction plus pratique, en la considérant surtout comme la science de ce qu'il faut faire et croire.

« La plus récente édition des œuvres de *Jean de Salisbury* a été publiée par le Dr Giles, 2 tom. gr. in-8°, Londini, 1848. » Le Noir.

JEAN DE TURRÉCRÉMATA. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — V. Turrécrémata.

JEAN LE SCOLASTIQUE. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce canoniste, qu'il ne faut pas confondre avec Jean Climaque, fut aussi nommé Jean d'Antioche, parce qu'il était prêtre de cette ville. Plus tard il devint apocrisiaire de l'église de Constantinople etc., enfin patriarche en 564 (Jean III) ; il y mourut en 577. Ce *Jean* est célèbre par son recueil de canons intitulé : *Concordia canonum*.

« Il abandonna, dit M. Xavier Schmidt, la méthode chronologique suivie jusqu'alors dans ces sortes de recueils, et divisa son sujet, d'après la nature des matières, en cinquante titres *similia similibus copulantes et par pari capiti connectentes. Vid. Præf.* in 50 tit. Ce recueil contient 85 canons des Apôtres, 20 canons du 1er

(1) Voir *Influence du Christianisme sur le Droit et l'État*, Fribourg, 1841, p. 258.

concile de Nicée, 25 d'Ancyre, 14 de Néo-Césarée, 21 de Sardique, 20 de Gangres, 25 d'Antioche, 69 de Laodicée, 6 de Constantinople, 7 d'Éphèse, 27 de Chalcédoine, puis 68 canons tirés des trois Lettres canoniques de saint Basile. Justinien donna à ce recueil une autorité légale par la novelle 141. En outre *Jean* publia directement beaucoup de lois ecclésiastiques. On croit généralement que *Jean* composa, sous le titre de *Nomocanon*, un second recueil, dans lequel il rangea, sous ses 50 titres, les lois ecclésiastiques tirées des novelles, des pandectes et du code des empereurs, pour montrer l'harmonie des lois impériales et des canons ecclésiastiques. Cependant Helfert prétend que le *Nomocanon* est d'un autre auteur. » LE NOIR.

JEAN LE TEUTONIQUE (*Friburgensis*). (*Théol. hist. biog. et bibliog.* — Ce scolastique zélé, surnommé le *lecteur*, mort en 1314, a laissé : la *Somme des confesseurs*, souvent éditée et très-usitée chez les dominicains ; une *Somme des cas de conscience*, extraite des œuvres de saint Thomas, de Raymond, de Pierre de Tarentaise etc. ; un *Confessionnale* ; une *Chronique* non imprimée, de la création à 1260 ; un *Glossaire* de la quatrième compilation des décrétales.

LE NOIR.

JEAN PETIT. (*Théol. hist. biog.* et *bibliog.* — Ce cordelier, professeur et docteur de théologie à Paris, devenu célèbre par son Apologie du meurtre du duc d'Orléans, père du roi de France, exécuté par les ordres de duc de Bourgogne, apologie qu'il prononça le 8 mars 1408, dans la grande salle de l'hôtel Saint Paul, mourut à Hesdin en 1411, après avoir été chassé de l'Université. L'abbé de Saint-Fiacre et Gerson réfutèrent ses principes dont avaient été scandalisés tous les honnêtes gens; la Sorbonne les condamna, et après elle le concile de Constance en 1415. Voici la proposition résumant cette doctrine qui fut déclarée, par le concile, *erronée dans la foi et dans la morale, hérétique, scandaleuse, et ouvrant la voie aux fraudes, aux déceptions, aux mensonges, aux trahisons et aux parjures :*

Prop. « Tout tyran peut et doit licitement et méritoirement, être tué par son vassal ou sujet, quel qu'il soit, même par embûches secrètes et subtiles caresses ou adulations, nonobstant tout serment prêté ou alliance faite avec lui, sans attendre la sentence ou l'ordre d'un juge quelconque. »

Il suffit d'un instant d'examen pour comprendre, à l'inspection de cette proposition, qu'une telle condamnation ne dit pas grand'chose, puisqu'elle se borne, ainsi que nous le faisons observer dans la note 1434 de notre DICTIONNAIRE DES DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, à déclarer hérétique celui qui dit que le tyrannicide est *non-seulement permis mais d'obligation dans toutes les circonstances possibles, même les plus hideuses*. V. JUDITH. LE NOIR.

JEANNE D'ARC ou DARC. (*Théol. hist. biog.*). — Dans nos additions à Bergier, nous n'avons réservé de place, en fait de biographies, que pour les auteurs célèbres ; les saints et les grands hommes, qui n'ont point écrit ne pouvaient y figurer, faute d'espace; nous ferons pourtant une exception pour la *Pucelle d'Orléans*.

C'était au temps où les habitants de Domremi célébraient, chaque année, au dimanche *lætare*, autour d'un vieux hêtre druidique, appelé le *beau mai*, voisin de l'ermitage de Notre-Dame de Bermont, une fête populaire. Une jeune paysanne assistait à cette fête, et ne manquait pas, chaque semaine, d'aller faire une prière à la petite chapelle de l'ermitage. Cette jeune fille était chaste autant que pieuse; elle avait trois frères et une sœur; elle était née de paysans simples et pauvres dont les noms étaient Jacques Darc (dont on a fait d'Arc) (1) et Isabelle Romée. La date de sa naissance varie de 1410 à 1412, avec plus de probabilité pour cette

(1) Voir Henri Martin, *Hist. de France*, t. VI, 1857 p. 134, et les *Nouvelles recherches*, par A. Vallet de Viréville, Paris 1854.

dernière année; le lieu était Domremi, village situé aux frontières de la Champagne, de la Bourgogne et de la Lorraine, entre Neufchâteau et Vaucouleurs. Cette jeune fille était celle-là même qui devait bientôt devenir la fameuse *Pucelle d'Orléans*.

Défiant que nous sommes de notre propre enthousiasme sur un tel sujet, nous emprunterons un résumé de cette sainte, héroïque, sublime et étrange vie à M. Haas :

« Les temps étaient tristes, dit-Il, et les malheurs de la France troublaient le repos des villageois de Domremi, troublaient surtout la vie pure et calme de *Jeanne*. Henri V, roi d'Angleterre, faisant valoir d'anciennes prétentions sur la couronne de France, avait envahi le royaume en 1415, s'était avancé victorieusement sur Paris, et avait formé une étroite alliance en 1419 avec Philippe le Bon, duc de Bourgogne. A la mort de Henri V (1422) le duc de Bedford avait pris en main la régence du royaume de France, au nom de Henri VI, qui n'avait qu'un an, tandis que l'infortuné Charles VI, le roi légitime, mourait à l'hôtel de Saint-Pol (1), entre les mains des Bourguignons, ses ennemis. Il ne restait au Dauphin (2), de tout son royaume, que les provinces situées au sud de la Loire, dont en 1428 lord Talbot entreprit la conquête, en commençant par le siége d'Orléans. Ces catastrophes publiques remplissaient de douleur le cœur de *Jeanne*, tandis que de fréquentes apparitions de l'archange Michel, de sainte Catherine et de sainte Marguerite, relevaient son courage, enflammaient son patriotisme, et lui inspiraient la résolution de délivrer Orléans et de mener le Dauphin se faire couronner à Reims. Cependant tout, autour d'elle, devait faire obstacle à un dessein aussi extraordinaire. *Jeanne* n'avait personne à qui elle pût se confier, à qui elle pût demander conseil. Le pays était infesté d'ennemis; une troupe de Bourguignons ayant envahi les environs de Domremi obligea *Jeanne* de s'enfuir avec

(1) 21 octobre 1422.

(2) Charles VII, fils de Charles VI et d'Isabeau de Bavière.

ses parents et ses voisins jusqu'à Neufchâteau. A son retour à Domremi un jeune homme, de connivence avec les parents de *Jeanne*, décidés à la détourner à tout prix de se rendre à l'armée, voulut l'obliger à l'épouser en alléguant qu'il avait reçu d'elle une promesse de mariage. Il la cita devant l'officialité de Toul; *Jeanne* comparut, jura qu'elle ne s'était pas engagée et gagna son procès. Enfin elle obtint d'un de ses oncles la promesse qu'il irait trouver le gouverneur de Vaucouleurs (1), Vaudricourt, et lui ferait part du projet qu'avait *Jeanne* de sauver la France. Vaudricourt conseilla à l'oncle de guérir la folie de sa nièce en lui appliquant une bonne paire de soufflets.

« *Jeanne*, sans se déconcerter, parut elle-même devant le gouverneur, qui résista aux instances de l'intrépide vierge jusqu'au moment où il reçut du roi une lettre qui ordonnait d'envoyer la jeune fille à Chinon. Le 13 février 1429 *Jeanne* monta à cheval, et, comme elle l'avait prédit, Dieu la protégea et la conduisit à travers les ennemis, elle et ses compagnons, son troisième frère, Pierre, deux gentilshommes et leurs pages, un messager et un écuyer du roi. Après un voyage de onze jours ils parvinrent à Fierbois, à six lieues de Chinon, où résidait Charles VII. *Jeanne* demanda à paraître devant le roi, dont le caractère indécis n'osait prendre un parti au milieu d'une cour incrédule et politiquement hostile à toute influence nouvelle. Il finit cependant par consentir à recevoir *Jeanne*, mais en ayant soin de se cacher, au milieu de ses courtisans, sous des vêtements fort modestes. *Jeanne*, en entrant, reconnut immédiatement le roi et alla droit à lui. « Ce n'est pas moi qui suis le roi, dit Charles en lui montrant un de ses courtisans; voici le roi. — En Dieu, dit-elle, gentil prince, c'est vous, et non autre! » Alors elle fit connaître le projet qu'elle avait de délivrer la France et de faire couronner le roi à Reims. Elle décou-

(1) Petite ville murée, appartenant à la couronne, relevant au spirituel de l'évêque de Toul. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur Jeanne d'Arc*, p. 2.

vrit aussi à Charles VII, dans un entretien particulier, un secret que nul ne pouvait connaître que Dieu et le roi (1).

« Les députés d'Orléans, qui étaient venus déclarer que cette ville était à toute extrémité, retournèrent à Orléans pleins d'espoir et relevèrent le courage du peuple. Cependant la Pucelle fut soumise à un sévère examen devant une nombreuse assemblée de prêtres et de savants réunis à Poitiers, sous la présidence de l'archevêque de Reims; elle s'en tira à la stupéfaction de tous les assistants. Charles consulta, en outre, des hommes raisonnables, des femmes sages et prudentes, fit sévèrement surveiller la jeune fille, la mit à toutes sortes d'épreuves, et s'entoura de toutes les précautions imaginables. Enfin le roi approuva le projet de *Jeanne*, qui voulait délivrer Orleans, et la Pucelle demanda qu'on lui apportât une épée qui était cachée, près de l'autel, dans l'église de Sainte-Catherine de Fierbois, et qu'on y trouva, en effet, comme elle l'avait décrite.

« Ceinte de cette épée la Pucelle se mit en campagne, portant un étendard blanc, semé de fleurs de lis d'or, qu'elle avait fait faire d'après le modèle que lui avaient montré sainte Catherine et sainte Marguerite, avec la figure de notre Sauveur, assis en son tribunal, parmi les nuées du ciel, et tenant un monde en ses mains; à droite et à gauche étaient deux anges en adoration, portant l'un une branche de lis, l'autre les armes de France; auprès étaient écrits les mots Jesus, Maria, que *Jeanne* avait adoptés pour devise. Elle prédit d'avance qu'elle serait blessée devant Orléans. Le 21 avril elle partit de Tours pour Blois, d'où elle écrivit aux Anglais en leur ordonnant de quitter la France. Elle ne reçut pas de réponse. et le 30 avril elle se trouva avec ses gens devant Orléans. Après bien des difficultés, qu'elle eut à subir de la part même des généraux français, on en vint aux mains avec l'ennemi, et au bout d'un combat de trois heures *Jeanne* s'empara de la première ligne de circonvallation des Anglais. Alors elle entraîna de victoire en victoire les Français à sa suite, sans s'arrêter à une dangereuse blessure qu'elle avait reçue à l'assaut d'une bastide; elle défit et prit lord Talbot.

« Les villes tombèrent les unes après les autres entre les mains des Français, et enfin l'indolent Charles se laissa conduire par la Pucelle victorieuse à Reims. A son approche les habitants se déclarèrent en sa faveur, et la garnison bourguignonne fut obligée de décamper lorsqu'on apprit l'assaut de Jargeau et la glorieuse victoire de Pataie remportée par *Jeanne*. Le 17 juillet 1429 Charles VII fut couronné à Reims. *Jeanne*, son étendard à la main, se tenait près du trône (1.)

« Dès lors elle considéra sa mission comme terminée et demanda humblement au roi de retourner dans son village (2). Le roi et son conseil ne voulurent pas y consentir. Mais à dater de ce jour la destinée de *Jeanne* se modifia et tout annonça sa perte. Elle fut obligée d'accompagner le roi dans son expédition contre Paris. Le 8 septembre elle attaqua la capitale. La bataille dura toute la journée. *Jeanne* fut blessée et emportée de force du champ de bataille, parce que l'armée, disait-on, était trop fatiguée pour continuer à se battre. Le faible et voluptueux Charles VII leva le siége, au grand chagrin de *Jeanne*,

(1) Elle aurait dit à Charles VII, entre autres choses : « Je te dis, de la part de Messire, que tu es vrai héritier de France et *fils du roi.* » — De plus le roi, dans un moment de profond découragement, avait prié Dieu un jour « dedans son cœur, sans prononciation de paroles, que si ainsi était qu'il fût vrai hoir descendu de la noble maison de France, et que le royaume justement lui dût appartenir, qu'il lui plût de le lui garder et défendre, ou, au pire, lui donner grâce d'échapper sans mort ou prison, et qu'il se pût sauver en Espagne ou en Écosse, qui étaient de toute ancienneté frères d'armes et alliés des rois de France. » Cette prière inconnue de tous, Jeanne la répéta en propres termes au roi. H. Martin, l. c., p. 153.

(1) « Il avait été à la peine, dit-elle, c'était bien raison qu'il fût à l'honneur. » *Procès*, t. I, p. 304.

(2) M. Henri Martin est d'un avis tout à fait contraire et prétend que Jeanne avait toujours annoncé que sa mission avait un quadruple but : 1° délivrer Orléans; 2° faire couronner le roi à Reins; 3° délivrer Paris; 4° chasser complétement les Anglais de la terre de France. L. c.,

qui fut aussi obligée d'abandonner le siége de la Charité, faute de secours. De là elle se rendit en hâte à Melun, sauva la ville, et apprit, par une de ses révélations habituelles, qu'avant la fête de saint Jean elle tomberait entre les mains de l'ennemi Elle battit une troupe d'Anglais près de Lagny et s'avança le 22 mai 1430 sur Compiègne, que le duc de Bourgogne et le comte d'Arundel avaient attaqué avec une nombreuse armée. Le lendemain elle fit une sortie à la tête des assiégés; après un combat acharné, soldats et chevaliers cédèrent devant les adversaires beaucoup plus nombreux. *Jeanne* se battit héroïquement et couvrit la retraite des siens. Le désordre se mit parmi les Français; la vaillante Pucelle fut enveloppée, séparée de ses compagnons d'armes, ne voulut jamais se rendre, et, succombant sous le nombre, elle fut prise et entraînée par Lionel, bâtard de Vendôme, jusqu'à Marigny.

« Lionel la vendit à Jean de Luxembourg, qui fit amener sa prisonnière de Marigny au château de Beaulieu, d'où elle tenta, mais en vain, de s'échapper. Elle fut alors gardée plus sévèrement encore dans le château de Beauvais. Là elle apprit qu'elle avait été vendue aux Anglais. Dans son désespoir elle sauta du haut d'un donjon du château dans les fossés, où elle fut trouvée évanouie, mais sans blessure. Elle se repentit amèrement plus tard de cet acte de désespoir. Jean de Luxembourg reçut l'ordre de la livrer, mais il refusa d'obéir à cette injonction. Alors Pierre Cauchon, évêque de Beauvais, instrument aveugle des Anglais, fut chargé de la juger au spirituel, parce qu'elle avait été prise dans son diocèse.

« Inquiet toutefois de cette terrible mission, il prit un biais pour calmer sa conscience et soumit l'affaire à l'Université de Paris, qui, livrée aux Anglais, opina qu'il fallait abandonner la Pucelle au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, en qualité d'idolâtre, d'hérétique, de erlapse, etc. Cauchon parvint, à force de menaces et d'argent, en se servant des lettres mêmes de *Jeanne*, à décider Jean de Luxembourg, à lui livrer sa captive. Le duc de Bedford arracha le prix de la rançon aux Français, et des juges français furent chargés de juger la libératrice de la France. Le procès commença le 9 janvier 1431, sous la direction d'un prêtre sans conscience. *Jeanne* fut interrogée durant dix-sept séances, qui se prolongèrent du 21 février au 17 mars; on l'entoura d'embûches, on l'assourdit de questions, on la tourmenta de milles manières, on la priva de tout secours, de toute assistance, de tout conseil (1). Les Anglais avaient résolu sa perte, et les instruments de leur haine étaient bien choisis. *Jeanne* prévit sa fin; mais ce ne fut pas sans terreur qu'elle vit la mort s'approcher d'elle, et elle ne put s'empêcher de soupirer vivement après la liberté.

« Le 24 mars on lui relut tous ses interrogatoires ; elle les déclara exacts, sauf quelques rectifications insignifiantes, et, l'enquête terminée, commença le procès proprement dit. Le promoteur formula soixante-dix-sept chefs d'accusation, qui faisaient de la vie de *Jeanne* une infâme caricature. On lui tendit un nouveau piége en la pressant de se soumettre purement et simplement au jugement de l'Église. Elle en appela au Pape, ce dont Pierre Cauchon ne s'inquiéta pas un moment. « Il s'agissait, disait-il, non de doctrine, mais de faits. »

« Cependant *Jeanne* tomba mortellement malade, et l'on continua à l'interroger dans cet état de désordre physique et moral. Les médecins avaient l'ordre de rétablir sa santé à tout prix : il fallait que le sacrifice sanglant fût offert. « Le roi d'Angleterre l'a achetée cher, dit Warwichk ; il ne veut pas qu'elle meure, si ce n'est par justice; il faut qu'elle soit brûlée. »

« On avait résumé en douze articles les soixante-dix-sept chefs d'ac-

(1) Les réponses de Jeanne, dans ces interrogatoires sont souvent admirables : une des réponses de cette jeune fille qui ne savait pas lire fut celle-ci : « Les voix m'ont appelée : Jeanne la pucelle, fille de Dieu... j'eusse été fille de roi, je serais partie. »
LE NOIR.

cusation du promoteur, et l'on avait consulté l'Université de Paris, dont l'avis ne pouvait être douteux et fut en effet plus indigne que les douze articles eux-mêmes.

« La mort de *Jeanne* fut résolue; mais on craignait le peuple. On eut recours à un moyen infâme : on tint deux sentences prêtes, en même temps que deux déclarations de soumission, qu'on devait faire signer à *Jeanne*. Le premier jugement la condamnait à mort dans le cas où elle ne se soumettrait pas; le second la condamnait à une prison perpétuelle, dans le cas où elle se soumettrait et se repentirait de ses péchés. On ne trouva plus tard dans les actes qu'une déclaration de soumission.

« Le 24 mai les bourreaux menèrent *Jeanne* au cimetière de Saint-Ouen. Là étaient dressés deux estrades ou échafauds (ambon), l'un pour les juges et le cardiual d'Angleterre (1), les évêques et les assistants, l'autre pour *Jeanne*. Le bourreau était prêt aussi avec sa charrette attelée de quatre chevaux. La foule était immense. *Jeanne* écouta patiemment la lecture de tous les actes de la procédure et en appela de nouveau à l'Église. Comme elle refusait intrépidement de reconnaître la justesse des accusations énoncées dans les douze articles, Pierre Cauchon se mit à lire la sentence de condamnation. Alors chacun entoura et accabla la pauvre innocente, et, au moment où elle semblait faiblir, on lui lut un écrit de six à huit lignes, qui contenait la promesse faite par *Jeanne* de ne plus porter ni vêtements d'homme, ni armes, ni longs cheveux, et d'autres points dont le greffier qui lut l'acte ne se souvint pas plus tard. *Jeanne* refusa d'abord de répéter ce qu'on lui dictait ; finalement elle céda et consentit à apposer une croix en guise de signature ; mais, comme elle ne savait pas lire, on substitua, à la pièce insignifiante qu'on lui avait lue, une pièce dans laquelle elle se déclarait coupable d'une foule de crimes. Le greffier lui-même témoigna plus tard que cette infâme substitution avait eu lieu.

« Alors on lui annonça qu'elle était condamnée à une prison perpétuelle. Les Anglais étaient furieux qu'on ne la brûlât pas. Elle mit des vêtements de femme, et elle fut ramenée enchaînée dans sa prison, surveillée nuit et jour par cinq hommes qui, voulant lui faire violence, l'obligèrent pour ainsi dire malgré elle à reprendre ses habits d'homme pour se garantir de leurs attaques. On avait laissé ces vêtements à sa portée, probablement pour la tenter de s'en servir. L'appariteur Massieu raconta même qu'on la contraignit de s'en couvrir et qu'on lui enleva son costume de femme. Cependant on la maltraitait cruellement dans sa prison ; on la traînait par les cheveux, on lui infligeait mille tortures, qui redoublaient les angoisses que la pauvre jeune fille éprouvait en entendant les saintes lui reprocher sa signature.

« On l'accusa d'être relapse pour avoir remis ses habits d'homme ; on recommença la torture des interrogatoires, et enfin il se trouva vingt-quatre voix qui déclarèrent que *Jeanne* devait être livrée au bras séculier, en lui recommandant de la traiter avec douceur. La plupart des juges étaient dans l'erreur et croyaient de bonne foi que l'accusée avait, de son su et de son gré, signé l'acte qu'on lui avait frauduleusement présenté. On lui annonça qu'elle était condamnée au feu. Dominée d'abord par la douleur, elle fit entendre quelques plaintes ; mais bientôt, reprenant ses esprits et son courage, elle se confessa et demanda avec ardeur la communion, qu'on lui accorda.

« Le 30 mai 1431, à neuf heures du matin, la Pucelle fut conduite sur la place du Vieux-Marché de Rouen, où était dressé l'échafaud. Là, un des infâmes traîtres qui l'avaient vendue, Nicolas l'Oyseleur, misérable instrument de Cauchon et de Warwick, se précipita vers elle pour lui demander pardon. Montée sur l'échafaud, elle écouta paisiblement le sermon que prêcha devant elle Nicolas Midy. S'agenouillant alors, elle déclara à

(1) Henri d'Angleterre, évêque de Winschester.

haute voix, devant le peuple, que, quoi qu'il en fût, qu'elle eût eu raison ou non d'agir comme elle l'avait fait, son roi n'était coupable de rien. Tous les assistants pleuraient, même les juges. *Jeanne* priait avec ferveur et demanda une croix. Un Anglais fut assez charitable pour en faire une d'un bâton; elle la prit, la baisa et la serra contre sa poitrine en invoquant l'assistance du Sauveur. Elle pria le frère Isambert et l'appariteur de chercher un crucifix dans une église voisine et de le lui tenir devant les yeux jusqu'à son dernier moment. Elle entoura longtemps ce crucifix de ses bras, se recommandant à Dieu et à ses saintes. On n'attendit pas la lecture de la sentence du juge séculier; on l'attacha à un poteau placé sur le bûcher. Le vénérable frère prêcheur Martin l'Advenu se tenait à ses côtés. Les flammes s'élevèrent, le moine ne bougea pas; mais *Jeanne* le supplia de se soustraire au danger.

« Pierre Cauchon s'approcha de nouveau d'elle, et *Jeanne* lui dit : « Hélas! c'est par vous que je meurs; car, si je m'étais contentée des prisons de l'Eglise, je ne serais pas ici. Ah! Rouen, j'ai grand'peur que tu n'aies à souffrir de ma mort! » Lorsque la fumée et la flamme l'enveloppèrent elle demanda de l'eau bénite, invoqua encore une fois ses saintes, et s'écria finalement d'une voix claire et distincte : « Jésus! Jésus! Jésus! »

« Un soldat anglais, qui la haïssait « merveilleusement, » avait juré de mettre de sa main un fagot dans le bûcher; lorsqu'il entendit ce dernier cri, il lui sembla qu'il avait vu une colombe blanche s'élever des flammes vers le ciel. Il tomba en défaillance. Le bourreau déclara aussi, par serment, que, malgré l'huile, le soufre et le charbon qu'il employa, il ne put parvenir à brûler le cœur de la Pucelle.

« On jeta, par ordre du cardinal d'Angleterre, les cendres de *Jeanne* et tout ce qui lui avait appartenu dans les eaux de la Seine.

« Les juges, comme l'avait prédit *Jeanne*, eurent tous une fin misérable. Les Anglais perdirent ce qu'ils possédaient en France. Charles VII, qui était resté inactif pendant le procès, fit cependant, en 1449, dès qu'il fut maître de Rouen, des démarches pour rétablir l'honneur de celle qui avait sauvé la France et son roi. On fit l'enquête la plus minutieuse, et l'on mit à nu l'odieuse trame qui avait été ourdie contre *Jeanne*.

« Son innocence éclata à tous les yeux. Jamais, dans la chaleur du combat, elle n'avait blessé un ennemi, et elle avait toujours fait traiter les prisonniers avec douceur. Le 7 juillet 1456 on proclama, dans le palais archiépiscopal de Rouen, la sentence solennelle de réhabilitation, rendue par les juges que le pape Calixte III avait nommés dans un bref de 1455. Elle proclamait l'innocence parfaite de la Pucelle d'Orléans. Son père était mort, mais sa mère et ses deux frères vivaient encore. Charles VII avait anobli la famille et réalisé le vœu de *Jeanne d'Arc* en exemptant Domremi de tout impôt. A la place où elle mourut on dressa une croix; plus tard on lui éleva des monuments à Rouen et à Orléans. Son souvenir est immortel en France, et chaque année Orléans célèbre le jour anniversaire de la levée du grand siége (8 mai) par une cérémonie connue sous le nom de *Fête de la Pucelle* (1).

« Quelque temps après la mort de *Jeanne d'Arc* une misérable prostituée voulut continuer le rôle de la noble jeune fille; mais elle disparut promptement, sans laisser de trace, et dès 1458 il n'était plus question de la fausse *Jeanne*. L'esprit de mensonge se plaît de temps à autre à répandre son poison sur la mémoire de l'héroïque vierge; mais, de même que les flots rejettent un cadavre de leur sein, l'histoire, dans son cours impartial, fait justice des immondices qu'y jettent la haine et l'envie.

« Quelle calomnie peut atteindre la vierge qui, après avoir passé une jeunesse pure et sainte, demeura chaste et réservée au milieu des dé-

(1) En 1855 on érigea à Orléans, en l'honneur de Jeanne, une statue équestre de M. Foyatier. Le monde entier connaît la charmante statue due au ciseau de l'infortunée princesse Marie d'Orléans, duchesse de Wurtemberg.

sordres inséparables de la guerre, tint en respect une soldatesque grossière, accomplit des actions dont l'annonce avait paru incroyable aux plus crédules, impossible aux plus sages, se montra toujours miséricordieuse au milieu des sanglantes horreurs des combats, se sacrifia sans réserve à sa mission, et finit par souffrir les tortures et la mort avec la constance des martyrs? *Jeanne la Pucelle*, marquée du sceau de la Providence et couronnée par l'approbation de l'Église, est une des apparitions les plus merveilleuses de l'histoire et un des instruments les plus éclatants qu'ait jamais choisis la Providence pour intervenir en son nom dans les choses de ce monde. »

Mgr. Dupanloup poursuit aujourd'hui la canonisation de *Jeanne d'Arc*; il obtiendra cette suprême réhabilitation de notre héroïne nationale, à qui nous devons d'être Français, à qui nous devons la France; et ce grand acte fera la gloire solide et vraie de la vieillesse de ce prélat.

Le Noir.

JEANNE D'ARC ou Darc. (*Théol. mixt. art.*) — On vient d'élever, à Paris, rue de Rivoli, en face de la première grille nord du jardin des Tuileries, une statue équestre à *Jeanne d'Arc*, sur l'endroit même où notre héroïne nationale fut blessée lorsqu'elle s'acharnait à reprendre aux Anglais notre vieille Lutèce. C'est cette statue, que nous venons de visiter (22 mars 1874), qui nous suggère le petit article qu'on va lire. *Jeanne la Pucelle* est, en France, un si grand type pour l'art, que nous devons en dire quelques mots à ce point de vue.

Cette œuvre du sculpteur Fremiet, bon sculpteur parmi les ordinaires, est beaucoup trop réaliste; il eût fallu, pour cette composition, un grand idéaliste; le cheval est bien, parce qu'il n'est qu'un cheval, et qu'il n'est pas nécessaire d'idéaliser toujours les animaux eux-mêmes, comme Raphaël idéalisait dans son tableau des Huns aux portes de Rome, le cheval du Pape et le cheval d'Attila, chacun en leur manière. Ajoutons même qu'il y a bien un peu d'idéalisme dans celui de *Jeanne* de M. Fremiet, en ce sens que ce cheval n'est pas sans paraître attentif à respecter, dans son mouvement de fierté, sa légère monture. Mais qu'est-ce que cette *Jeanne* qui fait si mal de près et qui n'a de mérite que vue d'aussi loin qu'on puisse la voir, le long de l'allée du jardin, avant d'arriver à la grille? Figure commune; pose embarrassée dans son armure; sorte de petit garçon qui n'a rien de grandiose. Il est possible que ce soit là du ressemblant à ce qui fut du réel. Mais l'art est-il l'histoire? est-il le portrait? ce n'était pas le corps de *Jeanne* qu'il fallait nous donner, c'était son âme. Ce n'était pas la *Jeanne* qui fut, c'était la *Jeanne* transfigurée par l'imagination patriotique de cinq siècles; ce n'était pas la jeune fille de Domremi, ceinte de la cuirasse en usage dans ce temps-là; c'était la vierge inspirée, qui fut et qui est la France à elle toute seule. Pour cela il fallait de l'idéalisme; et M. Fremiet n'en a pas; en aurait-il si la mode n'était pas au réalisme dans l'art comme elle est au positivisme dans la philosophie? pourquoi pas? mais son siècle le tue, et tue son œuvre. Une statue équestre de *Jeanne* devrait être un poëme national.

Nous concevons qu'on fasse une nouvelle *Jeanne d'Arc*, qui ne ressemble en rien à l'ancienne, excepté dans le sentiment patriotique, une *Jeanne d'Arc* de la démocratie de 1848, cette révolution politico-romantique, comme l'a fait l'auteur de la *Nouvelle Jeanne*, M. Gustave Gilles, dans son beau roman : c'est comprendre *Jeanne d'Arc*, comme elle doit être comprise que de la ressusciter de la sorte, avec une auréole de faits et de sentiments qui ne ressemble en rien à celle qu'elle portait il y a cinq siècles. De même l'artiste, sculpteur, peintre ou romancier, qui lui élèvera un trophée, dans notre XIXe siècle, ne doit pas la faire ce qu'elle fut, mais ce que l'a faite la transfiguration populaire. L'héroïne ne se reconnaît aujourd'hui ni dans une statue-portrait, ni dans un tableau-portrait comme celui d'Ingres, quoique un peu meilleur que ce que

nous venons de voir, ni dans un roman-portrait qui ne serait pourtant pas une histoire. Elle ne se reconnaîtrait que dans l'âme de la France, qui est son âme vivante, progressive, toujours grandissante et se transfigurant toujours.

Nous n'en avons qu'une jusqu'à présent qui soit originale et belle; c'est la *Jeanne* de Rude écoutant ses voix, qui figurait au jardin du Luxembourg et qui est maintenant dans le musée de ce palais; mais celle-là n'est que la *Jeanne* naissante, la *Jeanne* prophétie de *Jeanne* la guerrière; combien de fois, durant le second empire, pendant que nous l'admirions, — nous n'avons jamais traversé le jardin sans nous arrêter devant elle un instant — combien de fois nous avons vu passer des étudiants qui lui jetaient, derrière nous, un coup d'œil de mépris : « As-tu jamais trouvé cela beau? » disait l'un, et l'autre répondait : « bêtise! » en ricanant et haussant les épaules. Courbet, durant la Commune, craignant pour elle une folie de la foule, la fit mettre au Musée. Nous attendons encore *Jeanne* la guerrière. Un temps plus heureux la donnera.

O artistes, peignez et sculptez donc la vie qui se développe, se métamorphose; et faites-nous grâce des corps qui sont pourris dans les tombeaux.

Le Noir.

JEANNE (la papesse). (*Théol. hist. pap.*). — M. Haas raconte comme il suit la légende de la papesse *Jeanne* :

« Une jeune fille de Mayence s'était enfuie avec son amant à Athènes, vers le milieu du IXe siècle. Elle se nommait *Jeanne*, et, suivant d'autres récits, Agnès, ou Gilberte, ou Jutta, ou encore Théodora. A Athènes elle prit des habits d'homme et fit ses études avec une grande distinction. Elle se rendit, sous le même déguisement, à Rome, se nomma Jean d'Angleterre (*Johannes Anglicus*), et fit des cours de philosophie avec tant de succès que, après la mort du pape Léon IV, en 855, elle fut unanimement élevée sur le trône pontifical. Elle y demeura deux ans, cinq mois et quatre jours (suivant d'autres récits, deux ans, un mois et quatre jours). Ses rapports avec son amant l'ayant rendue grosse, sans qu'elle sût exactement le moment de sa délivrance, un jour qu'elle assistait à une procession solennelle qui allait du Vatican à Saint-Jean de Latran, elle accoucha en arrivant, mourut immédiatement après sa délivrance, et fut enterrée au lieu même où elle avait mis au monde un enfant dont il n'est plus question. Depuis lors les Papes, durant ces mêmes processions, évitent les lieux qui ont été témoins de cette abomination. Quant au nom de cette papesse, il ne fut point admis dans le catalogue des Papes. »

M. Haas démontre ensuite les trois points suivants :

1° Que la légende de la papesse *Jeanne* ne peut être démontrée comme un fait historique.

2° Qu'on peut historiquement démontrer qu'il n'y a jamais eu de papesse *Jeanne*.

3° Que le tout n'est qu'une satire sous une forme historique.

« I.—On dit très-sérieusement, quant au fait : il y a des témoignages écrits et des monuments qui confirment l'existance de la papesse *Jeanne*.

« Considérons ces preuves. Le premier historien ancien qui raconte complétement l'affaire est Martin de Pologne, *Martinus Polonus*, Dominicain de Silésie et confesseur à la cour du Pape, qui, d'après Gfrörer (1), écrivit vers 1280, mais qui, d'après Schröckh (2), était mort en 1278. Sans nous arrêter à ce que cet historien dit bien des choses qui, pour d'excellents motifs, ne se trouvent pas dans d'autres historiens; sans rappeler qu'on a essayé de prouver que l'histoire en question a été faussement attribuée à Martin de Pologne, toujours est-il évident qu'on a de justes motifs de douter lorsqu'un historien du dernier quart du treizième siècle raconte un fait aussi insolite, arrivé au neuvième siècle, et qu'aucun témoin contemporain, pas même du

(1) *Hist. des Carlovingiens franks orientaux et occidentaux*, Fribourg, 1848, t. I, p. 288.
(2) *Hist. de l'Eglise*, t. XXII, p. 85.

dixième, du onzième ou du douzième siècle, ne le confirme. C'est ce qui a été compris, et c'est pourquoi les avocats de la papesse *Jeanne* en ont appelé à un témoin du onzième siècle, c'est-à-dire à la chronique de Marianus Scot, qui, à la date de l'année 854, dit brièvement qu'une femme nommée *Jeanne* succéda au pape Léon et gouverna l'Église pendant deux ans, cinq mois et quatre jours. En revanche il est à remarquer qu'aucun manuscrit de ce Scot ne relate ce fait, et qu'on a de forts motifs de soupçonner qu'une interpolation eut lieu rétrospectivement, c'est-à-dire qu'on transporta à des historiens antérieurs ce qu'on avait trouvé dans Martin de Pologne. D'abord, quant à Scot, si jamais ce fait a été cité par lui, il ne dit pas d'où il le tient, et il diffère de Martin dans l'indication des mois. Scot était d'ailleurs un moine, vivant en Allemagne, qui écrivit plus de deux cents ans après le temps de la prétendue papesse.

« Il en est de même de Sigebert de Gemblours, chronique du onzième et du douzième siècle (il mourut en 1113). Gfrörer prétend, à l'endroit cité, que l'affaire ne se trouve pas dans les manuscrits de Marianus Scot et de Sigebert ; qu'elle ne se rencontre que dans les plus anciennes éditions imprimées, où on l'a introduite évidemment par haine contre le papisme, comme l'assure Pertz, qui certes n'a pas de prédilection pour la Papauté. Aussi les défenseurs de la fable n'ont pu récuser la gravité des motifs qui infirment ces témoignages du onzième siècle, et ils ont recours à un témoin du neuvième siècle, à savoir à Anastase, prêtre et bibliothécaire de Rome, mort en 886. Anastase a composé une histoire des Papes depuis Pierre jusqu'à Nicolas I[er], Pape de 858 à 867, dans son *Liber pontificalis*. Or il y a des manuscrits de ce livre dans lesquels l'histoire de la prétendue *Jeanne* est racontée à peu près comme dans Martin de Pologne. Mais Fabrotti et Bianchi, les éditeurs d'Anastase, ont démontré que le passage en question a passé de la chronique de Martin de Pologne dans le livre d'Anastase.

« On donne encore pour garants de l'histoire Othon de Freysing (vers 1160), son contemporain Radulphe de Flais et Godefroi de Viterbe, vers 1191, dans la chronique desquels se trouvent ces mots : *Papissa Johanna non numeratur*. Mais ces deux chroniqueurs ne prouvent rien, puisqu'ils ne donnent aucun détail, qu'ils ne racontent pas le fait, que leur notice se rapporte à un autre temps, et qu'Othon fait succéder, dans son catalogue, à Jean VI le pape Jean VII, surnommé *fœmina*, et cela au commencement du huitième siècle. Gfrörer remarque aussi avec justesse (1) que, « en présence de ce que disent Anastase, Scot et Sigebert, il est conforme à la saine raison de n'admettre les assertions en question qu'autant que Pertz aura communiqué un texte, garanti par la critique, des derniers auteurs nommés, Othon, Rodolphe et Godefroi. »

« Mais quand ces textes seraient authentiques, ce qui est fort douteux, il resterait toujours à s'expliquer pourquoi on a parlé pour la première fois au douzième siècle d'un fait qui a dû se passer au neuvième. C'est ce qui restera toujours inexplicable, surtout pour un fait de cette nature.

« Enfin on met encore en avant le théologien Étienne de Narbonne, vers 1125, qui parle de la papesse *Jeanne* comme d'un personnage historique ; mais Étienne n'est pas un historien ; il n'appuie son opinion que sur des chroniques anciennes, et nous avons vu ce qu'il faut penser de celles-ci.

« Ainsi il n'y a pas un auteur qui parle d'une manière pertinente et probante de cette fable, et l'esprit de parti seul des écrivains non catholiques a pu en faire une histoire réelle, comme l'ont tenté, par exemple Spanheim et Lenfant. Mais il faut ajouter, pour rendre hommage à la vérité, que précisément les auteurs et les historiens protestants les plus éminents, les vrais critiques, tels que Blondel, Leibniz, Gabler, Mosheim, Heumann, Gieseler, Schrockh, Néander et Engelhardt, ont résolument relégué tout ce récit dans le domaine des

(1) L. c.

fictions ou n'en ont même pas fait mention. Nous ne parlons pas des auteurs catholiques, dont les témoignages sont unanimes depuis le premier jusqu'aux derniers, c'est-à-dire jusqu'à Smets, *Fable de la papesse Jeanne*, Cologne 1835, et Bianchi Giovini, *Esame degli atti et docum. relat. alla favola della papessa Giovanna*, Milan, 1845.

« Qu'en est-il des *monuments de l'art* qui doivent témoigner en faveur du fait? On prétend qu'il existe des statues de la papesse. — Est-ce qu'Apollon a existé parce qu'on nous en a conservé des statues? — Diétrich de Niem, secrétaire papal vers le commencement du quinzième siècle, dit avoir vu une statue de *Jeanne* à Rome ; mais les savants ne sont pas d'accord à ce sujet. Suivant les uns, c'est tout simplement une idole; suivant les autres, c'est un monument de l'horreur inspirée par ce fait honteux, c'est-à-dire par cette imposture et qui fut détruit au seizième siècle par ordre du Pape.

« On prétend aussi qu'il y eut une statue de la papesse *Jeanne* à Sienne que, par ordre de Clément VIII, on aurait transformée en une statue d'homme ; on y aurait ajouté l'inscription ZACHARIE; Alexandre VII l'aurait complétement fait disparaître. Burnet prétend avoir vu sur une place publique de Bologne une statue de ce genre, que d'autres prenaient pour celle de Nicolas IV. Bref, toutes ces statues sont ambiguës ; aucune d'elles n'existe plus ; elles étaient toutes d'origine récente; elles rappelaient tout au plus la fable qui avait eu cours et, en somme, elles ne prouvent absolument rien.

« Mais on cite un autre monument. On prétend avoir trouvé à Saint-Jean de Latran un fauteuil équivoque dit la *Sella stercoraria* ou *perforata*, une sorte de chaise percée, qu'un Grec du quinzième siècle prétendit se rapporter à la papesse, disant que, pour n'être plus trompé à l'avenir, le plus jeune diacre de Rome était chargé, au moyen de cette chaise, de s'assurer du sexe du Pape et de s'écrier : Nous avons un homme pour seigneur et maître. » Il est évident qu'il y a autant d'inconvenance grossière que de folie dans cette imposture grecque. On trouva en effet une *sella stercoraria* sur laquelle le Pape nouvellement élu s'asseyait pour aller de là se placer sur le siége pontifical; c'était une cérémonie symbolique, rappelant les paroles du Psaume 112, 7 : *Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem*, qui étaient chantées par les électeurs, pour rappeler à l'humilité celui qui était élevé à la plus haute des dignités ecclésiastiques. Au seizième siècle cette cérémonie tomba en désuétude; on n'en savait rien avant le douzième siècle, et on veut qu'elle se rapporte à un fait du neuvième ! Ainsi les prétendus monuments disparaissent avec les témoignages écrits. Il n'y a par conséquent pas de témoin en faveur de cette histoire, tandis qu'il y en a d'évidents, d'incontestables, d'irréprochables, contre elle.

« II. — *Jeanne* doit avoir été papesse en 855 et avoir occupé le Saint-Siége pendant plus de deux ans. Prudence de Troyes dit: « Léon IV mourut en 855, et eut pour successeur Benoît III. » « Le pape Léon IX (1053) rapporte le bruit incroyable suivant lequel il y avait des eunuques parmi les patriarches de Constantinople. Blondel dit avec raison : « Un Pape n'aurait évidemment point parlé de ce fait s'il y avait jamais eu une papesse *Jeanne*, car il aurait ainsi soulevé une objection terrible et réveillé une atroce injure. »

« Loup, abbé de Ferrières, écrit au pape Benoît III qu'il avait été député auprès de son *prédécesseur* Léon. Adon, archevêque de Vienne depuis 859, raconte qu'après Léon IV Benoît III devint Pape à la mort de l'empereur Lothaire, et Hincmar, archevêque de Reims, dit, à la date de 866, qu'il fit partir pour Rome ses députés avec les ambassadeurs de l'empereur, qu'en route ils apprirent que Léon IV était mort, et qu'à leur arrivée à Rome ils avaient trouvé Benoît III sur le siége pontifical. C'est là un témoignage auquel on ne peut opposer que des faux-fuyants.

« Anastase raconte de même que Benoît III succéda *immédiatement* à

Léon IV, mort le 17 juillet 855 ; l'ambassade des Romains envoyés aux empereurs Louis et Lothaire n'arriva qu'en septembre 855 à Pavie, auprès de l'empereur Louis ; Lothaire avait renoncé à l'empire au mois de septembre de la même année, et était mort le 28 septembre 855 au couvent de Prüm, dans le diocèse de Trèves. Enfin en 855 on frappa une monnaie sur laquelle se trouve le nom de l'empereur Lothaire, dont on n'avait pas encore appris la mort, et le monogramme *Ben. Pa.* Ainsi la chronologie ne laisse pas non plus de place à la fable, c'est-à-dire qu'on ne peut trouver de place nulle part pour une papesse *Jeanne*.

«III.—Nous avons donc devant nous une légende connue au douzième siècle, et il s'agit de savoir à quoi elle se rattache. C'est évidemment une satire, et elle doit trouver son explication dans un fait. Baronius explique la chose en disant : « Le pape Jean VIII (872) se conduisit avec trop de faiblesse à l'égard de Photius, et reçut pour ce motif le surnom de femme. » Bellarmin pense que les Grecs répondirent à la légende romaine d'*une* patriarche de Constantinople par la fable d'une papesse. Gfrörer prétend qu'on fit naître la papesse à Mayence par allusion au Pseudo-Isidore, qui était de cette ville, et qu'on la fit venir de Grèce à Rome pour blâmer l'alliance que Léon IV projetait avec les Byzantins, et que son successeur Benoît II conclut en effet. Gfrörer trouve une histoire analogue à celle de la papesse dans l'histoire du scélérat Ganilon, de la vie de Charles le Chauve, et il appelle ces deux légendes des jumelles ; il entend par là que les deux légendes de la papesse romaine et du traître frank ont un secret rapport et font tous deux allusion au Pseudo-Isidore. Mais, malgré tout le respect que mérite Gfrörer comme historien, on ne peut nier que son hypothèse, quoique très-ingénieuse, ne soit tout à fait invraisemblable ; elle est trop compliquée et ne repose pas sur des faits démontrés. Son opinion n'est pas non plus tout à fait nouvelle. Elle rappelle celle de Baronius, et plus encore l'hypothèse de Blasco, suivant laquelle Jean d'Angleterre, *Joannes Anglicus*, fut le rédacteur des Décrétales pseudo-isidoriennes, et qui applique le ridicule de la papesse *Jeanne* aux Papes qui ne se sont pas aperçus de l'imposture de ces décrétales. On aurait, pensent-ils tous deux, réprésenté l'origine trompeuse et énigmatique des décrétales sous la figure d'une papesse ; d'où le vers :

Parce, Pater, Patrum, papissæ pandere partum.

Doderlein dit que c'est l'hypothèse la plus significative et la plus vraisemblable. Mais nous n'y trouvons aucune vraisemblance ; car il n'est pas démontré que ce soit un Jean d'Angleterre, *Joannes Anglicus*, qui soit l'auteur des Décrétales isidoriennes. En général Gfrörer et Blasco ne paraissent pas avoir des notions bien justes sur les Décrétales pseudo-isidoriennes.

« C'est avec plus de raison qu'on applique la satire à des Papes comme Jean XII, qui vivait d'une manière tout à fait dissolue et dans la dépendance des femmes, ou aux Papes de la première moitié du dixième siècle, qui étaient parvenus au trône pontifical par des menées de courtisanes, telles que Théodora et Marozia, et qui régnèrent sous la puissante influence de ces femmes intrigantes. Combien, voyant que les Papes d'alors étaient les créatures de ces femmes impérieuses, on était près de dire : Nous avons des femmes pour Papes ! La malveillance est inventive. La satire profita de l'allégorie ; celle-ci prit une forme historique, la haine et la malice firent de cette forme un fait réel, qu'on plaça en 855, l'unique moment où on semblait pouvoir l'intercaler. On s'inquiéta peu d'ailleurs de l'exactitude chronologique, pourvu que la malice eût son cours. On ne trouva d'autre Léon et d'autre Benoît, entre lesquels on pût insérer la papesse, que les deux Papes qui se succédèrent en 855, et c'est ainsi qu'on en vint à fixer cette année même comme celle du règne de la prétendue *Jeanne*. Que si on s'en tient à Jean XII seul comme étant le point

le mire de la satire, les interprétateurs se trompèrent de cent ans dans leur calcul ; car il fallait dans ce cas mettre la satire en 963, année dans laquelle le pape Jean XII, après sa déposition, fut replacé sur le Saint-Siége parla cour tisane Marozia. »

LE NOIR.

JEHOVAH, DIEU. (*Théol. mixt. scien. philol.*) — V. HAVA.

JÉHOVAH, nom propre de Dieu en hébreu : il signifie *celui qui est*, l'Être par excellence, l'Eternel ; ainsi l'ont rendu toutes les anciennes versions. Parmi les hébraïsants, les uns prononcent *Jéhovah*, les autres *Javoh*, les autres *Jéhvéh*; quelques auteurs grecs ont écrit *Jao* et *Jévo*. Comme les Juifs ont la superstition de ne jamais le prononcer, ils l'appellent le *nom ineffable*; lorsqu'ils le rencontrent dans le texte hébreu, ils prononcent à sa place le nom *Adonai*, *mon Seigneur* ; et ils ont placé sous les lettres du nom *Jéhovah* les points voyelles du mot *Eloha*, autre nom de Dieu.

Ils prétendent qu'il ne fut jamais permis à personne de le prononcer, si ce n'est au grand prêtre, dans le sanctuaire, une seule fois l'année, savoir, le grand jour des expiations ; mais cette imagination est sans fondement. Il aurait du moins fallu que le grand prêtre transmît cette prononciation à son successeur, autrement celui-ci n'aurait pas pu la deviner. Une preuve que les Juifs ont quelquefois prononcé ou écrit ce nom, même dans les derniers siècles de la synagogue, c'est que les auteurs profanes en ont eu connaissance, puisque eux-mêmes l'ont écrit bien ou mal. Les Juifs modernes sont encore persuadés que quiconque saurait la véritable prononciation de ce nom ineffable, pourrait opérer par sa vertu les plus grands prodiges. Pour expliquer comment Jésus-Christ a pu faire tant de miracles, ils disent qu'il avait dérobé dans le temple la prononciation du nom ineffable. Toutes ces rêveries ne méritent aucune attention.

La circonstance dans laquelle Dieu a daigné révéler son nom propre et qui ne convient qu'à lui, est remarquable. Lorsqu'il voulut envoyer Moïse en Egypte pour tirer de la servitude les Israélites, Moïse lui demanda : « Lorsque je dirai aux en-» fants d'Israël : *Le Dieu de vos pères* » *m'envoie vers vous*, s'ils me deman-» dent votre nom, que leur répon-» drai-je ? Je suis, dit le Seigneur, » *celui qui est* ; tu leur diras : *Celui qui est* m'a envoyé vers vous, *Exod.*, c. 3, ℣ 13 et 14. Les Septante ont très-bien traduit : *Je suis l'Etre* ; *l'Être m'a envoyé vers vous*.

Mais ce qui est dit, c. 6, ℣ 2 et 3, forme une difficulté. Dieu dit à Moïse: « Je suis *Jéhovah* ; je me suis bien » fait connaître à Abraham, à Isaac, » à Jacob, comme Dieu tout-puissant » (*Schaddai*), mais je n'en ai pas été » connu par mon nom de *Jéhovah*. » Cependant nous voyons dans plusieurs passages de la *Genèse*, Noé, Abraham Isaac et Jacob, donner à Dieu le nom de *Jéhovah*

La plupart des commentateurs répondent que Moïse fait ainsi parler les patriarches par anticipation ; mais il y a une manière plus satisfaisante d'entendre ce passage. Il faut se souvenir que, dans le style de l'Ecriture sainte, *être appelé de tel nom* signifie être véritablement ce qui est exprimé par ce nom. Ainsi, lorsque Isaie a dit c. 7, ℣ 14, que l'enfant dont il parle *sera nommé Emmanuel*, cela signifie qu'il sera véritablement *Emmanuel* Dieu avec nous. Or, *Jéhovah* ne signifie pas seulement *celui qui est*, ou l'Eternel ; il exprime encore celui qui est toujours le même, celui qui ne change point, celui dont les desseins sont immuables. Dieu semble l'expliquer ainsi lui-même dans le prophète Malachie, chap. 3, ℣ 6 : « Moi, *Jéhovah*, » je ne change point. »

Jusqu'au moment où Dieu daigna se révéler à Moïse, il s'était assez fait connaître aux patriarches comme Dieu tout-puissant, par les divers prodiges qu'il avait opérés sous leurs yeux; mais il n'avait pas encore démontré par les événements la certitude immuable de ses promesses. Or, c'est ce que Dieu allait faire, en délivrant son peuple de l'Egypte, comme il l'avait promis à Abraham quatre cents

ans auparavant. Ce qu'il dit à Moïse, *Exod.*, c 6, ℣ 2, peut donc signifier: « J'ai assez convaincu Abraham, Isaac » et Jacob, que je suis le Dieu tout- » puissant; mais je n'ai pas encore » démontré, comme je vais le faire, » que je suis le Dieu immuable, qui » ne manque point à mes promesses.» La suite du passage paraît indiquer ce sens, comme l'a très-bien vu le cardinal Cajetan, qui donne cette explication. BERGIER.

JEPHTÉ, chef et juge des Israélites, célèbre par la victoire qu'il remporta sur les Ammonites, et par le vœu qu'il fit avant de marcher contre eux, *Jud.*, c. 11, ℣ 30 et suiv. Il dit suivant le texte hébreu: «Si le Seigneur » livre les Ammonites entre mes mains, » ce qui sortira le premier de ma mai- » son, à ma rencontre, sera au Seigneur » et je l'offrirai en holocauste...... A » son retour, ce qu'il rencontra le » premier fut sa fille unique. Il dé- » chira ses vêtements et déplora son » malheur. Sa fille lui demanda deux » mois de délai, pour aller pleurer » sa virginité avec ses compagnes.... » Après ce temps expiré, *Jephté* ac- » complit son vœu, et sa fille était » vierge (ou demeura vierge). De là » l'usage s'établit, parmi les filles » d'Israël, de pleurer tous les ans » pendant quatre jours la fille de » *Jephté*. »

Quel fut l'objet du vœu de ce père infortuné ? Sa fille fut-elle immolée en sacrifice ou seulement condamnée au service du tabernacle, et à une virginité perpétuelle ? Sur cette question les commentateurs sont partagés : les uns pensent que cette fille fut véritablement offerte en sacrifice, et les incrédules ont allégué ce fait pour prouver que les Juifs offraient à Dieu des victimes humaines; d'autres jugent qu'il n'en est point ici question, mais qu'il s'agit seulement d'un dévoûment de cette fille au service du tabernacle.

En effet, le texte hébreu peut avoir deux sens très-différents; au lieu de dire : « Ce qui sortira le premier de » ma maison, *et* sera au Seigneur, » *et* je l'offrirai en holocauste, » on peut traduire : « *Ou* sera au Seigneur, » *ou* je l'offrirai en holocauste. » La préposition *vau*, qui est ici répétée, est souvent disjonctive.

D'ailleurs *holah*, qui signifie *holocauste*, exprime aussi une simple oblation; il est dérivé de *hal*, *hol*, élévation, parce que l'on élevait sur ses mains ce que l'on offrait à Dieu.

Voici les raisons par lesquelles on prouve que la fille de *Jephté* ne fut point immolée (1).

(1) Le sentiment de ceux qui croient que le vœu de Jephté n'eut pour objet que la consécration de sa fille au service du tabernacle, est aujourd'hui le plus suivi. On eût ajouté bien de la force à la preuve que l'on tire de l'hébreu en faveur de cette explication, si l'on eût fait attention à une des significations de la particule VAU, qui est celle de *quamobrem*, *quapropter*, en latin, et de *c'est pourquoi*, en français. Car en traduisant le dernier VAU de cette sorte, il paraît si clairement que Jephté a seulement voulu consacrer sa fille au culte du Seigneur, qu'on ne peut penser le contraire. On s'en convaincra par la lecture du texte, traduit sur l'original, conformément à l'observation que nous venons de faire.

« Jephté fit ce vœu au Seigneur : Si vous livrez entre mes mains les enfants d'Ammon, ce qui sortira de la porte de ma maison, au-devant de moi, lorsque je viendrai en paix, victorieux des enfants d'Ammon, sera consacré au Seigneur, ou je l'offrirai en holocauste. Jephté passa donc dans le pays des enfants d'Ammon pour les combattre, et Dieu les livra entre ses mains..... Jephté revint à Maspha dans sa maison, et voici sa fille venant au-devant de lui, au son des tambours et au milieu des danses : or elle était sa fille unique, et il n'avait point d'autre enfant qu'elle. Dès que Jephté l'aperçut il déchira ses vêtements et s'écria : Ah ma fille ! vous m'accablez de la plus vive affliction, et vous êtes devenue un sujet qui me remplit de trouble, car j'ai prononcé de ma propre bouche un vœu au Seigneur, et je ne pourrai le changer. Elle lui dit : Mon père, puisque vous avez fait un vœu au Seigneur, accomplissez sur moi ce que vous lui avez promis, après que le Seigneur vous a fait tirer vengeance des enfants d'Ammon, vos ennemis; et elle dit à son père : Accordez-moi ce que je vais vous demander : donnez-moi un délai de deux mois, et j'irai vers les montagnes, et je pleurerai avec mes amies ma virginité. Son père lui dit : Allez; et il la laissa libre pendant deux mois, et elle alla et ses amies, et elle pleura sur les montagnes sa virginité ; et au bout de deux mois elle revint trouver son père, qui accomplit à son égard le vœu qu'il avait fait : c'est pourquoi elle n'avait commerce avec aucun homme.

Si la fille de Jephté avait été immolée, comment l'écrivain sacré aurait-il pu ajouter : *c'est pourquoi* elle n'avait commerce avec aucun homme? Une telle réflexion serait-elle sensée?

Il faut à présent montrer par des exemples, que la particule VAU se prend dans le sens que nous lui avons donné.

Genèse, chap. 7, vers. 21. VAU, *c'est pourquoi* toute chair qui se mouvait sur la terre expira.

Chap. 12, vers. 10. La famine survint dans ce pays; VAU, *c'est pourquoi* Abraham descendit en Egypte.

Chap. 20, verset 6. Je sais que vous l'avez fait

1° Les sacrifices de sang humain sont absolument défendus aux Juifs. *Deuter.*, cap. 12, ℣ 30 : « Gardez-vous » leur dit Moïse, d'imiter les nations » qui vous environnent, de pratiquer » leurs cérémonies, de dire : J'ho- » norerai mon Dieu comme ces na- » tions ont honoré leurs dieux. N'en » faites rien ; car elles ont fait pour » leurs dieux des abominations, que » le Seigneur a en horreur ; elles » leur ont offert leurs fils et leurs » filles , et les ont consumés par » le feu. Faites seulement pour le » Seigneur ce que je vous ordonne, » n'y ajoutez et n'en retranchez rien. »

« Offrirai-je à Dieu, dit un prophète, » mon fils aîné pour expier mon » crime, et le fruit de mes entrailles » pour expier mon péché ? O homme, » je t'apprendrai ce qui est bon, et » ce que le Seigneur exige de toi : » c'est de pratiquer la justice et la » miséricorde, et de penser à la pré- » sence de ton Dieu. » *Mich.*, c. 6, ℣ 7 et 8. Dieu, pour témoigner aux Juifs que leurs sacrifices lui déplai- sent, leur dit : « Celui qui immole » un bœuf fait comme s'il tuait un » homme, etc. » *Isai.*, c. 66, ℣ 3.

Quand *Jephté* aurait pu ignorer cette défense, les prêtres, chargés d'immoler toutes les victimes, ne pouvaient pas l'oublier ; il n'y avait point encore eu d'exemple d'un pareil sacrifice.

2° Dans le *Lévitique*, c. 27, ℣ 2, il est ordonné de racheter à prix d'argent les personnes vouées au Seigneur. A la vérité, il y est dit, *ibid.*, ℣ 28 et 29, que ce qui aura été consacré au Seigneur par l'*anathème* (*cherem*), ne pourra pas être racheté ; mais l'anathème ne pouvait être prononcé que contre les ennemis de l'état : un homme ne s'est jamais avisé de le prononcer contre ce qui lui appartenait. Autre circonstance que *Jephté* ne pouvait pas ignorer.

3° Ceux qui veulent que la fille de *Jephté* ait été immolée, traduisent à leur gré les paroles du texte ; ils lisent : *La première personne qui sortira de ma maison* ; et le texte porte : *Ce qui sortira le premier* : ce pouvait être un animal ; ils ajoutent : *Je l'offrirai en holocauste* ; et le terme hébreu peut signifier simplement : *j'en ferai une offrande.* Les trente-deux personnes qui, après la défaite des Madianites, furent réservées *pour la part du Seigneur*, *Num.*, c. 31, ℣ 40, ne furent certainement pas immolées en sacrifice.

4° La fille de *Jephté* demande la liberté d'aller pleurer, non sa mort, mais sa virginité, ou la nécessité de demeurer vierge ; après avoir dit que le vœu fut accompli, l'historien ajoute : *Et elle fut vierge*, ou elle demeura vierge : elle ne fut donc pas immolée. On demande pourquoi donc *Jephté* fut-il si affligé ? pourquoi les filles d'Israël pleuraient-elles la fille de *Jephté* ? Parce qu'il était fâcheux à un père victorieux, devenu chef de sa nation, de ne pas établir une fille qui était son unique enfant. Le terme hébreu qui signifie *pleurer*, peut signifier simplement *célébrer*, rappeler la mémoire. Il y avait certainement chez les Israélites des femmes attachées au service du tabernacle, puisque l'histoire sainte accuse les enfants d'Héli d'avoir eu un commerce criminel avec elles. *I. Reg.*, c. 2. ℣ 22. Ces femmes étaient regardées comme des esclaves, puisque c'était le sort des prisonnières de guerre : *Jephté* ne pouvait voir, sans être affligé, que sa fille fût condamnée à un pareil sort.

5° Si l'on envisage autrement le vœu de *Jephté*, l'on est forcé de dire que ce vœu fut téméraire, et que l'exécution en fut criminelle ; cependant il n'est point blâmé dans l'Écriture, il est même loué par saint Paul., *Hebr.* c. 11, ℣ 32. Il n'est donc pas probable qu'il ait fait cette double faute. *Synopse des Crit. Jud.*, c. 11. Dans la *Bible d'Avignon*, tome 3, page 580, dom Calmet a soutenu le

avec un cœur simple : VAU, *c'est pourquoi* je vous ai préservé de pécher.

Chap. 48, verset. 1. On vint dire à Joseph que son père était malade ; VAU, *c'est pourquoi* il prit avec lui ses deux fils et l'alla voir.

Lévitique, c. 10, vers. 1, 2. Nadab et Abiu offrirent devant le Seigneur un feu étranger ; VAU, *c'est pourquoi* il sortit de devant le Seigneur un feu qui les fit périr, et ils moururent.

Deutéronome, chap. 31, vers 16, 17. Ce peuple violera l'alliance que j'ai faite avec lui ; VAU, *c'est pourquoi* ma colère s'allumera contre lui. — *Réponses critiques, etc.*, par Bullet, tom. 2.

GOUSSET.

contraire ; mais il n'a pas détruit les raisons que nous venons d'alléguer. Elles sont très-bien exposées dans la *Bible de Chais*, tom. 4, pag. 118, quoique l'auteur finisse par adopter la même opinion que dom Calmet. Mais il est aisé de voir que les protestants ne la préfèrent à la première qu'à cause de leur aversion contre le vœu de virginité. Reland, *Antiquit. sacr. vet. heb.* 3ᵉ part ; ch. 10, nº 6, nous paraît avoir solidement prouvé que la fille de *Jephté* ne fut point immolée.

Bergier.

JÉRÉMIE, l'un des quatre grands prophètes, était de race sacerdotale ; il prophétisa principalement sous le règne de Sédécias, pendant que Jérusalem était assiégée par l'armée de Nabuchodonosor. Il ne cessa d'exhorter les Juifs à se rendre aux Assyriens, et de leur protester que s'ils continuaient à se défendre, la ville serait prise d'assaut, mise à feu et à sang : c'est ce qui arriva.

L'accomplissement des prédictions de ce prophète a donné lieu aux incrédules de le peindre comme un traître vendu aux Assyriens. Il travailla, disent-ils, à décourager ses concitoyens et à les soulever contre leur roi ; il ne leur annonça que des malheurs. Cependant il ne laissa pas d'acheter des terres dans le pays dont il prédisait la désolation. Lorsque Jérusalem fut prise, le monarque assyrien le recommanda fortement à son général Nabusardan, et *Jérémie* conserva toujours du crédit à la cour de Babylone. Il en fut quitte pour faire des lamentations sur les ruines de son pays, et pour consoler ses concitoyens, en leur prédisant la fin de la captivité.

Si ce portrait est véritable, voilà un traître d'une singulière espèce. *Jérémie*, prêtre et prophète, trahit sa patrie contre son propre intérêt ; il consent à perdre son état, sa liberté, sa vie même, pour livrer aux Assyriens Jérusalem, le temple, la Judée entière ; il refuse ensuite les offres du général assyrien ; il veut demeurer dans sa patrie dévastée pour consoler les malheureux, pour y faire observer la loi du Seigneur ; il accompagne les Juifs fugitifs jusqu'en Egypte. Pendant le siége, il achète un champ afin d'attester que la Judée sera repeuplée et cultivée de nouveau, mais il ne le paie pas avec de l'argent reçu des Assyriens. Après le siége, il n'accepte d'eux que des vivres et de légers secours pour subsister. S'il conserve du crédit à la cour de Babylone, il n'en fait usage que pour adoucir le sort de ses frères captifs. Il faut donc que ce traître prétendu ait été tout à la fois impie et religieux, perfide et charitable, vendu et désintéressé, ennemi de ses frères et victime de son affection pour eux. Quand on veut peindre un homme tel qu'il est, il ne faut pas affecter de choisir, dans sa vie, les traits qui peuvent recevoir une interprétation odieuse, en laissant de côté ce qui les justifie.

Jérémie savait, par une révélation divine et par les prédictions des prophètes qui l'avaient précédé, que Jérusalem serait prise, que les Juifs seraient conduits en captivité, que plus ils feraient de résistance aux Assyriens, plus leur sort serait fâcheux : il le leur représente ; où est le crime? Pendant le siége, les Juifs ne veulent suivre aucun de ses conseils, ni écouter aucune de ses remontrances ; ils le mettent en prison, parce qu'il ne veut pas flatter leurs folles espérances ; ils le plongent dans une fosse remplie de boue ; il y aurait péri sans le secours d'un Ethiopien : il était encore dans les fers lorsque la ville fut prise ; il en fut tiré par les Assyriens ; et l'on suppose qu'il fut cause de la prise de la ville ! Le roi Sédécias, subjugué par des furieux, n'osait consulter *Jérémie* qu'en secret : il n'osa pas le tirer de leurs mains ; et l'on suppose que ce prophète soulevait le peuple contre son roi, etc. Ces calomnies sont réfutées par l'histoire même.

On ne peut pas nier que les prédictions de *Jérémie* sur Jérusalem, sur les nations voisines, sur l'Egypte, n'aient été accomplies : il était donc inspiré du ciel. Dieu n'aurait pas accordé l'esprit prophétique à un fourbe, à un traître, à un méchant homme ; les Juifs, devenus plus sages, n'auraient pas conservé pour lui et pour ses écrits le respect dont ils ont tou-

jours été pénétrés. *Voyez* PROPHÈTE.

Un de nos philosophes a osé dire que *Jérémie* était non-seulement un traître, mais un insensé, parce qu'il se chargea d'un joug et se garrotta de chaînes, pour mettre sous les yeux des Juifs les signes de l'esclavage auquel ils seraient réduits par les Assyriens. *Jérém.*, c. 27, ℣ 2. Si c'était là un trait de folie, il faut conclure que tous les Orientaux étaient des insensés, puisque c'était leur coutume de peindre par leurs actions les objets dont ils voulaient frapper l'imagination de leurs auditeurs. *Voyez* ALLÉGORIE, HIÉROGLYPHE.

BERGIER.

JÉRICHO. le siége et la prise de cette ville par Josué ont fourni aux incrédules plusieurs sujets de déclamation. Ils disent :

1° Que pour faire passer aux Israëlites le Jourdain près de *Jéricho*, il n'était pas nécessaire de suspendre les eaux par miracle; que, dans cet endroit, le fleuve n'a pas quarante pieds de largeur: qu'il étoit aisé d'y jeter un pont de planches, encore plus aisé de le passer à gué.

Mais, selon le témoignage des voyageurs, le Jourdain a dans cet endroit plus de soixante-quinze pieds de largeur; il est très-profond et très-rapide. Au temps du passage de Josué, ou vers la moisson, ce fleuve avait rempli ses bords, et le texte porte qu'il regorgeait. Il n'était donc pas possible d'y jeter un pont de planches, encore moins de le passer à gué. *Josué*, c. 3, ℣ 15.

2° Qu'il n'était pas nécessaire d'envoyer des espions à *Jéricho*, puisque les murs de cette ville devaient tomber au son des trompettes. Mais lorsque Josué envoya ces espions, il était encore à Sétim, assez loin du Jourdain ; il ne savait pas encore que Dieu ferait tomber les murs de Jéricho par miracle : il n'en fut averti que plusieurs semaines après. *Josué*, c. 2, 3, 5.

3° Selon les censeurs de l'histoire sainte, tous les habitants de *Jéricho* et tous les animaux furent *immolés à Dieu*, excepté une femme prostituée qui avait reçu chez elle les espions des Juifs. Il est étrange, disent-ils, que cette femme ait été sauvée pour avoir trahi sa patrie; qu'une prostituée soit devenue l'aïeule de David, et même du Sauveur du monde.

Il est vrai qu'à la prise de *Jéricho* tout fut tué et la ville rasée, parce que tout avait été voué à l'*anathème* ou à la vengeance divine ; il ne s'ensuit pas que tout ait été *immolé* à Dieu : le sac des villes, le massacre des ennemis, ne furent jamais regardés, chez aucun peuple, comme des sacrifices offerts à Dieu. Il n'est pas certain que Rahab ait été une prostituée ; l'hébreu *zanah* ne signifie souvent qu'une cabaretière, une femme qui reçoit les étrangers. Pour qu'elle fût la même que l'aïeule de David, il faudrait qu'elle eût vécu au moins deux cents ans.

Elle ne fut pas sauvée seule, mais avec toute sa parenté, non pour avoir trahi sa patrie, la visite des espions ne fit à *Jéricho* ni bien ni mal, mais pour avoir rendu hommage au Dieu d'Israël et protégé ses envoyés. « Je » sais, leur dit-elle, que Dieu vous » a livré notre pays, il y a répandu la » terreur. Nous avons appris les mi» racles qu'il a opérés pour vous ti» rer de l'Egypte, et la manière dont » vous avez traité les rois des Amor» rhéens. Le Seigneur votre Dieu est » le Dieu du ciel et de la terre; jurez» moi donc, en son nom, que vous » épargnerez ma famille comme je » vous ai épargnés. » *Josué*, c. 2, ℣ 9. Il ne tenait qu'aux habitants de *Jéricho* d'imiter cette conduite.

4° Le sac de *Jéricho*, continuent nos censeurs, est un exemple de cruauté détestable. Mais ce qu'Alexandre fit à Tyr, Paul-Emile en Epire, Julien à Dacires et à Majoza-Malcha, Scipion à Carthage et à Numance, Mummius à Corinthe, César à Alexie et à Gergovie, n'est pas moins cruel : tel a été le droit de la guerre chez les peuples anciens. En quoi les Israélites sont-ils plus coupables que les autres? *Voy.* CHANANÉENS. BERGIER.

JERICHO. (*Théol. mixt. scien. géog.*) — V. PALESTINE.

JEROME (saint), prêtre, l'un des plus savants Pères de l'Eglise, mou-

rut l'an 420. L'édition de ses ouvrages, donnée à Paris par D. Martianay, en 5 vol. *in-folio*, fut commencée en 1693, et finie en 1704. Elle a été renouvelée à Vérone en 1738, par le Père Villarsi, de l'Oratoire, en dix volumes *in-folio*.

Le premier volume de D. Martianay renferme la traduction latine des livres saints faite par *saint Jérôme* sur les textes originaux; le deuxième renferme plusieurs traités pour servir à l'intelligence de l'Ecriture sainte; le troisième, un savant commentaire sur les Prophètes; le quatrième, un commentaire sur saint Matthieu et sur plusieurs épîtres de saint Paul, les lettres du saint docteur et des traités contre divers hérétiques. On a mis dans le cinquième les ouvrages supposés à *saint Jérôme* et plusieurs pièces qui servent à l'histoire de sa vie.

Les critiques protestants, comme Daillé, Barbeyrac et leurs copistes, ont fait différents reproches à ce Père de l'Eglise. Ils disent d'abord qu'il a écrit avec trop de précipitation; mais il faut juger du mérite de ses ouvrages par ce qu'ils renferment, et non par le temps qu'il a mis à les faire. Un homme aussi laborieux que *saint Jérôme*, et aussi instruit, est capable de faire de bons livres et en peu de temps.

On dit qu'il a eu trop d'estime pour la vie solitaire, pour la virginité, pour le célibat; qu'il a parlé trop désavantageusement des secondes noces. La question est de savoir si, sur ces différents chefs, il n'a pas mieux pensé que les protestants et que les incrédules; il en jugeait d'après les livres saints qu'il avait beaucoup lus et qu'il possédait très-bien : ses accusateurs en parlent d'après leurs préjugés et leurs préventions.

Il est accusé d'avoir manqué de modération envers ses adversaires, d'avoir écrit contre eux d'un style vif, emporté, et souvent indécent. On ne peut pas disconvenir de la vivacité excessive de *saint Jérôme*; mais quand l'opiniâtreté des hérétiques à l'attaquer ne pourrait pas lui servir d'excuse, il faudrait encore faire plus d'attention aux choses qu'au style, laisser de côté les expressions trop vives, et approuver la doctrine. Il y a de l'injustice à exiger qu'un saint soit exempt des moindres défauts de l'humanité.

Il a changé, dit-on, de sentiment suivant les circonstances. Il en a plutôt changé selon le progrès de ses connaissances: preuve qu'il cherchait sincèrement la vérité, et qu'il n'hésitait pas de se corriger lorsqu'il reconnaissait qu'il s'était trompé.

Daillé a fait grand bruit sur un passage de ce saint docteur. *Epist.* 50 *ad Pammach.*, où il dit que, quand on dispute, on ne dit pas toujours ce que l'on pense, que l'on cherche à vaincre l'adversaire par la ruse autant que par la force. Il est clair que *saint Jérôme* veut parler de l'usage que l'on fait, dans la dispute, des arguments personnels tirés des principes de l'adversaire que l'on réfute. Ces arguments ne sont pas toujours conformes au sentiment de celui qui s'en sert; mais ils sont légitimes et solides, puisqu'ils démontrent que l'adversaire n'est pas d'accord avec lui-même. Il en est de même lorsqu'un adversaire prouve mal un fait ou une opinion qui peuvent être vrais : on attaque ses arguments, quoique, sur le fond, l'on pense comme lui. Ce sont des ruses, sans doute, mais ruses très-permises, dont on n'a jamais fait un crime à personne. Les censeurs mêmes de *saint Jérôme* en ont souvent employé qui sont beaucoup moins honnêtes; ce n'en est pas une fort louable de donner un sens criminel à un passage, lorsqu'il peut avoir un sens très-innocent.

Le saint docteur, en commentant les paroles de Jésus-Christ, *Matt.*, cap. 5, ℣ 34, défend, comme le Sauveur lui-même, de jurer dans le discours ordinaire; de là Barbeyrac conclut qu'il condamne le serment en général, et sans distinction.

Sur *saint Matthieu*, c. 17, ℣ 26, *saint Jérôme* fait remarquer que Jésus-Christ a payé le tribut à César, afin d'accomplir toute justice. Il ajoute : Malheureux que nous sommes ! nous portons le nom de Christ, et nous ne

payons aucun tribut. Barbeyrac soutient que *saint Jérôme* défend aux chrétiens de payer les tributs.

Dans son *Commentaire sur Jonas*, *saint Jérôme* n'a pas voulu condamner les femmes chrétiennes qui se sont donné la mort plutôt que de laisser violer leur chasteté ; son censeur en conclut que ce Père approuve le suicide en pareil cas.

Comme *saint Jérôme* a écrit avec beaucoup de chaleur contre Jovinien qui ne faisait aucun cas de la virginité, et contre Vigilance qui condamnait le culte des reliques, on sent bien qu'un protestant ne peut pas pardonner ces deux traits à un Père de l'Eglise ; aussi Barbeyrac s'emporte contre lui, et déclame de toutes ses forces. *Traité de la morale des Pères*, c. 15. Tel est le génie des protestants. *Saint Jérôme* les a condamnés et réfutés d'avance : donc ils ont droit eux-mêmes de le condamner ; mais l'Eglise a suivi la doctrine de *saint Jérôme*, et elle a réprouvé la leur.

Ce n'est pas la peine de répondre en détail aux reproches de Barbeyrac: les uns consistent à donner pour des erreurs, des vérités que nous professons encore ; les autres ne sont que de fausses conséquences et de fausses interprétations de la doctrine de ce saint prêtre. Un autre critique protestant, beaucoup plus instruit, a poussé encore plus loin la fureur. Le Clerc, en colère contre D. Martianay, éditeur des ouvrages de *saint Jérôme*, et déterminé à le contredire en toutes choses, a fait retomber son ressentiment sur le saint docteur. Il a publié, 1700, un livre intitulé : *Quæstiones hieronymianæ*, où, sous prétexte de relever les fautes de l'éditeur, il cherche à ruiner toute l'estime que l'on peut avoir pour *saint Jérôme* ; il soutient, *Quæst.*, p. 7, que tout son mérite se réduit au talent de déclamer, qu'il n'a eu qu'une connaissance très-médiocre de l'hébreu et du grec ; qu'il n'avait fait qu'effleurer la théologie et les autres sciences ; qu'il n'avait rien d'original dans l'invention, ni d'exact dans la méthode ; que pour peu que l'on connaisse la dialectique, on ne trouve dans ses raisonnements qu'une vaine enflure et des exagérations de rhétorique, sans aucune force et sans jugement. Il pense que si Erasme lui a donné des louanges sur ce point, ç'a été afin de faire valoir son édition, et pour se réconcilier avec les moines. Tout le livre de Le Clerc est employé à prouver les différentes accusations ; et il faut convenir que si la malignité, les interprétations fausses, les principes hasardés en fait de grammaire et d'étymologies hébraïques, les intérêts de secte et de parti peuvent tenir lieu de preuves, Le Clerc est venu parfaitement à bout de son dessein.

Richard Simon, autre censeur très-téméraire, a même attaqué D. Martianay avec beaucoup d'aigreur, et s'est répandu en invectives contre les moines, dans des lettres critiques imprimées en 1699 ; mais il a parlé de *saint Jérôme* avec beaucoup plus de respect que Le Clerc.

Nous ignorons si le père Villarsi, dans son édition de 1738, a suivi un meilleur ordre que D. Martiany, et s'il a satisfait aux reproches des deux critiques dont nous venons de parler.

BERGIER.

JÉROME (les œuvres de S.) (*Théol. hist. bibliog.*) — « Voici, dit M. Thallier, la liste des ouvrages de *saint Jérôme*, telle que la donne l'édition des Bénédictins de Saint-Maur, comprenant cinq volumes.

« Le premier volume, *Bibliotheca divina*, renferme tous les livres de l'Écriture sainte qu'il a traduits.

« Le second se divise en sept parties : 1° *de Nominibus Hebræorum* ; c'est une explication des noms propres de l'Ancien et du Nouveau Testament : 2° *de Situ et Nominibus locorum Hebraicorum* ; 3° *Quæstiones in Genesim*, ou observations critiques sur les passages difficiles de ce livre, ouvrage qui a conservé toute sa valeur pour la critique biblique : 4° seize *Lettres* sur quelques passages de l'Ancien Testament ; 5° *Commentar in Ecclesiasten* ; 6° *Originis Homiliæ duæ in Canticum*, traduction de deux homélies sur le Cantique des cantiques, demandées par le pape Damase ;

7° plusieurs traités qui n'appartiennent pas à *saint Jérôme*.

Le troisième volume contient les *Commentaires* sur les Prophètes.

« Le quatrième volume se divise en deux parties : 1° *Commentaires* sur l'Évangile de saint Matthieu ; *Lettres* sur des passages difficiles du Nouveau Testament; *Commentaires* sur les Épitres de saint Paul aux Galates, aux Éphésiens, à Tite, à Philémon ; 2° *Lettres* sur divers sujets, dont quelques-unes peuvent être considérées comme des traités, telles que la *Vie de saint Paul, ermite; la Vie de saint Hilarion, de saint Malchus; de Viris illustribus*, divisé en trente-cinq chapitres; *Livre* contre Helvidius, et *trois Livres* contre Jovinien ; *Livre* contre Vigilance et les Lucifériens ; *Écrits* contre Ruffin ; *Dialogi contra Pelagianos*.

« Le cinquième volume contient de nouveau des outrages faussement attribués à *saint Jérôme*, et un recueil d'écrits qui ont rapport à l'histoire de sa vie.

L'édition de *saint Jérôme* des Bénédictins a été reproduite avec des améliorations par l'abbé Migne, PATROLOGIE.

LE NOIR

JÉROME DE PRAGUE. *Voy.* HUSSITES.

JÉROME DE PRAGUE. (*Théol. hist. biog.*). — Nous emprunterons à M. Héfélé les extraits suivants de sa biographie de *Jérôme de Prague*, pour compléter ce qu'en a dit Bergier dans son article HUSSITES.

« Cet ami et compagnon de destinée de Jean Hus disait habituellement : « Celui qui n'étudie pas les livres de Wiclef peut connaître l'écorce, mais ne connaît pas la racine de la science.....

« Il visita en 1412 les provinces russes conquises par les Jagellons, y excita une grande fermentation religieuse, et se prononça en faveur des Grecs schismatiques, avec lesquels il communiqua même *in sacris*. *Jérôme* cherchait certainement alors à répandre les doctrines wicléfiennes et hussites en Pologne.

« Lorsqu'en octobre 1414 Hus partit pour Constance, *Jérôme* lui promit, dans les termes les plus chaleureux, de soutenir sa cause ; aussi, dès que la situation de Hus devint menaçante, ses amis firent des reproches à *Jérôme* de ce qu'il tardait à se rendre à Constance pour accomplir sa promesse. Quoique Hus l'en détournât expressément, *Jérôme* se mit en route et arriva incognito à Constance le 4 avril 1415. Les chevaliers de Chlum et de Duba lui conseillèrent de retourner promptement sur ses pas; mais *Jérôme* demeura à Constance, et dès le 7 avril il fit afficher à l'hôtel de ville et aux portes de l'église de Constance, en latin, en allemand et en bohême, une déclaration par laquelle il prévenait l'empereur Sigismond et le concile qu'il était prêt à répondre publiquement à ceux qui l'avaient calomnié, lui et l'illustre royaume de Bohême, et demandait en conséquence qu'on lui accordât un sauf-conduit; que, s'il était convaincu d'hérésie, il se soumettrait volontiers au châtiment qu'il aurait mérité. Là-dessus il se cacha dans les environs de Constance attendant la réponse.

« Le sauf-conduit lui fut accordé le 17 avril, dans la sixième session générale, en ce sens qu'on l'assura qu'il ne serait pas traité injustement et sans avoir été entendu, mais, d'un autre côté, sans le garantir contre les rigueurs de la justice séculière. En même temps on lui ordonna de comparaître dans le délai de quinze jours. Mais dans l'intervalle son courage s'était évanoui ; il abandonna les environs de Constance et chercha à regagner la Bohême ; mais, le 25 avril, l'intendant du comte palatin Jean de Soulzbach l'arrêta à Hirschau, dans le haut Palatinat, pour avoir outragé le concile, et, sur le réquisitoire de cette assemblée, il fut, le 23 mai, amené enchaîné à Constance. On le fit immédiatement comparaître devant une congrégation publique et on lui demanda compte de sa fuite.

« Il voulut s'excuser sur ce qu'il avait manqué d'un sauf-conduit; mais il fut réfuté par Gerson et immédiatement mis en accusation. Gerson et quelques autres membres du concile

avaient été précisément les professeurs de *Jérôme* à Paris, Cologne, Heidelberg, et attestèrent que de tous temps il avait montré du penchant à l'hétérodoxie. L'excitation contre *Jérôme* devint si vive que quelques voix s'écrièrent : *Comburatur!* Mais l'archevêque de Salzbourg s'écria à son tour : « Non, non! il n'en sera point » ainsi; car il est écrit : Je ne veux » pas la mort du pécheur. » *Jérôme* fut mené en prison dans la tour du cimetière de Saint-Paul, confié à la garde de l'archevêque de Riga, et fort maltraité pendant deux jours, jusqu'à ce que ses compatriotes de Bohême intervinrent en sa faveur.

« Après la mort de Hus, le concile de Constance se donna toutes les peines imaginables pour amener *Jérôme* à abjurer ses erreurs et n'avoir pas à jeter l'huile sur le feu par une nouvelle sentence de condamnation. On l'interrogea, en conséquence, dans plusieurs congrégations, sur sa doctrine, et il déclara, le 19 juillet 1415, que dans la Cène la substance particulière du pain, *substantia panis singularis,* était changée au corps de Jésus-Christ, mais que la substance du pain, en général, subsistait, *substantia panis universalis.* Le 11 septembre il proposa une formule d'abjuration qu'il voulait signer et qui devait être sa rétractation. Il y reconnaissait comme hérétiques les propositions wicléfiennes et hussites condamnées par le concile, ajoutant, toutefois, qu'il n'entendait point par là juger le reste des saines doctrines de ces deux hommes, ni blâmer la personne même du vertueux Hus.

« Cette formule ne fut point agréée par le concile, et *Jérôme* en lut une nouvelle devant la dix-neuvième session générale, du 23 septembre. Il prononçait l'anathème contre toutes les hérésies, surtout contre celles de Wiclef et de Hus, qui l'avaient compromis lui-même, reconnaissait l'exactitude de la doctrine enseignée par le concile, et déclarait que le livre qu'il avait composé pour défendre le réalisme il l'avait intitulé *Scutum fidei,* non pas comme si son opinion philosophique sur les universaux était un dogme à ses yeux et l'opinion contraire une hérésie, mais parce qu'il y avait voulu expliquer surtout le dogme de la Trinité. Il assurait d'ailleurs qu'il avait jusqu'alors considéré Hus comme orthodoxe, et n'avait pu croire, dans le commencement, que les propositions condamnées vinssent positivement de lui, mais que le fait lui avait été démontré à Constance par la vue du manuscrit original des livres de Hus, et qu'ainsi il reconnaissait que Hus et sa doctrine avaient été justement condamnés; qu'enfin il soumettait tout ce qu'il avait jamais dit au jugement du saint synode, et jurait vouloir persévérer dans la véritable doctrine de l'Eglise catholique; car celui qui ne le fait pas, ajouta-t-il, mérite l'éternel anathème. *Jérôme,* voulant compléter sa rétractation, lut devant le synode les articles de Wiclef et de Hus antérieurement condamnés, et les anathématisa (1).

« Là-dessus une partie des membres du concile, et notamment les cardinaux d'Ailly et Zabarella, voulurent qu'on mît *Jérôme* en liberté ; d'autres demandèrent qu'on le retînt en prison, et le docteur allemand Nas alla si loin qu'il reprocha aux deux cardinaux leur partialité en faveur de l'hérétique, et insinua même qu'ils s'étaient laissés séduire par le roi de Bohême, Wenceslas. Au même moment les moines du couvent de Marie des Neiges, à Prague, firent présenter au concile de nouvelles plaintes contre *Jérôme* par Étienne Palec et Michel de Causis, et il en résulta que, le 24 février 1416, Jean, patriarche de Constantinople, et le docteur Nicolas de Dinkelsbühl furent chargés d'une nouvelle enquête. Gerson, dit-on, contribua beaucoup à ce résultat, notamment par son *Tractatus de potestate circa materiam fidei,* qu'il publia alors, et dans lequel, sans nommer *Jérôme,* il rendait sa rétractation suspecte. Les deux commissaires entendirent de nombreux témoins, et le 27 avril ils soumirent au concile le

(1) Mansi, l. c. p. 791, 632, 754; t. XXVIII, p. 160.

résultat de leurs recherches, ainsi que les réponses de l'accusé aux divers chefs d'accusation.

« Le premier chef d'accusation portait que *Jérôme* avait répandu les hérésies et les livres wicléfiens, et qu'il avait continué à égarer beaucoup de idèles, même après la condamnation olennelle de ces erreurs par le concile tenu à Rome sous Jean XXIII. *Jérôme* répondit qu'il n'avait pas connu les décrets de ce concile de Rome, et mit en avant toute espèce de faux-fuyants, par exemple qu'il n'avait pas loué *tous* les livres de Wiclef, mais seulement dit du bien de beaucoup d'entre eux.

« Le second chef d'accusation disait qu'il s'était fait donner la sainte Communion en 1410, à Prague, quoiqu'il fût excommunié ; il répondit qu'il ignorait le fait de son excommunication, qui ne lui avait pas été signifiée.

Le troisième chef affirmait qu'il avait écrit et publié des libelles injurieux contre le Pape, les ducs Ernest d'Autriche et Ernest de Bavière, et surtout contre Zbynek, son archevêque, qu'il avait d'ailleurs injurié devant le peuple du haut d'une fenêtre de la chapelle de Bethléem. *Jérôme* ne nia que les outrages faits aux deux princes temporels.

« Le quatrième chef l'accusait d'avoir, au mois de septembre 1412, jeté à terre, dans un couvent de Carmélites, des reliques, et battu les moines qui les lui avaient montrées. *Jérôme* nia le fait. D'autres actes de violence qu'il devait avoir commis à l'égard des moines, il chercha à les amoindrir, en soutenant, par exemple, qu'il avait été attaqué le premier.

« Le cinquième chef l'accusait d'avoir protégé et nourri quelques excommuniés et quelques apostats ; il s'excusa en prétendant qu'il n'avait agi que par pitié et par un sentiment d'humanité.

« On l'accusait en sixième lieu d'avoir excité des troubles en Pologne, d'avoir prêché des hérésies en Lithuanie et en Russie ; il rejeta nettement l'accusation.

« Septièmement il prétendit n'avoir pas su que les quarante-cinq articles de Wiclef avaient été frappés d'anathème à Prague, par cela qu'il était alors à Jérusalem.

« Huitièmement on lui reprocha d'avoir, quoique simple laïque, prêché à plusieurs reprises, d'avoir recommandé le wicléfisme. On n'a pas la réponse de *Jérôme*.

« Neuvièmement il avoua son amitié pour Hus.

« Dixièmement il nia d'avoir été invité à se rendre à Rome, d'avoir visité les églises interdites de Saint Michel et de Bethléhem de Prague d'y avoir entraîné d'autres fidèles, et d'avoir cherché à exciter un soulèvement contre les ennemis de Wiclef.

« Onzièmement on l'accusait d'avoir répandu une fausse lettre de l'université d'Oxford en faveur de Wiclef ; il l'avoua, en ajoutant qu'il n'avait pas su qu'elle fût fausse.

« Douzièmement il nia d'avoir excité un certain nombre de barons à piller les biens du clergé et à mépriser les censures ecclésiastiques.

« Enfin le dernier chef portait qu'il avait soutenu, à Paris, à Cologne et à Heidelberg, qu'en Dieu il n'y avait pas seulement une trinité de personnes, mais un quaternaire et un quinquennaire de choses ; que l'âme de l'homme était une trinité, mémoire, raison et volonté ; que l'avenir est déterminé par la nécessité ; que la substance du pain subsiste dans le Sacrement ; que Wiclef n'était pas un hérétique, etc., etc. ; à quoi *Jérôme* répondit que l'on ne reproduisait pas ces propositions tout à fait dans la forme dans laquelle il les avait émises, que toutefois quelques-unes exprimaient bien sa pensée (1).

« Outre cette série d'accusations, le promoteur du concile en soumit à l'assemblée une autre série en cent deux points, en demandant que *Jérome* fût également interrogé sur chacun d'eux. Ils avaient rapport au wicléfisme et à sa propagation, et inculpaient surtout *Jérôme* d'avoir prêché souvent, et en divers endroits, contre la transsubstantiation ; d'avoir

(1) Mansi, l. c., t. XXVII, p. 842 sq.

affirmé que les laïques pouvaient administrer les sacrements ; d'avoir déclaré l'excommunication de Hus nulle et invalide, attaché la bulle du Pape au cou d'une courtisane et de l'avoir brûlée ; d'avoir souillé d'ordures divers crucifix, foulé des reliques à ses pieds, déclaré martyrs trois criminels mis à mort et fait célébrer un service pour eux ; d'avoir été en communion avec les Ruthéniens schismatiques et d'avoir cherché à détacher de l'Église Witold, prince de Lithuanie. Enfin ils portaient aussi sur la citation faite à *Jérôme* de paraître à Constance, son refus de s'y rendre, son arrestation et son interrogatoire, disant que sa rétractation n'était qu'apparente et sans sincérité, et que, durant sa captivité, il s'était livré à la gourmandise et à la boisson. Enfin le promoteur demanda qu'il répondît brièvement à tous les articles par *oui* ou *non* ; en cas de dénégation, les articles devaient être prouvés, et enfin *Jérôme* devait être livré au bras séculier.

« Le concile admit la requête de son promoteur et l'enquête fut continuée.

« Le 23 mai, à la demande de *Jérôme*, il comparut devant une congrégation générale. Les divers points d'accusation furent de nouveau lus en sa présence et le nombre des témoins soutenant chacun des articles désigné. *Jérôme* garda le silence à la lecture de la plupart de ces chefs, ne répondit par des négations qu'à un petit nombre d'articles, notamment à celui qui lui reprochait d'avoir brûlé la bulle, d'avoir soutenu que les laïques ont le droit de prêcher, et d'avoir nié la transsubstantiation. L'interrogatoire fut continué le 26 mai ; il nia de nouveau quelques chefs, et obtint enfin la permission de parler explicitement devant le concile et de se défendre ou de se rétracter.

« Il prit la parole et se loua des juges de la première enquête, se plaignit des nouveaux juges commissaires qui s'étaient montrés pleins de prévention, ce qui l'avait empêché de leur répondre ; il chercha à démontrer, par une série d'exemples, que bien des hommes irréprochables avaient été jugés et exécutés, ajoutant qu'il était victime de l'envie pour avoir renversé avec Hus la prédominance des Allemands à l'université de Prague. Après avoir fait, à son point de vue, l'histoire de Hus, il expliqua, en la justifiant, sa propre fuite de Constance et sa conduite jusqu'à ce jour ; il déclara enfin qu'on ne lui avait arraché son abjuration antérieure des doctrines wicléfiennes et hussites que par la crainte, mais qu'il s'en tenait au parti de Hus et de Wiclef, sauf la doctrine de ce dernier sur l'Eucharistie.

« Le concile remit la décision définitive au samedi suivant, et, dans l'intervalle, les Pères, le cardinal Zabarella entre autres, firent de nouvelles tentatives pour sauver le malheureux et l'amener à se rétracter. Dans la 21[e] session, le samedi 30 mai 1416, l'évêque de Lodi fit un sermon sur ce texte : *Exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis*, et y montra que les grands hommes peuvent s'égarer.

« *Jérôme* lui répondit et regretta de ne pouvoir se rétracter, disant qu'il ne se repentait de rien au monde autant que de sa première rétractation, nomma Hus un saint et affirma en même temps son attachement à l'Eglise.

« Aux menaces du châtiment qui l'attendait il s'écria, dit-on : *Coram eo* (*Deo*), *centum annis revolutis, respondeatis mihi*, paroles qu'on attribua plus tard à Hus et qu'on grava sur une médaille.

« Alors le patriarche de Constantinople, en qualité de commissaire du concile, prononça la sentence définitive ainsi conçue ; « Le laïque *Jérôme* a soutenu des doctrines hérétiques, erronées, depuis longtemps condamnées, blasphématoires, scandaleuses, corruptrices et séditieuses, surtout wicléfiennes et hussites ; après en avoir reconnu la condamnation par le concile et avoir anathématisé toutes les hérésies, il est retourné comme un chien à son vomissement ; il a avoué publiquement devant le concile que cette rétractation n'avait pas été sincère, et que

sauf la doctrine de la Cène, il n'avait trouvé rien à redire dans les livres de Wiclef et de Hus. En conséquence le synode déclare que *Jérôme*, branche pourrie et desséchée du cep, sera coupé et rejeté, et le condamne comme hérétique relaps, l'excommuniant et l'anathématisant. »

« Les membres présents confirmèrent solennellement la sentence, et *Jérôme* fut livré au bras séculier, qu'on pria de le traiter doucement.

Jérôme, après avoir entendu son arrêt, récita le Symbole des Apôtres, et fut mené au lieu de l'exécution, où il fut brûlé, au milieu des chants et des prières, le 30 mai 1416. »

Le Noir

JERONYMITES, nom de divers ordres ou congrégations de religieux, autrement appelés *ermites de saint Jérôme*, parce qu'ils ont cherché à rendre leur manière de vivre conforme aux instructions de ce saint docteur.

Ceux d'Espagne doivent leur naissance au tiers-ordre de saint François. dont les premiers *jéronymites* étaient membres. Grégoire XI approuva leur congrégation l'an 1374 ; il leur donna les constitutions du couvent de Sainte-Marie-du-Sépulcre, avec la règle de saint Augustin ; pour habit une tunique de drap blanc, un scapulaire de couleur tannée, un petit capuce et un manteau de pareille couleur, le tout sans teinture, et de vil prix.

Ces religieux sont en possession du couvent de Saint-Laurent de l'Escurial, où les rois d'Espagne ont leur sépulture, de celui de saint-Isidore de Séville, et de celui de Saint-Just, dans lequel Charles-Quint se retira lorsqu'il eut abdiqué la couronne impériale et celle d'Espagne.

Il y a encore dans ce royaume d'autres religieux *jéronymites*, qui furent fondés sur la fin du quinzième siècle ; Sixte IV les mit sous la juridiction des anciens *jéronymites*, et leur donna les constitutions du monastère de Sainte-Marthe de Cordoue ; mais Léon X leur ordonna de prendre les premières dont nous venons de parler. Ainsi ces deux congrégations furent réunies.

Les ermites de saint Jérôme de l'observance de Lombardie, ont pour fondateur Loup d'Olmédo, qui les établit, an 1424, dans les montagnes de Cazalla, au diocèse de Séville ; il leur donna une règle composée des instructions de saint Jérôme, et qui fut approuvée par le pape Martin V. Ces *jéronymites* furent dispensés de garder la règle de saint Augustin.

Pierre Gambacorti, de Pise, fonda la troisième congrégation des *jéronymites*, vers l'an 1377. Ils ne firent que des vœux simples jusqu'en 1568 ; alors Pie V leur ordonna de faire des vœux solennels. Ils ont des maisons en Italie, dans le Tyrol et dans la Bavière, et ils sont au nombre des ordres mendiants.

La quatrième congrégation de *jéronymites*, dite de Fiésoli, commença l'an 1360. Charles de Monte-Granelli, de la maison des comtes de ce nom, se retira dans la solitude, et s'établit d'abord à Vérone, avec quelques compagnons qu'il rassembla. Cette congrégation fut mise, par Innocent VII, sous la règle et les constitutions de saint Jérôme ; mais en 1441, Eugène IV leur donna la règle de saint Augustin. Comme le fondateur était du tiers-ordre de saint François, il en garda l'habit ; en 1460, Pie II permit à ceux qui voudraient de le quitter, ce qui occasionna une division parmi eux ; mais en 1668 Clément supprima entièrement cet ordre, en l'unissant à la congrégation du B. Pierre Gambacorti.

Bergier

JÉRUSALEM (Eglise de). Il est dit dans les Actes des apôtres, que cinquante jours après la résurrection de Jésus-Christ, les apôtres reçurent le Saint-Esprit ; que saint Pierre, en deux prédications, convertit à la foi chrétienne huit mille hommes, et que ce nombre augmenta de jour en jour. Quelques années aprè , les anciens de cette Eglise dirent à saint Paul : « Vous voyez, mon frère, combien de » milliers de Juifs croient en Jésus-

» Christ. » Ce fait est confirmé par Hégésippe, auteur du second siècle ; par Celse, qui reproche aux Juifs convertis de s'être attachés à un homme mis à mort depuis peu de temps; dans Origène, l. 2, n. 1, 4, 46; et par Tacite qui dit que le christianisme se répandit d'abord dans la Judée, où il avait pris naissance, *Annal*, l. 15, n. 44.

L'on commença de bonne heure à disputer dans cette Eglise ; les apôtres s'y assemblèrent vers l'an 51, pour décider que les gentils convertis n'étaient pas tenus à garder la loi de Moïse. Les ébionites prétendirent que Jésus était né de Joseph ; Cérinthe nia sa divinité; d'autres la réalité de sa chair ; saint Paul et saint Jean réfutent ces erreurs dans leurs lettres. L'existence d'une Eglise nombreuse à *Jérusalem*, avant la destruction de cette ville, ou avant l'an 70, est donc incontestable.

Mais si la résurrection de Jésus-Christ, ses miracles, et les autres faits publiés par les apôtres, n'avaient pas été indubitables, ces prédicateurs auraient-ils pu faire un aussi grand nombre de prosélytes sur le lieu même où tout s'était passé, dans un temps où ils étaient environnnés de témoins oculaires, et de sectaires qui étaient intéressés à les contredire.

Pour expliquer naturellement la naissance et les progrès du christianisme, les incrédules modernes supposent que les apôtres ne prêchèrent d'abord qu'en secret et dans les ténèbres ; qu'ils ne commencèrent à se montrer au grand jour que quand ils furent assez forts pour intimider les Juifs, et qu'alors on ne pouvait plus les convaincre d'imposture, parce que les témoins ne subsistaient plus. C'est une supposition fausse. Le meurtre de saint Etienne et de saint Jacques, l'emprisonnement de saint Pierre, le tumulte excité par les Juifs contre saint Paul, les disputes qui régnèrent parmi les Juifs convertis, et qui donnèrent lieu au concile de *Jérusalem*, etc., prouvent que la prédication des apôtres fit d'abord beaucoup de bruit, et fut connue de tout *Jérusalem* ; que la rapidité de leurs succès étonna les chefs de la nation juive ; que ceux-ci n'osèrent traiter les apôtres comme ils avaient traité Jésus-Christ lui-même.

Il est donc incontestable que les faits sur lesquels les apôtres fondaient leurs prédications, et qui sont la base du christianisme, ont été hautement publiés d'abord, et poussés au plus haut point de notoriété, sur le lieu même où ils se sont passés, et sous les yeux des témoins oculaires ; que ceux mêmes qui avaient le plus d'intérêt de les contester n'ont pu y rien opposer ; que ceux qui les ont crus étaient invinciblement persuadés de la vérité de ces faits.

Dès l'origine, la communauté des biens s'établit parmi les fidèles de *Jérusalem;* mais au mot COMMUNAUTÉ DES BIENS, nous avons fait voir qu'elle consistait seulement dans la libéralité avec laquelle chacun d'eux pourvoyait aux besoins des autres (1); nous savons que la même charité mutuelle a régné dans les autres Eglises : quant à la communauté de biens prise en rigueur, on ne peut pas prouver qu'elle ait été établie nulle part. C'est donc mal à propos que les incrédules ont écrit que c'était là une des principales causes de la propagation rapide du christianisme. Quand elle aurait eu lieu à *Jérusalem*, en quoi aurait-elle influé sur la conversion des peuples de l'Asie mineure, de la Grèce ou de l'Italie ? La charité héroïque qui a été pratiquée par tous les chrétiens dans tous les lieux, même envers les païens, a fait des prosélytes sans doute, les Pères de l'Eglise en déposent : nous ne pensons pas que ce motif de conversion fasse déshonneur à notre religion. *Voyez* CHRISTIANISME.

Il y a plusieurs contestations entre les théologiens catholiques et les protestants, au sujet de l'assemblée tenue à *Jérusalem* par les apôtres vers l'an 51, de laquelle il est parlé, *Act.*, c. 15. Il s'agit de savoir si ce fut un vrai concile, si les prêtres et le peu-

(1) Il nous paraît bien établi que la communauté des biens entre les premiers chrétiens n'était pas forcée, qu'elle était libre ; mais qu'elle fut pratiquée, en fait, par un accord librement consenti.
LENOIR.

ple y eurent voix délibérative, quel fut l'objet de la décision, si ce fut une loi perpétuelle et qui devait durer toujours.

Déjà, au mot CONCILE, nous avons prouvé que rien ne manquait à cette assemblée pour mériter ce nom, puisqu'il s'y trouvait au moins trois apôtres, dont l'un était évêque titulaire de *Jérusalem*, plusieurs disciples qui participaient à leurs travaux, et que saint Pierre y présidait. Il n'était pas nécessaire que tous les apôtres, et tous les pasteurs qu'ils avaient établis, fussent appelés: chacun des apôtres avait reçu de Jésus-Christ et du Saint-Esprit le droit de faire des lois pour le gouvernement de l'Eglise, *Matth.*, c. 19, ℣. 28 ; à plus forte raison avaient-ils ce droit, lorsque plusieurs étaient réunis à leur chef. Mosheim, qui a discuté cette question, convient que c'est une dispute de mots. *Inst. Hist. christ.*, p. 261. Le décret de ce concile fut donc une véritable loi qui obligeait tous les fidèles ; non-seulement il concernait la discipline, mais il décidait un dogme; savoir, que les gentils convertis n'étaient pas obligés, pour être sauvés, à observer la circoncision ni les autres lois cérémonielles des Juifs ; qu'il leur suffisait d'avoir la foi ; et l'on sait que, par *la foi*, les apôtres entendaient la soumission à la morale de Jésus-Christ, aussi bien qu'au reste de sa doctrine. Quoique cette décision ne fût adressée qu'aux gentils convertis d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, elle ne regardait pas moins les autres Eglises, puisque saint Paul enseigna la même doctrine aux Galates. D'où il s'ensuivait que, s'il était encore permis aux juifs d'observer leur loi cérémonielle, ce n'était plus comme une loi religieuse, mais comme une simple police.

En second lieu, il est dit, *Act.*, c. 15, ℣. 6 et 7, que les apôtres et les prêtres ou anciens s'assemblèrent pour examiner la question, que l'examen se fit avec soin ; c. 22, qu'il plut aux apôtres, aux anciens ou prêtres, *et à toute l'Eglise*, d'envoyer des députés porter cette décision à Antioche : de là les protestants ont conclu que les prêtres et le peuple eurent voix délibérative dans ce concile, qu'ils auraient dû l'avoir de même dans tous les autres ; que ç'a été dans la suite une usurpation de la part des évêques, de s'attribuer ce droit exclusivement; qu'en cela ils ont perverti l'ordre établi par les apôtres, qu'ils ont changé en aristocratie un gouvernement qui, dans son origine, était démocratique.

Aux mots ÉVÊQUE, HIÉRARCHIE, etc., nous avons prouvé le contraire, et le chapitre même que l'on nous objecte, le confirme. Les prêtres ni le peuple ne parlent point dans cette assemblée, on ne demande point leur suffrage : il est dit au contraire, ℣ 12, que la *multitude se tut*. Leur présence ne prouve donc point qu'ils y assistaient en qualité de juges ou d'arbitres, mais seulement comme intéressés à savoir ce qui serait décidé. Lorsque les magistrats prononcent un arrêt à l'audience, on ne s'avise pas de dire que c'est l'ouvrage des avocats et des auditeurs.

Basnage a cependant soutenu que le concile de Jérusalem est le seul œcuménique que l'on ait pu tenir; que si on le prenait pour règle et pour modèle des autres, il faudrait que les apôtres y présidassent, qu'ils fussent composés de tous les évêques de l'Eglise chrétienne, que les prêtres et le peuple eussent part aux décisions. *Histoire de l'Eglise*, l 10, c. 1, § 3. Il aurait été bien embarrassé de faire voir en quoi consistait la part que les prêtres et le peuple eurent à la décision du concile de Jérusalem. Les évêques sont les successeurs des apôtres; ils ont donc hérité du droit de tenir des conciles ; il n'est pas plus nécessaire que tous y assistent, qu'il ne l'a été que tous les apôtres fussent présents au concile de Jérusalem. *Voyez* CONCILE. Les protestants veulent persuader que les apôtres n'avaient le droit de juger et de faire des lois, que parce qu'ils avaient reçu le Saint-Esprit; mais longtemps auparavant Jésus-Christ leur avait dit : « Vous serez assis sur douze » siéges pour juger les tribus d'Is- » raël : » *Matth.*, cap. 19, ℣ 28.

En troisième lieu, le concile enjoint

aux fidèles de s'abstenir de *la souillure des idoles*, ou des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées, et de *la fornication. Act.*, c. 15, ỳ 20 et 29. Il n'est aucun de ces termes sur le sens duquel les commentateurs n'aient disputé. Spencer a fait à ce sujet une assez longue dissertation, *de Legib. Hebr. ritualib.*, l. 2, p. 435. Après avoir rapporté les divers sentiments, il est d'avis qu'il faut prendre les termes dans le sens le plus naturel et le plus ordinaire ; que par la *souillure des idoles*, il faut entendre tous les actes d'idolâtrie : or, c'en était un de manger des viandes immolées aux idoles, soit dans leur temple, soit ailleurs, soit après un sacrifice, soit dans un autre temps ; d'invoquer les dieux au commencement ou à la fin du repas, de faire des libations à leur honneur, etc. Ces pratiques étaient familières aux païens ; c'est pour cela que les Juifs évitaient de manger avec eux. S'abstenir du sang, n'est point s'abstenir du meurtre, mais éviter de manger le sang des animaux, par conséquent les viandes suffoquées dont le sang n'a pas été versé. La fornication est le commerce avec une prostituée, commerce que les païens ne mettaient pas au rang des crimes.

Quoique le décret du concile de Jérusalem semble mettre toutes ces actions sur la même ligne, il ne s'ensuit pas, dit Spencer, que l'idolâtrie et la fornication soient en elles-mêmes aussi indifférentes que l'usage du sang et des viandes suffoquées ; les deux premières sont défendues par la loi naturelle, le reste ne l'était que par une loi positive, relative à la police et aux circonstances. Mais tout cela est joint ensemble, parce que c'étaient autant de signes, de causes et d'accompagnements de l'idolâtrie ; cet auteur le prouve par des témoignages positifs. Telle est, selon lui, la principale raison de la défense portée pas les apôtres ; la seconde était l'horreur que les Juifs avaient pour toutes ces pratiques, et qui les détournait de fraterniser avec les gentils ; la troisième était la nécessité d'écarter de ceux-ci toute occasion de retourner à toutes leurs anciennes mœurs.

En quatrième lieu, cette loi a été souvent renouvelée dans la suite ; elle se trouve dans les *Constitutions apostoliques*, l. 6, c. 12 ; dans le deuxième canon du concile de Gangres, dans le concile *in Trullo*, dans une loi de l'empereur Léon, dans un concile de Worms, sous Louis le Débonnaire : dans une *Lettre du pape Zacharie à l'archevêque de Mayence*, et dans plusieurs *Pénitentiaux*. Cette discipline est encore observée chez les Grecs et chez les Ethiopiens ; elle l'a été en Angleterre jusqu'au temps de Bède. C'est ce qui a déterminé plusieurs savants protestants à soutenir qu'elle n'aurait jamais dû être abrogée, puisqu'elle est fondée sur l'Ecriture sainte et sur une tradition constante : Notre coutume, disent-ils, de manger du sang scandalise non-seulement les juifs et les Grecs schismatiques, mais encore un grand nombre d'hommes pieux et instruits.

Mais il est évident que les deux raisons principales pour lesquelles cette loi était établie ne subsistant plus, elle ne doit plus avoir lieu, et que ceux qui se scandalisent de l'usage contraire ont tort. Si les juifs et les Grecs se faisaient catholiques, ils seraient les maîtres de s'abstenir du sang et des viandes suffoquées, pourvu qu'ils ne le fissent pas par un motif superstitieux. La tradition que l'on nous oppose n'a pas été aussi constante qu'on le prétend, puisqu'au quatrième siècle, du temps de saint Augustin, cette abstinence n'était déjà plus observée dans l'Eglise d'Afrique. Saint Augustin, *contra Faust.*, l. 32, cap. 13. Des raisons locales l'ont tenue en vigueur plus longtemps dans le Nord de l'Europe, parce que le Christianisme n'y a pénétré qu'au septième siècle et dans les suivants, et que les mœurs grossières des païens convertis exigeaient cette précaution. Tout cela prouve que c'est à l'Eglise qu'il appartient de juger de la discipline qui convient dans les temps et les lieux différents. Quant aux protestants, qui veulent décider de tout par l'Ecriture sainte, c'est

leur affaire de dire pourquoi ils ne gardent pas une loi qu'ils y voient en termes formels.

BERGIER.

JÉRUSALEM (conciles de). *Théol. hist. conc.*) — « Baronius, dit M. Gams, compte comme le premier concile de *Jérusalem* la réunion des Apôtres assemblés pour élire Matthias à la place du traître Judas (1), et comme le second la réunion dans laquelle ils élurent les sept diacres (2).

« Le premier concile des Apôtres fut célébré en 49, suivant Baronius en 51 (3). Paul et Barnabé y assistèrent. » C'est de ce concile que Bergier vient de parler longuement.

« Une plus petite assemblée eut lieu en 56-58, d'après les *Actes des apôtres*, 21, 28.

« Sous l'évêque Narcisse, quatorze évêques se réunirent à *Jérusalem* pour régler ce qui concernait la solennité de la fête de Pâques.

« En 335 les Eusébiens se réunirent à *Jérusalem*, après avoir déposé saint Athanase dans une assemblée tenue par eux à Tyr. Ils y avaient été convoqués à la demande de l'empereur Constantin, pour y célébrer la dédicace de l'église de la Résurrection. Ce fut Eusèbe de Césarée qui prononça le discours d'inauguration. Les évêques y reçurent Arius dans la communion de l'Église, et envoyèrent une lettre synodale à l'empereur, en le priant instamment de laisser Arius retourner à Alexandrie (4). Eusèbe (5) lui même dit que cette assemblée fut la plus nombreuse qu'il eût vue depuis le concile de Nicée. Il célébra en même temps l'anniversaire de la trentième année du règne de l'empereur Constantin.

« Vers 349, après le concile de Sardique, l'évêque Maxime présida une assemblée d'évêques dans laquelle saint Athanase fut solennellement admis à la communion des évêques présents. Le concile adessa une lettre

(1) *Act. des Apôtres*, 1, 15.
(2) *Ibid.*, 6, 1-6.
(3) *Ibid.*, 15, 6 sq.
(4) Eusèbe, *Vita Const.*, IV, 43. Sozom., II, 26. Théodoret, 1, 31.
(5) *Vita Const.*, IV, 47.

aux habitants d'Alexandrie et à tous les évêques d'Égypte et de Syrie (1).

« En 415, l'évêque Jean tint avec ses prêtres un concile relatif aux affaires de Pélage. Orose, évêque de Cordoue, y fut l'accusateur de l'hérésiarque. Jean se laissa séduire par les discours artificieux de Pélage et ne le condamna pas ; il fut décrété qu'on écrirait en cette circonstance au pape Innocent Ier et qu'on attendrait son jugement (2).

« Vers 536, Pierre, évêque de Jérusalem, tint un concile de quarante-cinq évêques, qui exclut de la communion de l'Eglise les Sévériens condamnés à Constantinople.

« Après le concile universel de 553, il y eut à *Jérusalem* un synode qui adopta les décrets du concile relatifs aux Trois Chapitres ; c'est ce qui résulte des actes du concile de Nicée, où il est dit : « En outre notre empereur bien-aimé en Dieu envoya les actes du cinquième concile à *Jérusalem*, où eut lieu une réunion de tous les évêques de Palestine, qui confirmèrent des mains, des pieds, de la bouche, les expressions et les conclusions de ce concile. Seul, Alexandre, évêque d'Abyle, protesta. Il fut déposé et se retira à Byzance.

« Le célèbre patriarche de *Jérusalem* Sophronius, colonne de l'Église dans la discussion du monothélisme, convoqua, en 634, un synode des évêques de Palestine à cette occasion. L'assemblée publia la fameuse lettre encyclique adressée aux patriarches (3), dans laquelle elle démontre une double volonté dans le Christ et réfute l'opinion des monothélites.

« En 780 le patriarche Théodoret tint un concile contre les iconoclastes.

« Au temps des croisades, *Jérusalem* étant devenue un royaume chrétien, vit un certain nombre de synodes se réunir dans son enceinte ; par exemple, en 1109, en 1097, tous deux pour des conflits d'élections épiscopales. En 1143 le légat Albéric y présida

(1) Socr., I, 24. *Dist. trip.*, IV, 34.
(2) Hardouin, t. I, p. 1207. Manzi, t. IV, p. 307, s. Cf. Alex. Nat. *Dist. ecclés.*, sæc. V, dissert. I.
(3) Cf. Mansi, t. XI, p. 529.

un concile contre les erreurs des Arméniens.

« Mais l'assemblée la plus importante de toutes celles qui se réunirent à *Jérusalem* fut celle que, en 1672, on y tint contre Cyrille Lucaris et contre la tentative formée par lui de confondre la doctrine des Calvinistes de l'Occident avec celle de l'Église orthodoxe d'Orient. Dosithée, patriarche de *Jérusalem*, réunit, le 16 mars 1672, les prélats de son ressort. On comptait parmi eux l'ex-patriarche Nectaire, six métropolitains nombre d'archimandrites, de prêtres, de diacres, et cinquante-trois moines...

« Le synode renouvela et confirma le décret des conciles de Constantinople de 1638 et de 1642 contre les erreurs en question... Les Pères déclarèrent :

« 1° Que le symbole calviniste de Cyrille Lucaris avait été secrètement publié sans le consentement des Orientaux ;

« 2° Que ce n'était point là le symbole de l'Eglise d'Orient;

« 3° Que, bien loin de là, celle-ci en repoussait absolument la teneur.

« Le synode exposa cette triple réponse dans dix-huit chapitres explicites qui formulent la doctrine de l'Eglise d'Orient et traitent :

« 1° De la Trinité ;

« 2° De l'Ecriture sainte, qui doit être expliquée conformément à la tradition de l'Eglise catholique ;

« 3° De la prédestination et du libre arbitre, contre Calvin ;

« 4° Du Créateur, qui n'a créé que le bien;

« 5° De la Providence divine, qui sait l'avenir, mais ne le fait pas ;

« 6° Des suites du péché originel ;

« 7° De l'incarnation du Fils de Dieu;

« 8° De l'intercession des saints ;

« 9° De la nécessité de la foi et des bonnes œuvres;

« 10° De l'épiscopat, fondement de l'Eglise ;

« 11° Des membres de l'Eglise qui sont ceux-là seuls qui ont reçu leur foi de Jésus-Christ, des Apôtres et des conciles universels;

« 12° De l'infaillibilité de l'Eglise catholique, qu'inspire le Saint-Esprit;

« 13° De la justification, qui s'opère non-seulement par la foi, mais par la foi active dans la charité ;

« 14° Du libre arbitre que l'homme a conservé, même après la chute;

« 15° Des sept sacrements de la nouvelle alliance ;

« 16° De la nécessité absolue de la foi, même pour les enfants ;

« 17° De la présence véritable et substantielle de Jésus-Christ dans le saint Sacrement de l'autel ;

« 18° Du purgatoire après cette vie (1).

Cette confession fut opposée au symbole calviniste de Cyrille, qui était également en dix-huit chapitres. »

LE NOIR.

JÉRUSALEM (Jean-Frédéric-Guillaume). (*Théol. hist. biog. et bibliog.* — Ce célèbre théologien protestant, naquit à Osnabruck, en 1709, et mourut en 1789, après avoir été comblé de faveurs et d'honneurs par le duc de Brunswick, et après avoir vu, ensuite, sa destinée s'assombrir par le malheur des temps, « sans que son courage de chrétien et la sérénité de son âme, dit M. Fritz, en fussent atteints ; » la sœur de Frédéric II lui fit élever un monument, « mais, ajoute le même auteur, le plus beau monument qu'il laissa fut le souvenir de son noble caractère, de son dévouement et de son abnégation. »

« *Jérusalem*, dit encore M. Fritz, avait acquis une grande réputation littéraire ; son œuvre capitale se compose de *Méditations* sur les principales vérités de la religion chrétienne, 2 vol. publiés en 1768. Elles furent traduites en français, en hollandais, en danois, en suédois. Les vérités principales de la religion dite naturelle et de la religion chrétienne en sont le sujet; il renonça à ce qui lui semblait pur échafaudage scolastique, et réfuta avec une grande habileté beaucoup d'objections formées contre la révélation chrétienne. On trouva une suite à ces mé-

(1) Voir *Revue trimestr. de Tubingue*, ann. 1843, p. 592. Hardouin, XI, p. 179-272.

ditations dans ses *Œuvres posthumes*, publiées par sa fille, Frédérique *Jérusalem*. Dans son *Mémoire sur l'union des Eglises*, publié contre son gré, il rejeta l'union de toutes les religions comme une chimère; le dogme catholique de l'Eucharistie était inadmissible à ses yeux. Toutefois il recommandait la tolérance, et soutenait même qu'on pouvait, sans danger pour son salut, entrer dans l'Eglise romaine. Il réfuta aussi très-solidement l'ouvrage connu de Frédéric le Grand sur la littérature allemande, Brunsw., 1781, in-8°. » LE NOIR.

JÉSUATES, nom d'une sorte de religieux, que l'on appelait autrement clercs apostoliques, ou *Jésuates de saint Jérôme*. Leur fondateur est Jean Colombin, de Sienne en Italie. Urbain V approuva cet institut à Viterbe, l'an 1367, et donna lui-même, à ceux qui étaient présents, l'habit qu'ils devaient porter; il leur prescrivit la règle de saint Augustin, et Paul V les mit au nombre des ordres mendiants. Ils pratiquèrent d'abord la pauvreté la plus austère et une vie très-mortifiée : on leur donna le nom de *Jésuates*, parce que leurs premiers fondateurs avaient toujours le nom de Jésus à la bouche; ils y ajoutèrent celui de saint Jérôme, parce qu'ils prirent ce saint pour leur protecteur.

Pendant plus de deux siècles, ces religieux n'ont été que frères lais. En 1606, Paul V leur permit de recevoir les ordres. Dans la plupart de leurs maisons, ils s'occupaient de la pharmacie : d'autres faisaient le métier de distillateurs, et vendaient de l'eau-de-vie; ce qui les fit nommer en quelques endroits *les pères de l'eau-de-vie*. Comme ils étaient devenus riches dans l'état de Venise, et qu'ils s'étaient beaucoup relâchés de leur ancienne régularité, la république demanda leur suppression à Clément IX, pour employer leurs biens aux frais de la guerre de Candie : ce Pape l'accorda en 1667. Il y a encore en Italie quelques religieuses du même ordre; on les a conservées, parce qu'elles ont persévéré dans la ferveur de leur premier établissement.

Cet exemple et une infinité d'autres ne prouvent que trop le danger qu'il y a pour tout ordre de religieux quelconque d'acquérir des richesses.

BERGIER.

JÉSUITES, ordre de religieux fondé par saint Ignace de Loyola, gentilhomme espagnol, pour instruire les ignorants, convertir les infidèles, défendre la foi catholique contre les hérétiques, et qui a été connu sous le nom de *compagnie* ou *société de Jésus*. Il fut approuvé par Paul III, en 1540, et confirmé par plusieurs Papes postérieurs; l'institut fut déclaré *pieux* par le concile de Trente, sess. 25, *de Reform.*, c. 16. Il a été supprimé par un bref de Clément XIV, du 31 juillet 1773.

Pendant deux cent trente ans qu'a subsisté cette société, elle a rendu à l'Eglise et à l'humanité les plus grands services, par les missions, par la prédication, par la direction des âmes, par l'éducation de la jeunesse, par les bons ouvrages que ses membres ont publiés dans tous les genres de science. On peut consulter la bibliothèque de leurs écrivains, donnée par Alégambe, et ensuite par Sotuel, en 1676, *in-folio*; et depuis, quel supplément n'aurait-on pas y ajouter!

Cette société n'existe plus..... Nous souhaitons sincèrement qu'il se forme dans les autres corps séculiers ou réguliers, des missionnaires tels que ceux qui ont porté le christianisme au Japon, à la Chine, à Siam, au Tonquin, aux Indes, au Mexique, au Pérou, au Paraguay, à la Californie, etc., des théologiens tels que Suarès, Petau, Sirmond, Garnier; des orateurs tels que Bourdaloue, Larue, Segaud, Griffet, Neuville; des historiens qui égalent d'Orléans, Longueval, Daniel; des littérateurs qui effacent Rapin, Vanières, Comire, Jouvency, etc., etc. Nous souhaitons surtout que bientôt on ne s'aperçoive plus du vide immense qu'ils ont laissé pour l'éducation de la jeunesse, et que les générations futures soient, à cet égard, plus heureuses que celle qui suit immédiatement leur destruction.

BERGIER.

JÉSUITES (les) DEPUIS L'ABOLITION DE L'ORDRE PAR CLÉMENT XIV ET SON RÉTABLISEMENT PAR PIE VII. (*Théol. hist. ordr. rel.*) — L'article de Bergier qu'on vient de lire est insuffisant relativement à l'importance de la célèbre société qui en est l'objet. On peut voir au mot IGNACE DE LOYOLA, l'historique de la fondation de l'ordre des *Jésuites* ; citons ici les pages suivantes de M. Fehr sur l'abolition du même ordre par Clément XIV et sa restauration par Pie VII ; nous dirons ensuite, en toute franchise, ce que nous pensons des *Jésuites* ; et le lecteur, grâce à ces trois morceaux, aura au moins un résumé qui pourra lui suffire pour asseoir, sur cet ordre religieux, un jugement équitable.

« Clément XIII mourut le 2 février 1769, et, après un conclave de trois mois, le cardinal Laurent Ganganelli fut élu Pape et prit le nom de Clément XIV. Le nouveau Pontife avait toujours été en relation d'amitié avec les *Jésuites*, et le général de la Compagnie avait pris une part active à son élévation au cardinalat. Toutefois on l'avait entendu dire, étant encore cardinal, qu'il valait mieux sacrifier, malgré ses éminents services, l'ordre des *Jésuites* aux cours souveraines que de troubler la paix générale en le conservant. Que cette opinion connue suffît aux cours bourboniennes, ou que le cardinal Ganganelli eût dit, comme on l'a prétendu, que le Pape pouvait en conscience, et en observant les prescriptions canoniques, abolir la Société de Jésus, si cette abolition lui paraissait utile, c'est une question indécise, quoique les premières mesures du nouveau Pape semblassent confirmer cette menace. En effet, dès le commencement de son règne il éloigna de la cour pontificale deux cardinaux amis des *Jésuites* et fit un mauvais accueil au général de l'Ordre, le Père Ricci, lors de sa première visite ; mais il y avait encore une énorme distance entre cette défaveur marquée et l'abolition même de la Compagnie. Le concile de Trente et toute une série de Papes avaient approuvé l'Ordre, qui avaient accordé les plus grands éloges, et Clément XIII lui-même, prédécesseur du Pape régnant, l'avait défendu d'une manière éclatante.

« Clément XIV restait donc plein de doute, d'hésitation et d'angoisses ; son âme était le théâtre d'une lutte terrible. Il se montrait plein de condescendance pour tous les désirs des cours bourboniennes, mais il lui paraissait difficile de satisfaire leurs exigences à l'égard des *Jésuites*. Ces cours, tristement aveuglées, insistaient avec force. Le Pape, soutenu par l'intervention des autres souverains, et notamment par celle du roi de Prusse, résistait toujours. Enfin il fut vaincu. Ses objections, ses faux-fuyants, ses retards, tout fut inutile (1). Le Pape, obsédé de tous côtés, ordonna, au mois d'octobre 1772, la fermeture du Collége romain, sous prétexte qu'il était endetté, interdit l'enseignement, la prédication, la confession aux *Jésuites*, et fit mettre les archives de leur maison sous le scellé. Les mêmes mesures furent prises dans d'autres villes des Etats de l'Eglise.

« Ainsi fut peu à peu préparé le bref de suppression *Dominus ac Redemptor noster*, qui fut signé le 21 ou le 23 juillet par le Pape, et communiqué le 16 ou le 19 août 1773 aux supérieurs de l'Ordre.

« Le monde catholique vit avec douleur que tant de Papes, tant d'évêques et tant de princes, qui s'étaient prononcés en faveur des *Jésuites* n'avaient pu les sauver, et que le motif de suppression devenait une sorte d'acte d'accusation contre tous ceux qui les avaient protégés jusqu'alors. Bien des ordres religieux avaient été abolis dans l'Eglise ; mais la Société de Jésus fut la première qui subit ce sort immérité sans procès, sans enquête, sans jugement.

« L'ordre était tombé, et Clément XIV ne l'avait condamné, suivant ses propres paroles, que « par amour pour la paix, et pour rétablir la bonne intelligence entre le Saint-Siége et les

(1) *Voy.* CLÉMENT XIV, t. IV, p. 431. Conf. Veuillot, *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, 2e série, t. VI, Paris, 1860, p. 125-162. Theiner, *Dist. du Pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852, 3 vol.

divers cabinets de l'Europe. » Ce ne fut que quelque temps après qu'une commission d'enquête fut instituée, et que commencèrent les plus dures persécutions contre les *Jésuites* : on les emprisonna, on les jeta dans d'affreux cachots, pour leur faire rendre les trésors qu'on leur attribuait et qu'on ne pouvait découvrir nulle part. Lorsqu'enfin, à la mort de Louis XV, les prisons s'ouvrirent, on ne délivra les malheureux captifs qu'en leur faisant prêter serment que jamais ils ne rendraient compte des interrogatoires auxquels ils avaient été soumis (1). Mais tous les *Jésuites* ne prêtèrent pas serment, et c'est ainsi qu'on a connu notamment l'interrogatoire du Père Ricci, qui fait éclater dans tout son jour l'innocence de la Compagnie(2). Ce qui dut être le plus douloureux pour le Pape, ce fut la joie, le triomphe de tous les ennemis de l'Eglise, de Pombal, des philosophes, des Calvinistes, des Jansénistes, en apprenant la ruine de la Société, tandis qu'un certain nombre d'évêques se prononcèrent contre le bref, et que les princes catholiques de l'Europe l'admirent ou le rejetèrent suivant leurs dispositions personnelles, favorables ou contraires à la Compagnie.

« Frédéric, roi de Prusse, défendit qu'on communiquât officiellement le bref aux autorités de Silésie, et fit savoir au Saint-Siége, par son chargé d'affaires, qu'il était résolu de maintenir les *Jésuites*, parce que c'étaient les meilleurs prêtres de son royaume; mais les *Jésuites* de Silésie le prièrent de leur permettre de se conformer à la volonté du chef de l'Eglise, ce qu'ils n'obtinrent qu'avec peine. Toutefois les uns reçurent des pensions, les autres furent pourvus de bénéfices ; d'autres continuèrent à vivre en communauté dans leurs anciens colléges et à s'occuper de l'éducation de la jeunesse. Catherine, impératrice de Russie, en agit de même à l'égard des *Jésuites* de ses Etats : elle voulut conserver dans les provinces nouvellement acquises les meilleurs prêtres de son empire, et envoya en conséquence au Pape un Mémoire qui faisait hautement valoir les services des *Jésuites*. Ils obtinrent, en effet l'autorisation de demeurer en Russie. La même princesse demanda, au moment où Pie VI, successeur de Clément XIV, monta sur le trône, la réintégration de l'Ordre.

Le Pape, malgré son bon vouloir, ne put encore revenir sur les décisions de son prédécesseur, contre le gré des cours bourboniennes. Cependant les *Jésuites* s'efforcèrent de conserver, sous d'autres noms et d'autres formes, l'esprit de leur Ordre, et se maintinrent unis, notamment sous le nom de Clercs du Sacré-Cœur et de Missionnaires de la Foi (1).

« Le restaurateur de l'ordre des *Jésuites* fut, à proprement dire, le Pape Pie VII ; il annula formellement par un bref de 1801 celui de Clément XIV ; rétablit, à la demande expresse de Paul Ier, pour toute la Russie, la Société dans tous ses droits et priviléges antérieurs, et l'autorisa à élire un général, en place du vicaire général qu'elle avait eu jusqu'alors. Ce général fut le P. Thaddée Borzogowsky.

« Quatre ans plus tard, Ferdinand IV, roi de Naples, qui, jeune encore, avait si imprudemment chassé les *Jésuites* d'après les conseils de Tanucci, demanda leur rétablissement comme une grâce insigne, en offrant de leur rendre tous les biens qui leur avaient été enlevés. Le Pape lui octroya sa demande par son bref du 31 juillet 1804. Un noviciat fut érigé à Naples, et, à en juger par tous les dons qui contribuèrent au rétablissement et à l'entretien de ce noviciat et de beaucoup d'autres maisons de l'ordre, la joie causée par cet acte de justice dut être fort grande dans ce royaume.

« Enfin, le 7 août 1814, la Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* révoqua solennellement le bref de Clément XIV, déclara non fondées toutes les accu-

(1) Riffel, l. c., p. 196.
(2) Ibid., p. 197.

(1) Cf., sur l'abolition de l'Ordre, outre Riffel, Saint-Priest, *de la Chute des Jésuites*, Paris 1846 ; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1845, t. V, p. 145-413.

sations articulées contre la Société, et la rétablit dans tous les pays catholiques.

« La justice était satisfaite, mais la calomnie et le mensonge n'étaient pas vaincus ; on les retrouva partout, parmi les catholiques comme parmi les protestants; on continua à attaquer les *Jésuites* par des pamphlets qui porteront aux âges futurs des témoignages de la pauvreté de la polémique religieuse de nos jours.

« Les gouvernements protestants de Belgique et d'Irlande les tolérèrent; Naples, la Sardaigne et Modène leur confièrent l'enseignement de la jeunesse ; Ferdinand VI les rétablit en Espagne dans la possession de leurs biens. Cependant leur sort dans ce royaume fut soumis aux vicissitudes de la politique du pays : la révolution de 1820 les chassa ; la restauration de 1823 les ramena. La révolution de 1830 restreignit leurs priviléges; en 1835 ils furent dé.nitivement renvoyés du royaume.

« En France on les toléra tacitement d'abord, et on les rétablit légalement en 1822; mais, malgré leur pieuse et salutaire activité, les préjugés conçus contre eux ne s'étaient pas évanouis aux dures leçons de la Révolution. Le gouvernement des Bourbons, qui leur était devenu favorable, fut contraint, en 1828, par les Chambres, à restreindre l'influence de la Compagnie, à soumettre leurs maisons d'éducation à l'université et à les surveiller de près. Après la révolution de Juillet l'université leur fit entièrement interdire l'enseignement de la jeunesse, et en 1845 Grégoire XVI consentit à ce que les *Jésuites* fussent à l'amiable renvoyés de France. Ils y furent toutefois tolérés comme individus ; on leur laissa même un certain nombre de maisons, et le gouvernement, qui au fond ne leur était pas hostile, feignit de ne pas s'apercevoir qu'ils continuaient à y recevoir des novices et à exercer le ministère pastoral dans tous les diocèses où l'on s'empressait de les appeler.

« La révolution de 1848 leur fut favorable ; les défenseurs des *Jésuites* purent, à l'Assemblée nationale, opposer à leurs intolérants adversaires les principes mêmes au nom desquels s'était faite la révolution, et cette fois, grâce à de lumineuses discussions (1), la liberté tourna à l'avantage de ceux qui semblaient devoir le moins en profiter.

« Depuis lors les *Jésuites* ont ouvert beaucoup de colléges en France; ils y ont en outre un grand nombre de résidences pour le ministère, plusieurs noviciats, des maisons d'études et de retraite ; ils dirigent aussi quelques séminaires (2).

Le Portugal les renvoya en 1833, et le Brésil refusa de les admettre. Quant à leur rétablissement en Suisse et à leur expulsion de ce pays, voyez l'article SUISSE. Ils ont été presque généralement admis dans les États de la monarchie autrichienne, sauf en Bohême. La révolution de 1848 les renversa partiellement. Quant au reste de l'Allemagne, il leur demeura fermé. Ils rencontrèrent peu d'opposition en Angleterre ; toutefois les *Jésuites* anglais d'origine sont seuls tolérés. Ils se sont établis à Malte en 1845, et répandus activement dans les Etats d'Amérique comme dans les Indes orientales. En revanche leur situation a été bouleversée en Russie. En 1813 ils furent expulsés de Saint-

(1) *Voir* les discussions de l'Assemblée constituante et de l'Assemblée législative en 1848 et 1849, et particulièrement les discours de MM. Thiers et de Montalembert, dans la question de la liberté d'enseignement.

(2) D'après la statistique ecclésiastique de 1859 (voir *la France ecclésiastique*, Paris, H. Plon), la compagnie de Jésus possède en France les établissement suivants :

I. 24 *Résidences :* Aix, Alby (Castres), Angers, Avignon, Bordeaux, Bourges, Cambrai (Lille), Carcassonne, Dijon, Grenoble, Laval, Marseille, Metz, Montpellier, Nancy, Nantes, Paris, Poitiers, le Puy (Vals), Quimper et Brest, Soissons (N.D. de Liesse), Vannes, Viviers (N.-D. d'Ay).

II. 7 *Noviciats :* Aix, Amiens, Angers, Carcassonne, Le Puy, Saint-Claude (Lons-le-Saulnier), Strasbourg (Issenheim).

III. 6 *Maisons d'études pour les religieux et de retraite :* Amiens (Saint-Acheul), Laval, Lyon (Fourvières), Paris, Le Puy, Viviers.

IV. 12 *Colléges :* Amiens, Bordeaux et la Grande Sauve, Toulouse, Lyon (Mongré et Saint-Étienne), Paris (école préparatoire, rue d'Ulm, et Vaugirard), Poitiers, Rodez (Ste-Affrique), Saint-Claude (Dôle), Vannes.

V. 3 *Grands Séminaires :* Blois, Montauban, Valence.

VI. 1 *Petit Séminaire :* Montauban.

Pétersbourg et de Moscou; en 1820, de toute la Russie et de la Pologne, parce qu'ils furent considérés comme le plus grand obstacle à l'union projetée des Russes et des Polonais dans l'Église schismatique gréco-russe.

« D'après un aperçu publié en 1834, l'Ordre comptait alors 2684 membres. Aujourd'hui (1) il peut compter, dans ses 16 provinces et dans ses 250 maisons, à peu près 4,000 membres, qui donnent l'enseignement à plus de 60,000 élèves.

« Leur maison principale est à Rome, au Collége romain; ils y possèdent en outre une maison professe, appelé *le Gesu*, et un superbe noviciat. »

Les fureurs de la société civile contre les *Jésuites* ne se sont point apaisées, elles sont aussi ardentes qu'elles furent jamais. Pourquoi donc cette réprobation générale, pourquoi cette haine? S'il n'y avait que les souverains et leurs ministres tels que les Guillaume de Prusse et les Bismark, à élever contre ces hommes la persécution, nous n'aurions aucun motif d'en être surpris; tout honneur en reviendrait aux victimes; mais les peuples sont là-dessus d'accord avec leurs tyrans. N'est-ce pas étrange?

A parler selon notre conscience, nous ne trouvons rien de fondé dans les accusations qu'on élève contre la société de Jésus; ce qui serait vraiment condamnable dans ce qu'on reproche aux *Jésuites* n'est jamais prouvé ou se réfute toujours dès qu'on en approche la lumière: et combien de choses ne leur reproche-t-on pas, qui ne sont qu'à leur louange! Pascal et les jansénistes les accusent d'avoir une morale relâchée, qu'ils justifient à l'aide de leur probabilisme; mais qu'y a-t-il de plus rationnel et de plus aimable dans le théologien, que cette morale douce qui dit à la conscience de chacun: Non, vous n'êtes point condamnable et vous avez une excuse suffisante de vos actes, quand ils sont motivés par une raison de probabilité, attendu que pour constituer la criminalité, il faut la certitude de conscience que l'acte moral est défendu, et qu'il suffit d'un degré de probabilité raisonnable pour donner le droit d'agir à la liberté qui est ici le premier occupant. Il nous semble que devant cette simple observation s'évanouissent toutes les méchancetés de Pascal et du jansénisme. Il en est de même de tout ce dont on les accuse; ce sont leurs qualités qu'on retourne contre eux, leurs vertus, leurs services, leurs amabilités humano-divines, leur tolérance, leur indulgence, leur charité, leur sociabilité, leur civilisme même qui se met toujours au niveau de leur temps et plutôt à l'avant qu'à l'arrière.

Nous en citerons un exemple qui nous tombe sous les yeux au moment même où nous écrivons cet article: on vient de découvrir, à la bibliothèque Sainte-Geneviève, le cahier original de l'opéra de *Jonathas* de Charpentier, ce compositeur que l'on dit médiocre — mais là n'est pas le point —, qui avait mis en musique le *Malade imaginaire* de Molière pour la maison même des *Jésuites* qui était située où est aujourd'hui le lycée Louis-le-Grand. Cet opéra, comme beaucoup d'autres pièces, était mis en scène par les *Jésuites* sur un théâtre qu'ils avaient fait construire dans leur maison, voulant ainsi appeler le drame, la comédie, la tragédie, la musique, ainsi que tous les arts, à la formation de l'esprit et du cœur de leurs élèves. Ils faisaient venir sur leur scène les acteurs des grands théâtres mondains de la capitale, et, même dans leurs églises, les chanteurs et les cantatrices célèbres, durant la semaine sainte et les fêtes de Pâques surtout; l'église des *Jésuites* ne pouvait suffire à contenir la foule. Voici ce qu'en dit Fréneuse de la Vieuville. « Cette église est quasiment l'église de l'Opéra, car ceux qui ne vont point à l'un s'en consolent en allant à vêpres en l'autre, où ils retrouvent les mêmes chanteurs à meilleur marché; aujourd'hui, un acteur nouvellement reçu ne se croirait qu'à demi possesseur de son rang et de son em-

(1) 1860.

ploi, s'il n'avait joué chez les grands Jésuites. »

On sait par nos articles sur l'art théâtral, tels que celui qui a pour titre Drame (le) en action, ce que nous pensons à cet égard ; on en peut conclure avec quel plaisir nous nous voyons autorisé, dans cette morale, par celle des *Jésuites* qui, dans les temps même où régnait parmi nous le rigidisme, si inintelligent, du gallicanisme et du jansénisme, en prenaient le contre-pied dans leur pratique avec tant de bon sens en même temps que de hardiesse. C'était renouveler, chez nous, cet esprit de largeur philosophique qu'ils avaient montré dans l'extrême Orient en en prenant les mœurs, les noms de Dieu, les idées dans tout ce qu'elles avaient de philosophique et de bon, les costumes mêmes et le reste, pour christianiser le tout; cet esprit était en voie de réussir pleinement, à l'aide des Confucius, des Lao-Tseu, des Bouddhas, des Védas, qu'ils attiraient à eux en se faisant ainsi tout à tous; mais on les arrêta. N'a-t-on pas fait de même en Europe, relativement à la christianisation des spectacles, cette corde également si puissante pour la moralisation des foules et pour leur démoralisation, en les supprimant toujours et les forçant d'abandonner leur œuvre à demi commencée ?

Non, nous ne pouvons pas être malveillant pour de tels hommes ; et nous ne pouvons avoir que des malédictions pour l'aveugle perversité, qui s'acharne à retourner contre eux, comme un glaive de mort, tout ce qu'ils ont de beau et de bien, tout ce qui fait leur excellence même, comme si tout cela n'était que de l'hypocrisie et de la trahison. C'est, en vérité, commettre contre eux le même crime que commettaient les Pharisiens contre Jésus-Christ lorsqu'ils attribuaient à Béelzébut les vertus mêmes qui étaient chez lui l'œuvre de l'esprit saint.

Passons donc, en rougissant de l'injustice ou de la sottise de nos contemporains lettrés ou illettrés, qui donnent ainsi dans le préjugé à la mode.

Mais n'y anrait-il pas cependant une raison qui expliquerait cette répulsion universelle? Une pareille répulsion ne peut guère se comprendre sans quelque motif fondé, qui gisera it inaperçu pardessous tant de clameurs.

Nous n'en voyons qu'un. C'est la solidarité que la société de Jésus a assumée avec les intérêts de l'aristocratie. C'est le plus ordinairement l'aristocratie qu'elle recherche ; c'est elle qu'elle protège ; c'est à elle qu'elle sourit ; c'est la puissance qu'elle caresse. Or la force n'est plus dans ces parages. La force maintenant est dans la démocratie, et qui voudra régner désormais sur la terre fera ce que faisait Jésus dans Jérusalem, lorsqu'il allait aux pauvres, aux mendiants, aux boiteux, aux aveugles, à toutes les misères des pauvres quartiers, après avoir dit aux Pharisiens, aux grands et aux rois : *Væ vobis, hypocritæ.*

Oui ! les *Jésuites* des temps modernes ont mal choisi l'objet de leurs vertus aimables ; ils l'ont choisi dans les hautes régions ; il fallait le choisir dans les basses ; et la popularité leur serait restée. Là est tout le mystère ; et c'est ainsi que leurs dévouements, leurs sciences, leurs travaux, leurs talents, leurs chefs-d'œuvre, comme les réductions du Paraguay, leurs prodiges de toutes sortes dans l'édification du bien, se sont trouvés perdus pour la foule qui ne sait pondérer ni ses faveurs ni ses haines.

Aimables pères ! allez donc à la démocratie ; et vous aurez l'amour des foules, sans perdre celui de l'aristocratie, et de la puissance ; et le perdriez-vous, que vous importe ? Vous ne perdrez, en le perdant, que de la servitude.

Le Noir.

JÉSUITESSE, congrégation de religieuses qui avaient des établissements en Italie et en Flandre: elles suivaient la règle et imitaient le régime des jésuites. Quoique leur institut n'eût point été approuvé par le saint Siége, elles avaient plusieurs maisons auxquelles elles donnaient le nom de *colléges*, d'autres qui portaient le nom de noviciats. Elles faisaient entre les

mains de leurs supérieures les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissanee ; mais elles ne gardaient point la clôture, et se mêlaient de prêcher.

Ce furent deux filles anglaises venues en Flandre, nommées Warda et Tuitia, qui formèrent cet institut, selon les avis et sous la direction du père Gérard, recteur du collége d'Anvers, et de quelques autres jésuites. Le dessein de ces derniers était d'envoyer ces filles en Angleterre, pour instruire les personnes de leur sexe. Warda devint bientôt supérieure générale de plus de deux cents religieuses.

Le pape Urbain VIII, par une bulle du 13 javier 1630, adressée à son nonce de la Basse-Allemagne, et imprimée à Rome en 1630, supprima cet ordre institué avec plus de zèle que de prudence.

Bergier.

JÉSUS. (*Théol. mixt. philos. art. et littér. moral. social. relig.*) — Avant de laisser lire l'article théologique de Bergier sur Jésus-Christ, nous en ferons trois qui lui serviront d'introduction et qui seront à nuances moitié divines et moitié humaines, ainsi qu'il convient pour des articles de théologie mixte. Nous composerons, en grande partie, ces trois articles de morceaux que nous avons déjà publiés, en ayant soin d'indiquer les ouvrages auxquels nous les emprunterons, ainsi que nous le faisons toujours, aussi bien quand nous nous citons nous-même que quand nous citons les autres.

Le premier consistera dans une étude très-sommaire sur *Jésus* comparé aux grands chefs de religion et d'écoles philosophiques.

Le second consistera dans une analyse du drame de la vie et de la mort de *Jésus*.

Le troisième sera une vue rapide jetée sur l'art considéré dans *Jésus* et sur *Jésus* considéré dans l'art.

Quand le lecteur aura médité nos considérations plus philosophiques et artistiques que théologiques, il pourra aborder celles de Bergier qui portent le caractère de la théologie pure.

Le Noir.

JÉSUS et les grands chefs de religion et d'école. (*Théol. mixt. philos. relig.*) — Tous les grands hommes ont admiré et vénéré *Jésus-Christ* chacun en leur manière, les uns comme le Dieu-homme, sauveur spécial de l'humanité déchue, ainsi que le comprennent les chrétiens, les autres, plus ou moins incrédules au Christianisme pur, l'ont admiré et vénéré comme une manifestation de la divinité parmi nous, supérieure aux plus élevées de ces manifestations. Nous voulons commencer par citer les témoignages de quelques-uns de ces derniers, parmi les modernes ; car les premiers sont en très-grand nombre et ils pourraient d'ailleurs être considérés comme suspects par les lecteurs pour lesquels nous écrivons surtout cette théologie mixte.

Un homme très-ennemi de l'orthodoxie catholique ; celui, de tous, peut-être, qui l'a le plus formidablement attaquée par sa racine ; celui qu'on peut considérer comme le père de la philosophie anti-chrétienne, tant spiritualiste que matérialiste, du monde moderne, en Allemagne, en France, en Angleterre et en Italie, c'est Spinosa, la plus forte tête du xvii[e] siècle parmi les phalanges de l'hétérodoxie philosophique, la seule sérieuse. Or, Spinosa, l'argumentateur des principes et des axiomes, professait, tout juif qu'il était, une espèce de culte pour *Jésus*. On lit, dans son *Traité philosophico-théologique*, p. 74 et p. 143 de la traduction de M. Saisset, la proposition suivante : « Le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. » C'est l'élever au-dessus de l'humanité, au-dessus des prophètes, au-dessus des plus grands ; c'est le dire, avec le chrétien, Dieu lui-même se manifestant par une parole humaine.

Au reste, il ne faut pas s'étonner d'une telle profession de la divinité du Christ chez un panthéiste aussi logicien que l'était Spinosa ; puisque ce logicien est panthéiste, il voit Dieu en toutes choses se manifestant en

des degrés divers; et celui en qui et par qui Dieu se manifeste et s'exprime au degré si profond auquel il l'a fait en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, devient naturellement pour sa logique «la bouche même de Dieu.»

Le XVIII[e] siècle se résout tout entier dans deux hommes: Rousseau et Voltaire. Ces deux hommes renfermaient dans leurs flancs deux grandes écoles futures, l'une qui devait éclore, dans la première moitié du XIX[e] siècle, par l'incubation de Chateaubriant; l'autre qui devait éclore, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, sous l'incubation de Proudhon-plume et de Napoléon-sabre, deux forces dont l'antithèse n'était qu'apparente relativement à l'objet qui nous occupe. Rousseau est le grand-père du romantisme de notre jeunesse, comme Chateaubriant en est le père; Voltaire est le grand-père du positivisme de notre âge mur, comme Proudhon et le second empereur en sont les pères.

Citons donc Rousseau et Voltaire pour le XVIII[e] siècle.

Oh! quant à Rousseau, qui ne connaît ses belles pages, écrites avec son âme, sur le héros des évangiles? Nous ne les répéterons pas; mais nous en citerons quelques autres, moins connues, qui attestent, dans Jean-Jacques, plus que de l'admiration pour le Christ, plus que de l'amour artiste pour *Jésus*, mais un feu pour lui, dans son cœur, et une foi comme en un Dieu dans son esprit, une foi qu'on pourrait dire chrétienne; écoutons-le donc.

« Nous reconnaissons, dit-il, dans la première de ses lettres écrites de la montagne, l'autorité de *Jésus-Christ*, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes, et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ces préceptes, mais qu'il était au-dessus d'eux de les trouver. Nous admettons la révélation comme émanée de l'esprit de Dieu, sans en savoir la manière et sans nous tourmenter pour la découvrir; pourvu que nous sachions que Dieu a parlé, peu nous importe d'expliquer comment il s'y est pris pour se faire entendre. Ainsi, reconnaissant dans l'Evangile l'autorité divine, nous voyons *Jésus-Christ* revêtu de cette autorité; nous reconnaissons une vertu plus qu'humaine dans sa conduite et une sagesse plus qu'humaine dans ses leçons. Voilà ce qui est décidé pour nous. »

« Je me déclare chrétien, dit-il encore; mes persécuteurs disent que je ne le suis pas..... Ces messieurs, déterminés à me faire malgré moi rejeter la révélation, comptent pour rien que je l'admette sur les preuves qui me convainquent si je ne l'admets encore sur celles qui ne me convainquent pas (1); et parce que je ne le puis, ils disent que je la rejette. Peut-on rien concevoir de plus injuste et de plus extravagant ? » (*Ib.* lettre 3[e], et la note.)

« Dans sa lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, Rousseau dit formellement : « Je suis chrétien et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'évangile. Je suis chrétien, nom comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. »

Ce sont ces sincérités de conscience de Rousseau qui lui ont valu tant d'inimitiés, de celles de Voltaire à celles de Proudhon, lesquelles n'ont pas de mesure.

Voltaire est sec à l'égard de *Jésus* comme à l'égard de tout; il n'y a pas de feu dans cette âme, il n'y en a ni dans le sens de l'amour ni dans le sens de la haine; il n'y a pas de larmes, non plus, il n'y a que du rire. C'est ce qui fait qu'il a un style si clair; un style qui brûle et un style qui pleure comme les styles de Rousseau sont toujours des styles compliqués, à phrases plus longues, qui s'éclairent de flammes, et qui se jouent dans les brumes des monts. Voltaire vole tout droit, entre haut et bas, nage tranquille entre deux eaux, précisément parce qu'il est sec et froid; son admirable limpidité lui vient

(1) On sait qu'il ne l'admettait pas sur les miracles, qu'il disait échapper à la démonstration; et encore n'était-il pas bien arrêté pour les rejeter tous; il paraissait admettre ceux qui lui semblaient dignes de Dieu. « Quoi donc? disait-il dans sa troisième lettre, celui qui n'admet pas tous les miracles rejette-t-il tous les miracles? et faut-il croire à tous ceux de la légende pour croire l'ascension du Christ? »

d'un mauvais fond, mais n'en est pas moins admirable. Que dit-il du Christ, non pas dans ses poëmes à titre de poëte, mais dans ses proses à titre de philosophe déiste, ce qu'il fut toujours :

« Je me flatte de démontrer, dit-il, que *Jésus* n'était pas chrétien ; qu'au contraire il aurait condamné avec horreur notre christianisme tel que Rome l'a fait. (*Philosophie : Dieu et les hommes*, chap. XXXIII.)

« J'oserais appeler (*Jésus*) un Socrate rustique, tous deux prêchant la morale, tous deux ayant des disciples et des ennemis, tous deux disant des injures aux prêtres, tous deux suppliciés et divinisés. (*Ibid.* chap. XXXV.)

« Tant que (*Jésus*) vécut, il ne s'écarta en rien de la loi de ses pères ; il ne montra aux hommes qu'un juste agréable à Dieu, persécuté par ses envieux et condamné à mort par des magistrats prévenus. » (*Dict. philos.* art. CHRISTIANISME.)

« Nous regardons *Jésus* comme un homme distingué entre les hommes par son zèle, par sa vertu, par son amour de l'égalité fraternelle... nous révérons en lui un théiste israélite ainsi que nous louons Socrate, qui fut un théiste athénien. » (*Profession de foi des théistes* : DE LA DOCTRINE DES THÉISTES.)

Comme tout cela s-nt le positivisme ; mais à quelle distance en est-ce encore? Avec cette âpre manière de rendre justice à *Jésus*, on y tombera sans doute un jour, et l'on ira jusqu'à nier Dieu lui-même; voyez ce que nous avons cité en exemple du positivisme de notre époque, au mot CHRISTIANISME. Mais Voltaire est encore si loin de cet abaissement de ses fils, qu'il vénère *Jésus* parce qu'il est un théiste israélite comme Socrate fut un théiste athénien.

Arrivons au XIX[e] siècle. Nous enjambons l'école romantique, qui célèbre *Jésus* en la manière de Rousseau, et qu'on pourrait regarder comme suspecte, bien qu'elle ne soit chrétienne absolument que par un sentiment profond du grand art, et qu'avec sa raison pure elle n'accepte le christianisme que sous bénéfice d'inventaire, et nous arrivons d'emblée aux enfants de Voltaire de notre âge. Parmi ces enfants, il y a la masse, que nous attaquons sans cesse et que nous attaquerons jusqu'au dernier souffle; on connaît ce positivisme-là ; le beau lui-même a disparu devant la cécité; *Jésus* n'est plus qu'une apparition humaine de sinistre augure ; et tous ceux-là ne sont pas encore athées. Il en reste, parmi les chefs, qui ne le sont point. Michelet, par exemple, un des talents les plus originaux, reste théiste, et cependant pour lui, paraît-il du moins à travers ses contradictions et ses toquades, le Christianisme ne serait dans la vie de l'humanité qu'un accident malheureux. Il en est de même de Larroque et de Peyrat qui ne méritent guère d'être nommés après Michelet. On connaît Renan qui conserve encore un peu de poésie ; il reste théiste; et *Jésus* est pour lui le plus grand des hommes ; c'est « l'incomparable héros de la passion, » et sa vie et sa mort sont « l'événement capital de l'histoire du monde ». « Prenons garde, dit-il dans ses *Apôtres*, (1866) d'être complices de la diminution de vertu qui menacerait nos sociétés si le christianisme venait à s'affaiblir. Que serions-nous sans lui? » (p. 73). Voilà notre bourgeois qui tremble après avoir miné l'autorité divine du christianisme dans son fondateur; ne sont-ce pas là presque des remords ? Nous préférons la franche allure de l'unitariste rationaliste d'Amérique, le ministre héroïque Théodore Parker (1) disciple de Channing, lorsqu'il s'écrie dans une lettre : « Tout homme peut avoir dans son cœur des révélations aussi splendides que celles d'un Moïse, d'un David et d'un Paul; j'ajouterais même d'un *Jésus;* mais je ne pense pas que jamais homme ait eu une conscience de Dieu aussi parfaite que lui. »

Mais tout ce monde-là reste théiste. Que pensait de *Jésus* Proudhon l'antithéiste, le véritable père du positivisme? « *Jésus-Christ* fut, nous a-t-il dit plusieurs fois à nous-même, un démocrate révolutionnaire de la meil-

(1) Voy. *Théodore Parker, sa Vie et ses œuvres* par A Réville, Paris, 1865.

leure qualité, le plus grand dont il soit fait mention dans l'histoire. » Ce jugement, dans la bouche de Proudhon, pour celui qui connaissait l'homme, était un grand éloge. Nous avons cité le père le plus immédiat du positivisme de cette seconde moitié du XIXe siècle. Jusqu'où iront ses fils ? Dieu le sait; mais ils nous semblent aujourd'hui tellement tourner sur eux-mêmes, qu'ils pourraient bien être déjà au bout de la voie, et nous montrer bientôt une sérieuse volteface.

Nous terminerons cette revue à grands traits, en citant quelques pages de François Huet qui, après avoir été, jusqu'à l'âge de plus de cinquante ans, un chrétien rigide et presque janséniste avec Bordas Demoulin son maître, s'est jeté, lui aussi, tout à coup, dans un positivisme panthéistique en la manière de Spinosa, puisqu'il a fini par accepter pour l'homme, l'*âme organique* de son condisciple le Dr Pidoux, en opposition avec ce qu'il appelait la théorie erronée de l'*âme séparée*, et pour Dieu, un *Dieu organique* de même qualité, en opposition avec le *Dieu séparé du monde* de l'ancien monothéisme spiritualiste (V. HUETISME MODERNE). Ses études de *Jésus*, depuis sa désertion, sont sérieuses et persistantes; ce personnage tourmentait son âme; en voici quelques extraits :

Il répond comme il suit à Renan qui avait laissé planer sur *Jésus*, tout en l'élevant si haut, quelques soupçons de manque de sincérité par rapport au parti qu'il tirait du miraculeux :

« Le phénomène extatique dont le Jourdain fut témoin n'est pas le seul de cet ordre que présente la vie de *Jésus*. Il paraît s'en être produit à chaque grande crise de sa destinée. On ne peut méconnaître chez lui une très-forte exaltation religieuse; il se sentait dans un rapport intime, filial, avec Dieu, et avait en lui une confiance sans bornes, que favorisait encore l'ignorance, générale à cette époque, des lois de la nature. Il avait les opinions de son temps, il croyait aux anges et aux démons. En tenant compte des idées et des habitudes mentales de chaque siècle, on conçoit ces étranges états d'extase et de vision, qu'on a rencontrés chez les hommes les plus justement chers à l'humanité, et en particulier chez les réformateurs religieux. Le constater en *Jésus* ne porte atteinte ni à son caractère moral, ni à sa gloire. Certes, la conscience publique, qui garde fidèlement le culte des grands hommes, a raison de se montrer délicate sur leur honneur. Qu'elle se récrie quand Renan, sans l'appui d'aucun fait, d'aucun témoignage certain, laisse planer le soupçon sur la sincérité de « l'incomparable héros » l'éternel adversaire et la victime du pharisaïsme, rien de plus légitime; la critique libre et savante a, d'un avis unanime, ratifié le jugement. Sans la sincérité, l'œuvre, l'influence du héros demeure incompréhensible. Au contraire, regardons en face la qualification d'extatique, de visionnaire, pour user de la brutale franchise du mot. Nous ne parlons pas, bien entendu, d'une hypostase divine, Mais pour celui qui voit en *Jésus* un homme, un des plus grands, le plus grand des hommes, si l'on veut, qu'à donc d'inconciliable l'état extatique, dans des époques de foi naïve, avec le génie, la sainteté, la moralité supérieure ? Il y a visionnaire et visionnaire. Paul, le second fondateur du Christianisme, était, d'après son propre témoignage, visionnaire et extatique. Socrate, le plus grand des Grecs, était visionnaire, Çakya-Mouni, le plus proche rival, l'émule du Christ en sainteté et en dévouement, était visionnaire. Notre sublime Jeanne Darc était visionnaire. Ecartons des analogies tout extérieures, sachons nous élever jusqu'aux conditions de la vie supérieure, de l'évolution du génie même de l'humanité. Les visions d'un Socrate, d'un Çakya-Mouni, d'un *Jésus*, d'une Jeanne, sont les anticipations de l'avenir, les prophéties sublimes du triomphe de la vérité, de la liberté, du bonheur universel! Socrate a la vision de la divinité de la conscience; *Jésus* a, comme Çakya-Mouni, la vision de la divinité de la justice, de la fraternité humaine; Jeanne Darc a la vision de la mission divine de la France et du

droit à la victoire que cette mission renferme. Leur grande âme en est possédée, ils ont un démon, *dæmonium habent*, et, si l'on veut, leur corps en est malade. C'est le martyre qui commence dans leur organisme surmené par l'idée qui les envahit, qui les dévore. C'est la folie glorieuse qui finit par la croix, par la ciguë et par le bûcher.

. . . .

« Oui, *Jésus* fut de la classe de ces immortels visionnaires, les ancêtres augustes, les génies tutélaires de la civilisation humaine. Si nous marchons maintenant dans les sentiers aplanis du progrès, nous le devons encore aux prophètes visionnaires de l'idée.

« Le jeune maître ne partageait pas l'ascétisme du prêcheur de Judée (Jean-Baptiste). Il tenait les jeunes en médiocre estime, et se distinguait en tout par une grande liberté d'esprit. Par ce côté, par la tournure vive, pleine de sens, qu'il imprimait aux discussions, il fut vraiment un Socrate israélite, comme les scribes et les pharisiens furent les sophistes de Jérusalem. *Jésus*, par Jean, toucha aux esséniens, qui eux-mêmes touchaient au néo-pythagorisme et peut-être au bouddhisme ; mais il rejeta l'étroitesse, l'esprit sectaire. Il emprunta même aux pharisiens, il leur emprunta beaucoup, tout en combattant leur orthodoxe intolérance. C'est la marque des esprits supérieurs ; ils prennent de tous les côtés et ils transforment tout. » (Huet. la *Révolution religieuse au* XIXe *siècle* p. 80 et s.)

Voici comment M. Huet décrit ce que l'humanité doit à *Jésus-Christ* au point de vue social :

« Qu'a donc fait *Jésus ?* Il a excité dans les âmes une attente immense, une soif ardente du règne de la justice. C'est par cette foi invincible qu'il remua sa génération et ne cesse d'agiter le monde. Il en trouvait le germe chez les prophètes, mais il lui donna la vie et l'immortalité. *Jésus* est le créateur de l'esprit de réforme universelle, le créateur de l'esprit révolutionnaire. Cette ardeur de progrès, qui semble comme la fièvre propre des nations chrétiennes, et qui fait leur supériorité, c'est de *Jésus* que nous la tenons. C'est le vin nouveau dont il enivre l'humanité en ses noces mystiques. Nul n'aima plus que lui les pauvres, les déshérités ; nul n'eut une plus profonde conscience de la fraternité et de l'égalité humaines, et de sa grande âme ces sentiments ont débordé sur les peuples. L'antiquité indoue, grecque ou romaine, ne les avait point connus, du moins au degré où ils deviennent des forces générales de l'esprit humain. Là, enfin, se déclare la puissante, la souveraine originalité de *Jésus*. Comme moraliste, comme réformateur purement religieux, *Jésus* a des émules sur les bords du Gange, en Perse, en Arabie, en Grèce ; il n'a point de rival comme messie, comme initiateur de la réforme sociale universelle. » (*Ibid*., p. 108.)

Parlant de la croix, M. Huet, qui pourtant ne croit plus qu'à un homme, s'écrie :

« Là (à la croix) se termine, dans la sombre nuit de l'âme la plus grande, le drame messianique. Cloué au bois d'infamie, seul, sans consolation, sans un regard ami, trahi, renié par les siens, insulté par ses ennemis qui le provoquent, qui lui jettent à la face le néant de ses espérances, son orgueilleuse et vaine confiance en Dieu, succombant sous la douleur et l'outrage, le grand libérateur laisse échapper le cri tragique qui remuera à jamais tous les cœurs : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » cri plus poignant que le désespoir de la vertu antique dans la bouche de Brutus, mourant pour la république aristocratique de Rome ! Pour trouver un trait de comparaison, il faut arriver à notre Jeanne Darc. Elle aussi, la sainte éternelle du patriotisme, torturée, épuisée, elle a, devant l'appareil des supplices, son heure d'abandon et d'abdication : de tout son martyre c'est ce qui fait jaillir du cœur les larmes les plus amères. Du moins la foi revint à Jeanne avant le bûcher, tandis que, sur son gibet aucun rayon d'espoir ne devait consoler l'abandon *Jésus*. Selon la

forte, l'étonnante parole de Bossuet, « le Juste est livré à ses ennemis, et il meurt abandonné de Dieu et des hommes (1). » Sublime et incomparable grandeur d'une vertu qui ne recueille d'autre prix sur la terre que sa propre perfection. » (Ibid. p. 138).

Plus loin M. Huet attribue à *Jésus* seul le mérite du sentiment démocratique qui s'épanouit dans la société chrétienne, comme en ayant pris le germe dans les prophéties d'Israël et l'ayant développé :

« L'empreinte chrétienne ou judéo-chrétienne se marque surtout dans le caractère démocratique de la société nouvelle, et cette part vient directement de *Jésus*. Ce sentiment resta étranger à la société de la Grèce et de Rome. Quoique animée d'une noble fierté, la liberté républicaine de ces anciens âges ne respecta point la dignité humaine ; elle était foncièrement aristocratique, basée sur l'esclavage. L'égalité, la fraternité ne pouvaient naître sous ce régime. Qu'on cherche le germe de ces précieuses qualités, d'où devait sortir comme une humanité nouvelle : on ne le trouvera que dans l'Evangile et dans les prophètes d'Israël. » (Ibid. p. 224).

Enfin, M. Huet, devenu le panthéiste incroyant, termine ainsi qu'il suit son étude *De la certitude de l'histoire évangélique* :

« Pourvu qu'on n'attribue à *Jésus* que ce qui lui revient en propre, nulle tache n'obscurcit l'acte prodigieux par lequel un enfant d'Israël osa, en se déclarant le Messie, faire sommation à Dieu et aux hommes de réaliser enfin le règne de la justice sur la terre. Par cet acte générateur d'un progrès indéfini, *Jésus* reste l'éternel modèle de ceux qui meurent pour l'affranchissement des peuples ; il est le premier martyr de l'ère nouvelle. Qui répudierait un pareil ancêtre ?... Quiconque se dévoue au triomphe de la liberté, de la fraternité humaine, accomplit le testament du grand crucifié. »

Nous venons de citer sur le Christ tout ce qu'il y a de moins suspect parmi les esprits sérieux de ces trois derniers siècles ; citons-nous maintenant nous-même, dans un cadre rapide et sans développement que nous donnions, il y a une quinzaine d'années, d'une étude comparée qui serait à faire de *Jésus* et des autres grands chefs de religion ou d'école :

« Il ne peut, d'abord, être question, disions-nous, d'établir des parallèles entre *Jésus-Christ* et les philosophes ou réformateurs qui sont venus depuis l'établissement de sa religion dans le monde ; car tous ceux-là ont pu avoir plus ou moins connaissance des merveilles de sa vie, de sa doctrine, de sa morale, de son caractère, du naturel et du surnaturel dont il s'est enveloppé, et, par conséquent, ont pu s'en inspirer. Il n'est pas de grand homme, dans quelque genre que ce soit, qui ne cherche à imiter le Christ depuis qu'il est connu ; et il n'en paraîtra plus dont l'originalité ne soit une pâle réflexion de la sienne. Il faut donc renoncer à toute comparaison de notre divin maître avec les réformateurs modernes soit en dehors, soit au dedans du christianisme. Mais il n'en est pas de même des lumières antiques du genre humain, de ces flambeaux que Dieu voulut allumer d'âges en âges, non pas pour inonder la terre des clartés pures et complètes dont il réservait les semailles à cette unique incarnation de son verbe, mais pour la sauver d'une nuit qui, sans eux, serait devenue trop profonde.

« Parmi ces flambeaux s'allument, de temps en temps, des précurseurs proprement dits de l'évangile au sein du peuple où le Christ devait naître : tels sont les Moïse et les Isaïe ; on peut établir avec ceux-là des comparaisons, mais comme ils appartiennent au courant de la vraie révélation, et sont envoyés directement en vue de *Jésus-Christ*, ces comparaisons se réduisent aux figures prophétiques de l'Homme-Dieu que l'Eglise chrétienne se complaît à trouver en eux. Job est de ce nombre, bien qu'il ne soit qu'un iduméen ; le tableau que fait de son héros ce prince des poëtes, que ce

1 *Discours sur l'histoire universelle*, part. [illegible] chap. XIX.

héros soit un personnage réel, ce que nous aimons à croire, ou un personnage feint, est incontestablement admirable de perfection, de pureté, de pieuse énergie, et s'il est d'un ordre inférieur à celui que les évangélistes nous ont laissé du Christ lui-même, dans leur simplicité narrative, il peut soutenir un parallèle en ce qui concerne les vertus humaines, et la profondeur philosophique. Le malheur de Job n'est pas de la même espèce que celui de *Jésus*, mais il est, ce nous semble, plus humiliant encore, presque aussi cruel, et la patience de l'homme est si noble, si calme, si parfaite qu'elle ne pouvait être surpassée que par le mélange d'effusions d'un autre ordre dont *Jésus* divinisa la sienne.

« C'est en dehors de la révélation pure qu'il faut chercher des objets de comparaison avec le Christ. Or, sachons éviter deux excès. Quelques-uns, par un amour aveugle de ce qui doit être aimé par-dessus toutes choses, mais non pas à l'exclusion de toutes choses, se jettent dans le sarcasme, l'injure et le mépris de tout ce qui n'est pas *Jésus-Christ*. D'autres, par l'aveuglement de l'ignorance ou de la guerre déclarée, exaltent au delà du vrai ce qui n'est pas *Jésus-Christ* pour essayer de rabaisser sa gloire. Les premiers sont plus dangereux que les seconds ; car en rabaissant tout ce qui est magnifique dans les œuvres de Dieu pour exalter son fils incarné, ils transportent la discussion sur un terrain difficile où ils peuvent souvent être repoussés avec avantage, ce qui est de nature à donner le change aux juges peu instruits et à les faire prendre la défaite du panégyriste pour celle du héros. D'ailleurs ils ne savent donc pas que plus on élève un rival, plus on élève, en même temps, celui qui ne saurait avoir de rivaux ; il n'y a de grande gloire qu'à vaincre de puissants ennemis. Les autres ne sont pas plus heureux ; ils manquent leur but, pour cette même raison ; mais au moins peuvent-ils être considérés comme d'aveugles instruments de la vraie glorification de *Jésus-Christ*. Nous leurs accorderons, en effet, tout ce qu'ils voudront attribuer de grandeur à leurs protégés, et nous leur dirons : Montrez-les maintenant dans leur beauté et leur parure, en face du héros des chrétiens ! ce ne sont plus que des astres éclipsés. Faisons donc comparaître un instant les plus célèbres.

« Viendrait-il dans l'esprit de quelqu'un de présenter Manou ?... Manou n'est qu'un petit Moïse ; Odin ?... Odin n'est qu'un poëte et prêtre guerrier presque inconnu. Les auteurs des Védas ?... Oh ! ce ne sont que de grandes lyres exaltées, qui ne peuvent soutenir la comparaison qu'avec les harpes de la prophétie. Et il en est de même de plusieurs autres génies, dont les écrits restent sans la légende, ou dont la vie n'a pas de rapport avec celle de notre héros.

« Mais on peut présenter plus sérieusement le Dieu-homme indien Krichna, le Mouni Çakia aussi Dieu-homme, fondateur du bouddhisme, le réformateur-philosophe Zoroastre, et quelques chefs d'écoles purement philosophiques.

« Krichna, huitième ou neuvième incarnation de Wichnou, vécut, à ce qu'il paraît, trois ou quatre cents ans après Rama-Tchandra, qui avait été l'avatara précédent et que W. Jones place deux mille ans avant *Jésus-Christ*. Il est célébré par Vyasa, dans le *Mahabharata*, comme Rama par le poëte Valmiki dans le Ramayana. Il manque peu de chose à ce singulier personnage, tel qu'il est chanté par Vyasa, et à part la différence d'authenticité des faits rapportés, pour qu'il puisse soutenir la comparaison du côté du surnaturel. Il est annoncé par d'autres avataras inférieurs qui ne sont que des prophètes. C'est une véritable incarnation de la divinité dans un homme ; le prem-sagar contient des prières à cet homme-Dieu qui ne peuvent convenir qu'au Dieu suprême, et qui sont aussi fortes que celles d'un chrétien à *Jésus-Christ*. La persécution s'attaque à son berceau ; les guérisons miraculeuses, les prophéties, et même les résurrections de morts ne manquent pas à sa vie ; ses légendes, en fait de merveilleux,

sont en nombre infini dans les Indes.

« Sa doctrine est belle ; sa morale présente des élans tout chrétiens. Il préconise l'humilité, le mépris des richesses, le pardon des injures; il fait consister la perfection de l'amour du prochain à faire du bien à ceux qui ne nous en font pas. « Point de » mérite, dit-il, à rendre le bien pour » le bien. » Il lance des anathèmes contre les orgueilleux brahmanes comme *Jésus-Christ* contre les pharisiens, tandis qu'il est doux et clément pour les bergers, les pauvres, les hommes du peuple, dont il est quelquefois suivi et acclamé. Voilà le beau côté de ce héros divin des adorateurs de Wichnou, qui lui ont consacré plusieurs jours de fête.

« Mais quand on l'a admiré sous tant de rapports, on est surpris de voir certaines légendes le faire quitter la condition de berger, où il passa sa jeunesse sous le nom de *Govinda*, pour devenir général d'armées contre le tyran Kansa et beaucoup d'autres ennemis, qu'il abat d'une manière sanglante par la force; le montrer sous la transfiguration d'un Dieu riche et puissant aux somptueux palais, et surtout le peindre dès sa jeunesse de pâtre, se livrant aux voluptés des sens avec les gopis, ou bergères, de la contrée, parmi lesquelles il se donne, plus de seize mille amantes, dont Rahda est la plus chérie. Il enlève, durant la guerre, la belle Roukmini, fille d'un roi et fiancée d'un autre, puis, victorieux de ses ennemis, il s'abreuve d'amours sensuels dans des châteaux féeriques, profitant de son omniprésence pour jouir simultanément de ses seize mille gopies, sans oublier la royale Roukmini.

« Il est vrai que ces légendes sont démenties par d'autres; mais l'imagination la plus dévergondée a-t-elle jamais osé toucher de la sorte au type des chrétiens ? sa pureté de toute sensualité et de toute grandeur humaine a été respectée par la poésie la plus mythologique. Krichna, malgré sa divinité véritablement incarnée, se trouve donc singulièrement rabaissé, par le mythe hindou, au-dessous du héros de nos évangiles; il perd, par là, tout son prestige devant *Jésus-Christ*; il ne devient plus qu'un Salomon, avec toute sa sagesse. Qu'est-ce que Salomon dans sa cour splendide et au milieu des mille beautés de son sérail, tout philosophe qu'il est, près du charpentier de Judée constituant par sa vie, sa prédication et sa mort, sans pareille dans la fiction comme dans l'histoire, l'éternel royaume des esprits !

« Nous n'avons rien dit de la mort de Krichna; elle est sanglante, mais tout ordinaire ; Wichnou permet qu'étant assis au pied d'un arbre, un chasseur le prenne pour une bête fauve et le transperce d'une flèche. N'y eût-il que cette différence, quel parallèle pourrait-il soutenir avec « l'incomparable héros de la passion», selon l'expression de ceux même de nos rationalistes qui ne croient point à la divinité de *Jésus*?

« Oui, malgré l'idée d'incarnation réelle qui entoure la mémoire de Krichna, malgré sa belle morale, et son merveilleux, trop approchant peut-être de celui de l'évangile pour qu'il n'y ait pas, dans son histoire, du surajouté depuis le Christianisme, nous trouverons qui mérite beaucoup mieux la comparaison avec notre Homme-Dieu.

« Le pénitent Çakia-Mouni ou le Bouddha, autre incarnation, quoique moins clairement avouée et plus humble dans son type, de la divinité suprême nommée Adi-Bouddha par les Chamanéens, se présenterait avec plus d'avantage. C'est un fils de roi dont quelques prodiges illustrent la naissance, qui s'élève par lui-même à une science prodigieuse et à une grande sagesse, épouse une seule femme dont il a un fils et une fille, puis abandonne son épouse, ses enfants, sa famille et la gloire temporelle qui lui était destinée, pour suivre une vocation céleste. Il se mortifie dans la solitude, travaille à éteindre en lui les passions, résiste aux séductions des femmes, s'adjoint quelques disciples, et va prêcher sa réforme sur les bords du Gange. Les multitudes l'écoutent, l'admirent, le suivent. Il compose des livres. Il triomphe de ses ennemis par les seules armes du raisonnement. Il passe d

la sorte une très-longue vie et meurt dans une sorte d'extase, où il va retrouver la grande âme qui n'est autre que lui-même. Sa morale est d'une grande pureté, et très-philosophique; l'austérité et la contemplation en sont les ressorts principaux ;et sa vie est en tout point, conforme à cette morale sévère. Point de jouissances, point de richesses, point de royauté temporelle, nul appel à la force, une doctrine égalitaire et mystique qui fait d'immenses progrès au milieu des persécutions; enfin des miracles en assez grand nombre. Voilà Çakia-Mouni, dont le nom chinois est Fo ou Foe. De tous les réformateurs religieux, c'est bien lui qui approcherait le plus de *Jésus-Christ*, et c'est bien lui aussi dont l'influence a le plus ressemblé à la sienne après sa mort. Le Bouddha a conquis la foi en sa morale mystique de 250 millions d'âmes, c'est-à-dire d'autant de millions que le Christ lui-même, jusqu'à ce que le Christ ait absorbé ces âmes-là, comme les autres, dans sa synthèse universelle.

« Cependant, il manque beaucoup encore à ce singulier personnage, si on le met en regard de *Jésus-Christ*. Le mysticisme de sa doctrine tombe dans des excès révoltants; il dépasse la nature; il pousse à l'inaction, jusqu'à l'idiotisme; le travail de l'âme paraît se réduire à des efforts vers le sommeil de l'annihilation, dans l'oubli complet de toutes choses. Les miracles qui lui sont attribués ne sont pas tous très-raisonnables; la clarté et l'harmonie ne règnent pas dans sa symbolique comme dans celle de *Jésus*; et, il lui manque complétement le drame de la passion, ce point central où convergent tous les traits de la vie de *Jésus*, cette explosion lumineuse de sa grandeur.

« Zoroastre est un mélange de haute philosophie et de surnaturel. Il n'est pas précisément une incarnation de la divinité comme les précédents ; ce n'est qu'un prophète inspiré d'Ormouzd, à qui les révélations et les miracles ne manquent pas non plus. Toujours même morale, celle dont les premiers principes sont gravés par Dieu même au cœur de l'homme, et que tous les philosophes ont plus ou moins dégagée des erreurs dont les passions la surchargeaient sans cesse. Il se prépare, comme les autres, par la retraite à remplir sa mission de réformateur. Il est appelé par le Dieu suprême à lutter au nom d'Ormouzd contre Ahrimane. C'est d'Ormouzd qu'il reçoit la loi sainte du Zend-Avesta qu'il apporte aux mortels, et ce livre contient des prières inspirées par l'amour de Dieu et des hommes très-dignes de figurer dans la bouche des chrétiens.

« Mais ces belles choses sont déparées par des superstitions ; la fraternité et l'égalité évangéliques y sont beaucoup moins que dans le moine Çakia; c'est aux rois que Zoroastre va annoncer sa doctrine, et c'est à leur influence qu'il a recours pour la répandre ; il est attaqué, et il use de la force des armes contre ses ennemis; il épouse successivement trois femmes; et s'il est tué par Ahrimane, au moyen d'une étincelle que ce génie du mal fait jaillir d'une étoile, il n'a pas à lutter contre des maux inouïs avant de quitter la terre.

« Restent les philosophes proprement dits.

« Parmi eux, le chinois Lao-Tseu, espèce de Platon, très-profond métaphysicien, et bon moraliste, n'est connu que par ses livres, ce qui ne suffit pas, puisqu'au contraire il vaudrait mieux qu'il y eût absence de livres en ce moment.

« Kong-Feu-Tseu est un ministre de l'empereur qui renonce à sa charge par le dégoût que lui inspirent les désordres de la cour, et qui va prêcher dans plusieurs lieux une morale sublime, en fondant des écoles. Il n'oublie aucune des vertus humaines ; l'humilité, la chasteté, la charité, la douceur, la tempérance, la bienfaisance sont les objets de ses prédications et de son culte. Mais sa vie est tranquille, n'a rien de dramatique, ni de surnaturel ; les vertus qui ne se rapportent qu'à Dieu sont presque oubliées dans ses livres; il manifeste un respect, qui étonne dans un si grand homme, pour les puissances de la terre dont le Christ ne daigne leur parler que pour jeter des paroles

d'ironie ou d'anathème; et enfin, il reste encore chez lui quelque apparence de participation aux superstitions de la grande torture accréditées de son temps.

« Prendrons-nous Pythagore ? ce que nous en savons nous en donne une très-grande idée. Doctrine profonde, morale pure, mortification des sens dans l'intérêt de l'âme, et surtout une belle mort, puisqu'elle est sanglante et déterminée par des persécutions contre son école. Mais cette mort nous est trop peu connue; il ne paraît pas qu'elle fut librement endurée pour sa doctrine, bien que la doctrine en fût l'occasion; et d'ailleurs, cette association de disciples assujettis à des épreuves, et à un régime de mortification, nous paraît bien petite à côté de la grandeur de *Jésus-Christ* ne s'occupant nullement de ces choses inférieures, n'exigeant dans ceux qui voudront le suivre, que l'adoration de l'esprit et l'amour des frères; et appelant le monde entier à composer son royaume. Laissons Pythagore.

« Platon est le plus grand des philosophes, mais il faut en dire à peu près ce que nous avons dit de Lao-Tseu. Nous trouvons dans sa vie des infortunes noblement endurées, ce qui n'est pas rare pour l'honneur de notre histoire ; nous y trouvons surtout des études intellectuelles qui n'ont pas de rivales. Mais c'est un caractère tout humain qui éloigne la similitude plutôt qu'il ne la rapproche, puisque la vie du Christ est sous ce rapport, toute surnaturelle. Platon domine tous les génies antiques ; il n'a rien qui puisse faire penser à le mettre en parallèle avec *Jésus-Christ.*

« Reste Socrate. Sa condition est humble et ordinaire ; il est audacieux dans sa guerre ironique contre les faux sages ; il n'écrit rien ; son ambition est d'instruire la jeunesse d'Athènes, il va d'échoppe en échoppe s'entretenir avec les artisans; il ne craint pas les tyrans de la Grèce ; il flétrit leurs vices ; il refuse, au péril de sa vie, de participer à leurs assassinats juridiques ; il se moque des superstitions païennes ; il se soumet cependant aux pratiques du culte en les interprétant raisonnablement comme des formules légales d'adoration des forces de Dieu ; il est calme et patient dans ses malheurs domestiques ; il vit de manière à s'attacher des disciples, tels que Platon, d'un amour sans bornes ; il prêche la morale pure de tous les grands hommes, et y ramène la philosophie égarée dans des abstractions inutiles pour le bien du vulgaire; enfin il meurt librement, avec le calme du juste, condamné par des juges iniques sur des accusations qui sont toutes fausses, excepté celle d'avoir professé l'unité de Dieu ; il meurt après avoir reçu sans pâlir les pleurs de sa femme et de ses enfants, et les avoir éloignés pour s'entretenir de l'immortalité de l'âme avec ses disciples ; il meurt au milieu des cris de désespoir de ses amis, en leur prêchant la force d'âme, l'espérance, la pratique des vertus ; et ses disciples vengent sa mort devant la postérité en écrivant son histoire dans d'immortels ouvrages où ils l'appellent « le meilleur et le plus juste de tous les hommes » (1). Oui, Socrate demeurera toujours la merveille humaine la plus étonnante, et la plus digne de comparaison avec la merveille divine que Dieu s'était réservé de nous présenter dans *Jésus-Christ.*

« Nous venons, par les deux qualifications de divine et d'humaine, de dire tout ce qui manque à Socrate, et ce dont *Jésus* l'emporte sur lui. Socrate est la raison pratique naturelle élevée aussi haut qu'on le puisse concevoir ; le Christ est d'abord toute cette raison pratique, car rien ne lui fait défaut de ce qui est beau dans la morale et dans la conduite de Socrate, et il est, de plus, la poésie, la sublimité, l'enthousiasme, l'amour sans bornes, le merveilleux, le surnaturel se déployant comme une lumière infinie autour d'une nature déjà parfaite. Le Christ est véritablement le philosophe-Dieu, et Socrate n'est que le philosophe.

« Comme c'est par sa mort que Socrate s'élève le plus haut dans la

(1) *Phédon*, derniers mots, et ailleurs.

voie de la ressemblance avec *Jésus-Christ*, et que c'est aussi dans sa mort que *Jésus-Christ* s'est montré le plus Dieu sans cesser d'être homme, nous renvoyons le lecteur au mot FORCE (la) DE LA PHILOSOPHIE ET LA FORCE DE LA RELIGION, pour y comparer les récits de ces deux morts.

« Il résulte de ce rapide coup d'œil jeté sur les hommes les plus étonnants que l'humanité ait produits, que toutes les grandeurs sont éclipsées par celle de *Jésus-Christ*. A lui seul rien ne manque : ni la pureté de la doctrine — qu'on trouve une erreur dans une de ses paroles ; et pas un de ceux qu'on pourrait lui donner pour rivaux n'en est tout à fait pur — ni la plénitude dans l'exposé des vérités utiles, — qu'on dise le principe qui manque, celui qui serait indispensable pour en déduire quelques règles de morale dont l'humanité ait besoin, soit au point de vue individuel, soit au point de vue social, soit au point de vue de Dieu ; aucun des autres n'est aussi complet — ni le rationalisme de l'adoration religieuse — il néglige tout ce qui est petit, matériel, formule indifférente en soi, loi variable et capricieuse, pour ne s'occuper que du fond même des choses, pour tout ramener à la double loi de nature et de régénération, ainsi que l'a compris si bien saint Paul son grand interprète ; souvent les autres gardent un intérêt superstitieux pour certains dehors de la coupe — ni aucune des qualités d'un surnaturel raisonnable; de sa naissance à sa mort, tout ce qu'il y a de merveilleux est motivé, et plein de bon sens; que des esprits trouvent ridicule le miracle de la légion de démons impurs envoyée dans une troupe de pourceaux, nous y voyons une manière de dire au vieux monde avec énergie qu'il doit laisser ces passions à la bête ; parmi les autres, ceux qui sont entourés de surnaturel présentent plus de miracles petits et ridicules que de miracles sérieux et raisonnables — il ne lui manque enfin ni les grandeurs du drame ni les effusions de l'amour, ni les sublimités de la poésie, ni les charmes de al parabole, ni la finesse de l'esprit, ni rien de ce qui plaît, séduit, exalte, entraîne, produit les merveilles de l'ordre moral. On ne trouve chez aucune autre un pareil ensemble.

« Pour approcher de *Jésus*, il faudrait réunir tous les héros de toutes les époques, tant les héros réels que les héros de fiction, laver les uns des imperfections qui les déparent, ajouter aux autres les perfections qui leur manquent, prendre ici et là tout le beau, tout le grand, tout le sublime, tout le vrai, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel ; et de ces beautés réunies composer un idéal. On achèverait ainsi, par le côté naturel, le rêve de Platon imaginant son juste persécuté jusqu'à la mort de la croix, et, par le côté surnaturel, l'idée de Dieu fait homme, conçue plus ou moins par les philosophes mystiques et religieux des bords du Gange ; ce serait alors, à peu près *Jésus-Christ;* mais n'est-ce pas, en effet, cet idéal réel de toutes les perfections compatibles avec la nature humaine que Dieu devait nous présenter pour modèle en s'incarnant ?

« Voilà donc le héros des Évangiles ; s'il n'était qu'une fiction, ce ne pourrait être celle d'un poëte, ni d'un philosophe, ce serait la fiction du genre humain tout entier ; or, comme cette fiction n'était possible et ne se faisait dans l'ancien monde que par lambeaux épars, et qu'il ne tombe pas sous le bon sens que quelques Juifs aient réalisé un travail que le monde lettré du dix-neuvième siècle n'est pas encore en mesure de mener à sa fin, il suffirait de lire la simple histoire que ces quelques Juifs nous ont laissée pour en conclure la réalité historique et la divinité théologique de leur héros. »

JÉSUS (le drame de la vie et de la mort de). (*Théol. mixt. et hist. art. littér. génér.*) — Nous reproduirons, pour composer cet article, 1° la partie de notre étude préparatoire de *l'Evangile pour la jeunesse*, intitulée *le drame* ; 2° les *analyses préparatoires*, ou sommaires, des neuf livres dont se compose cet ouvrage, lesquels correspondent aux neuf phases de la vie de Notre-Seigneur qui vont être briève

ment exposées dans la première citation.

I. Le drame.

La vie de Jésus est un drame réel, unique dans l'histoire de l'humanité. Ce drame a un prologue et un épilogue : un prologue sans égal, un épilogue sans fin.

La prophétie antique, l'espérance nuageuse du vieux monde, voilà le prologue. Du jour, en effet, où le héros a rempli sa mission, tout entre dans une voie nouvelle : tout était attente, et tout devient souvenir.

Le mouvement qui se fait depuis qu'il a quitté la terre, mouvement mystérieux, à son tour prophétique d'un progrès futur dont on ne voit pas le rivage, voilà l'épilogue.

Ainsi, deux épopées universelles, celle du monde ancien et celle du monde nouveau, écrites par ces mondes eux-mêmes dans les annales éternelles, forment les encadrements du drame de *Jésus-Christ*.

Elles rayonnent de son foyer, l'une en remontant vers le passé jusque dans sa nuit la plus profonde, l'autre en descendant vers l'avenir jusque dans ses lointains les plus obscurs.

Et *Jésus* est le centre de ces épanouissements, en sorte qu'il se présente véritablement à nous comme le grand héros divin du poëme total de l'humanité.

Or, laissant le prologue et l'épilogue, et analysant le drame lui-même qui les relie, nous y trouvons neuf phases, ayant le caractère de périodes ou celui de péripéties, et que nous croyons pouvoir nommer comme il suit :

Le mystère.
La grande nouvelle.
L'enthousiasme du peuple.
L'envie des chefs.
Le silence des synagogues.
La haine et l'amour.
Le triomphe de la haine.
Le sacrifice.
Le triomphe de l'amour.

La période du mystère embrasse environ trente années, c'est-à-dire tout le temps qui s'écoula depuis les jours où la Vierge Marie devint mère de celui qui devait être le sauveur du monde jusqu'à ceux où *Jésus* commença de se faire connaître en allant au baptême de Jean. C'est ce qu'on a appelé la vie cachée de *Jésus-Christ*.

La phase de la grande nouvelle comprend les premiers mois de la prédication du Sauveur, depuis son baptême dans le Jourdain jusqu'à la célébration de la pâque suivante avec ses disciples.

La période de l'enthousiasme populaire occupe toute la deuxième année, laquelle est, à proprement parler, la première de la prédication ouverte. Nous l'appelons ainsi, parce que le caractère qui la distingue est un enthousiasme du peuple, à peu près sans mélange, pour celui qui l'instruit, le guérit et le sermonne, d'une manière si étrange et si neuve, en se disant le Messie.

La période de l'envie des chefs s'étend de la deuxième pâque à la troisième, et dure toute la troisième année de la vie publique, laquelle ne forme, en réalité, que la deuxième de la prédication. L'exaltation des foules est portée à son comble ; mais d'autre part, l'envie germe et se développe dans le cœur des pharisiens et de tous les chefs du peuple.

Nous appelons le silence des synagogues un espace de quelques mois pendant lesquels la haine pharisaïque paraît prendre un petit temps de repos : cet intermède dure de la troisième pâque à la fête des Tabernacles. Pendant ce calme apparent, *Jésus* parle paisiblement aux populations dans des pays plus ou moins éloignés de Jérusalem, et jusque dans les contrées de Tyr et de Sidon.

La phase que nous intitulons la haine et l'amour, commence avec le retour de *Jésus* à Jérusalem pour la fête des Tentes, à la fin de septembre, et finit à sa dernière entrée dans cette ville pour la quatrième célébration pascale. Elle remplit les six derniers mois de la quatrième année, en réalité la troisième de la prédication publique. — Durant ces six mois, l'amour, d'une part, la haine, de l'autre, se réveillent et s'agitent.

La péripétie que nous caractérisons par ce titre : LE TRIOMPHE DE LA HAINE, ne dure que les cinq jours avant la quatrième et dernière pâque. Pendant ces cinq jours, *Jésus* se livre, dans le temple même de Jérusalem, à une éloquence tellement vigoureuse qu'elle détermine l'exécution du grand complot pharisaïque, l'arrestation du divin novateur par le moyen infâme du marché de Judas.

La péripétie du SACRIFICE, qui forme le huitième acte, n'est autre que la passion de *Jésus*. Elle comprend les vingt-deux heures environ qui s'écoulèrent depuis le commencement de la Cène jusqu'au moment où il rendit l'esprit.

Enfin, la neuvième période est celle des quarante-deux jours compris entre la Sépulture, suivie de la Résurrection, et l'Ascension, jours de joie pour les amis de *Jésus*, premiers jours de victoire pour son Eglise naissante. C'est le dénouement du drame, que nous ne saurions bien qualifier qu'en l'appelant : LE TRIOMPHE DE L'AMOUR.

Au lendemain de ces quarante-deux jours, se fait un instant de silence; puis s'ouvre l'épilogue de l'avenir par les langues de feu de la Pentecôte et par l'explosion subite de la prédication apostolique dans tous les idiomes.

II. *Sommaires des neuf livres ou des neuf phases du drame de Jésus.*

Livre I ou première phase: *Le mystère:* de la conception de Jean-Baptiste et de celle de *Jésus* à la prédication de Jean sur les rives du Jourdain; espace d'environ trente ans.

Jésus va naître dans une étable, et, autour de son berceau, va s'épanouir, dans la solitude des champs, loin du bruit des cités, à l'insu du monde, une auréole de mystères aux tons mélancoliques, aux éclairs d'espérance, aux lueurs divines, aux physionomies séraphiques.

C'est la conception du petit saint Jean, qui deviendra cet ascète du désert, à la ceinture de cuir, baptisant dans le Jourdain les populations et annonçant à tous Celui qui doit venir;

C'est la visite de l'ange à la fiancée du charpentier, avec cette conception par le oui virginal, qui inspirera, plus tard, les grands peintres;

C'est le cantique de la jeune Marie, après le tressaillement d'Élisabeth, dans le pays des montagnes;

C'est la naissance de Jean et le chant prophétique de son père recouvrant la parole pour acclamer l'Orient qui se lève sur les ombres de la mort;

C'est la naissance de l'enfant divin à Bethléem, puis sa crèche visitée par les bergers d'alentour et par des mages venus des lointaines contrées, guidés, comme les matelots sur les mers, par le firmament;

C'est le vieillard du temple avec son action de grâces;

C'est la persécution préventive des rois, cherchant à conjurer l'avenir par l'extinction de toute la génération naissante;

C'est la fuite de Joseph et de Marie dans cette Égypte où l'on adore des monstres, mais où la famille peut, au moins, élever son enfant en liberté;

C'est le retour à Nazareth après que les Hérodes ont noyé leurs soupçons dans des années d'orgie;

C'est, enfin, le premier indice des merveilles futures donné par l'Enfant de Marie aux docteurs du temple, dont il doit, un jour, écraser la puissance, confondre l'orgueil et dévorer le règne.

Voilà la première phase du drame de *Jésus* : les déserts, les échoppes, les étables, les ateliers, les montagnes, les vallées lointaines, les villages, les villes et Jérusalem en sont les théâtres; les rois y jettent, de loin, l'élément tragique; et tout se passe à l'insu du genre humain, dans le mystère d'une pauvre famille qui n'est guère connue que du Créateur des mondes.

Livre II ou deuxième phase : *La grande nouvelle* : de la prédication de Jean au premier voyage public de *Jésus* à Jérusalem; espace d'environ six mois.

Voici une grande et singulière nou-

velle, qui retentit subitement à quelques oreilles dans la population des pêcheurs de la petite mer de Galilée :

On dit que le Messie attendu pourrait bien être un jeune homme qu'on a vu sur les bords du Jourdain, venant du désert, et qui est allé, avec la foule, se faire laver par Jean dans l'eau du fleuve.

Jésus, en effet, a suivi le peuple au baptême de Jean; Jean l'a appelé Celui dont il ne serait pas digne de dénouer la chaussure; puis il s'est retiré dans les montagnes incultes.

Là, Satan lui a proposé toutes les gloires dont il dispose, tous les royaumes du monde; et *Jésus* a répondu par le refus le plus énergique : « Arrière, Satan!... »

On a agité, dans la Synagogue, la question de ce qu'est Jean-Baptiste; et Jean a répondu aux envoyés des prêtres, qu'il est Celui qui crie du désert : « Préparez les voies du Seigneur, rendez droits ses sentiers; les temps s'accomplissent. »

André et Simon ont noué connaissance avec *Jésus*, puis Philippe et Nathanael.

Jean l'a montré une seconde fois au peuple. L'attention est attirée sur ce jeune homme. Enfin, on dit que le *Messie* vient, qu'il est déjà venu.

Et, tandis que ce bruit commence à se faire autour de son nom, dans les contrées où Jean baptise, *Jésus* disparaît de ces contrées; il retourne à Nazareth, dans l'échoppe de sa mère.

C'est alors qu'il donne à boire aux invités des noces de Cana ce vin miraculeux qu'il accorde aux prières de Marie, tout en lui jetant cette sévère parole : « Femme, que vous importe, à vous et à moi?... Mon heure n'est pas encore venue. »

Et c'est là que se clôt la seconde phase de la vie du Sauveur.

Livre III ou troisième phase : l'*Enthousiasme du peuple* : de la première Pâque à la deuxième; première année de prédication ouverte.

Bientôt le peuple va s'éveiller; il ne sera plus question que de *Jésus* de Nazareth.

Bientôt on va sentir, au bruit de son nom, quelque chose de ces agitations sourdes qui précèdent les grandes révolutions religieuses, philosophiques, sociales, ces pulsations périodiques du cœur des nations, ces éruptions de la vie universelle, qui reviendront toujours, au moins purement morales, jusqu'à ce que la mort, après avoir dévoré les individus, dévore aussi le monde.

Jésus va provoquer cette agitation d'une manière que la sagesse humaine qualifiera, sans doute, d'insensée, de démagogique.

Il va chasser, de son autorité privée, et contre toutes les lois de sa patrie, les trafiquants du temple. Il va oser, devant la foule, faire un fouet avec des cordes, en frapper tous ces banquiers, renverser leurs tables, disperser leurs monnaies.

Il va s'élever aux plus grandes hauteurs métaphysiques, aux plus mystérieuses paroles sur la rédemption humaine, dans ses entretiens avec le docteur Nicodème, quoique ce dernier n'y comprenne absolument rien.

Il va, comme Jean, attrouper les foules en Judée et les baptiser.

Jean sera mis en prison par le roi pour lui avoir reproché ses crimes; et *Jésus* retournera en Galilée.

Dans le trajet, il foulera aux pieds le vieux préjugé des Juifs contre les Samaritains, en s'attardant avec la fille du puits de Jacob, et en ayant avec elle le sublime entretien sur l'eau vive et l'adoration d'esprit.

Il sera honni par la synagogue de Nazareth, sa ville.

Il guérira, à Cana, par une impartialité probablement affectée, le fils d'un grand de la cour, appartenant à la classe, détestée, des vainqueurs.

Il prêchera ouvertement à Capharnaüm.

Il rencontrera les pêcheurs du lac, et les sacrera ses disciples en leur disant qu'il les fera pêcheurs d'hommes.

Il guérira, dans la ville, tous les misérables de la lie du peuple.

Il retournera au désert, et reviendra à Capharnaüm, où il guérira encore des lépreux et des paralytiques.

Il emmènera avec lui un des Publicains, ces étrangers ou serviteurs des étrangers, espèces de douaniers agissant au nom des fermiers généraux de la ville reine du monde, et méprisés des Juifs; c'est ce Publicain qui deviendra le premier de ses évangélistes.

Sa renommée va ainsi gagner toute la Palestine.

Les uns vont l'aimer avec passion; d'autres vont commencer à jalouser sa popularité; et déjà les chefs vont sentir, avec inquiétude, gronder, sous leurs trônes, l'écho de sa parole comme un bruit de volcans.

Livre IV ou quatrième phase : l'*Envie des chefs* : de la seconde Pâque à la troisième; deuxième année de prédication ouverte.

Le quatrième acte de la vie de *Jésus* est beaucoup plus rempli que les précédents.

L'enthousiasme des foules monte à son comble, et l'envie de la Synagogue devient, peu à peu, de la fureur.

Jésus va à Jérusalem pour la fête, et il y scandalise la dévotion officielle par des actes d'humanité qu'il accomplit le jour du sabbat, et qu'elle considère comme des travaux défendus.

Il déclare aussi, avec audace, sa divinité au Sanhédrin.

Il retourne en Galilée, voyageant de village en village, autorise ses disciples à satisfaire leur faim sur le champ d'autrui, ainsi qu'à broyer des épis le jour du sabbat, malgré la rigueur des lois de Moïse sur cette matière.

Evitant la rencontre des Pharisiens, il cherche les déserts; et, dans une de ses promenades rustiques, assis sur l'herbe, il adresse à une foule d'hommes des champs le sermon de la montagne, après avoir passé la nuit précédente sur les rochers, à la face des étoiles, et avoir désigné ses douze apôtres.

Il guérit le serviteur du centenier romain; il ressuscite le fils de la veuve; il fait publiquement l'apologie de Jean-Baptiste, de ce proscrit des rois qui attend la mort sous leurs verrous.

Dans une ville, il accueille et pardonne une célèbre courtisane, au repas d'un Pharisien dont il a accepté l'invitation, et qu'il se plaît à scandaliser par cette tolérance hardie.

Il voyage et prêche, suivi de son troupeau de fidèles et de quelques femmes dévouées.

Il est accusé par les synagogues d'être possédé de Béelzebut.

Il jette, dans les traditions domestiques, les paraboles champêtres de la semence, de l'ivraie, du grain de sénevé, du levain et quelques autres.

Il commande à la mer et aux vents.

Il renvoie aux pourceaux les démons impurs.

Il console les affligés, fait voir les aveugles et fait parler les muets.

Il envoie ses apôtres s'exercer seuls à la prédication, après leur avoir annoncé des persécutions et leur avoir dit que le bonheur d'être ses disciples ne peut s'obtenir qu'en faisant partie des persécutés.

Il apprend la mort tragique de Jean, et reçoit cette nouvelle de manière à transmettre à ses évangélistes des impressions qui, plus tard, leur inspireront cette sombre narration, tableau terrible des cours, qu'ils nous ont laissée.

Il nourrit les foules attroupées pour l'entendre sur le bord des eaux.

Il jette partout cette morale grande, généreuse, populaire, énergique, qui lui conquiert l'amour des populations et la haine des chefs.

Il s'esquive et disparaît quand le peuple veut le faire roi.

Enfin, il ne craint pas de se laisser abandonner par ses plus fidèles, plutôt que de retirer ses paroles, lorsqu'il leur fait cette promesse mystérieuse d'un pain vivant qui sera son esprit même, sous le symbole de son corps.

Et ainsi s'accomplit le quatrième acte de cette grande vie.

Livre V ou cinquième phase : *Le silence des synagogues:* de la troisième Pâque (1) à la fête des tabernacles;

(1) Cette troisième pâque n'est pas signalée, dans

première partie de la dernière année; espace d'environ six mois.

Cette période de quelques mois se caractérise par une sorte de repos de la conspiration pharisaïque.

Cette conspiration se tait, mais s'ourdit. Elle nourrit dans le calme son implacable haine.

Jésus parcourt paisiblement la Galilée, sans protestations des synagogues.

Il s'élève contre ceux qui attachent trop d'importance aux traditions et aux préceptes extérieurs, au détriment de la morale naturelle.

Il va jusqu'à Tyr, où il guérit la fille de la Chananéenne.

Il ne cesse d'être suivi par les foules. Et il les nourrit encore miraculeusement.

Il refuse, de nouveau, à des Pharisiens le signe qu'ils lui demandent.

Il prédit sa passion et sa mort.

Il promet à Pierre sa suprématie future.

Il monte au Thabor et donne à quelques-uns de ses disciples une image de sa gloire.

Il reconnaît une puissance sociale, distincte, et acquitte son impôt personnel.

Il prêche le pardon, la tolérance; il propose des paraboles inspirées par l'esprit de miséricorde.

Il va à Jérusalem ; et, une ville de Samarie ne voulant pas lui donner gîte en son voyage, il défend à ses disciples tout usage de violence.

Il envoie soixante-douze de ceux qui le suivent prêcher sa doctrine dans les villages.

Il répond à un docteur par l'audacieuse et sanglante parabole du bon Samaritain.

Ses frères lui sont hostiles; il refuse de faire en leur compagnie le voyage de Jérusalem, et y va seul en secret. Avant d'entrer dans cette ville, où l'attendent des orages, il s'arrête chez les deux sœurs, Marthe et Marie ; et là, dans une conversation célèbre, il donne l'avantage au travail de l'esprit et du cœur sur celui du corps.

les Evangiles, comme ayant été célébrée par Jésus; en sorte que l'on ignore s'il alla, cette année-là, à Jérusalem. Il est probable qu'il n'y alla point; c'est au moins ce qui m'a paru ressortir de l'étude des textes.

Ainsi se termine la cinquième période.

Livre VI ou sixième phase : *La haine et l'amour* : de la fête des tabernacles à l'entrée dans Jérusalem pour la quatrième Pâque ; seconde partie de la dernière année, espace d'environ six mois.

Jésus, après être entré secrètement dans les rues de Jérusalem, se montre tout-à-coup dans le temple même, et y enseigne la multitude qu'attire la solennité du grand jour de la fête des Tabernacles.

Les Pharisiens de la capitale essaient d'employer, pour la première fois, contre lui la force, et de le faire arrêter; mais le peuple l'écoute avec intérêt et sympathie, et les entretiens à son sujet sont ardents.

Il passe la nuit sous les oliviers de la montagne.

Il revient avec le jour, prêche encore, et délivre la femme adultère par ce mot heureux autant que hardi, qui met la foule du côté de la coupable : « Que celui de vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre. »

Les jours se passent de même. Il répond aux Pharisiens, et ne manque point de les confondre.

Enfin, ceux-ci, ne pouvant se contenir, le suivent armés de pierres, voulant le lapider ; mais il leur échappe, protégé par l'attroupement ; puis, il va guérir, dans un autre quartier, l'aveugle-né.

Il prêche encore à Jérusalem ; et, toujours riche en allusions sanglantes aux Pharisiens, il propose au peuple la parabole du bon pasteur et du mercenaire.

Il voyage, avant d'entrer en Galilée, à travers les contrées chaudes qui sont à l'orient du Jourdain ; et dans une populeuse localité de ces contrées, il proclame avec audace l'indissoluble unité du mariage contre l'usage antique et universel des races sémitiques (1), consacré par Moïse lui-même, d'avoir plusieurs femmes et d'en changer à peu près selon la fantaisie de l'époux.

I. Ce mot signifie : les races descendante de Sem, l'aîné des fils de Noé.

Dans le même pays, il donne, pour formule de toute prière, l'Oraison Dominicale, comme il l'a déjà fait, une fois, dans le sermon de la montagne.

Il dîne encore chez un Pharisien, et, pendant le repas, sans tenir compte des convenances à l'égard de ses convives, il dit anathème aux Docteurs, qu'il abandonne bientôt pour retourner au peuple.

Il va mettre le pied sur les confins de la Galilée ; et, à l'occasion du supplice juridique de plusieurs grands criminels, dont la nouvelle lui est apportée, il paraît désapprouver la peine de mort, y fait, au moins, une allusion défavorable, d'une grande sublimité philosophique, dans une parabole.

Après avoir, de nouveau, scandalisé les prêtres de la Galilée par ses actes et par ses discours, il se remet en marche pour Jérusalem à l'intention de la fête de la Dédicace.

On lui annonce qu'Hérode veut le faire tuer : « Allez dire à ce renard, répond *Jésus*, que j'ai encore des malades à guérir aujourd'hui et demain, et qu'après-demain seulement j'aurai fini. »

Il conseille aux riches, dans un troisième dîner de Pharisien, d'inviter les pauvres, et il propose la parabole de la robe nuptiale.

Suivi d'une multitude, il déclare qu'il faut tout quitter pour venir après lui.

Les Docteurs l'accusent de fréquenter les pécheurs. Il répond par la similitude de la brebis perdue, déjà proposée, par celle de la dragme, et surtout par la touchante fiction de l'enfant prodigue.

Dans une autre assemblée, où se trouvent des prêtres avares, il adresse à ses disciples la parabole de l'économe infidèle.

Les riches se moquent de *Jésus* ; et *Jésus* répond par le foudroyant tableau du riche et de Lazare.

On le retrouve se promenant, à Jérusalem, sous le portique de Salomon ; et, après un discours où il se dit encore Fils de Dieu, les Pharisiens, criant au blasphème, prennent une seconde fois des pierres pour le lapider.

Il leur échappe, retourne guérir et prêcher dans les provinces, donne la parabole du juge et de la veuve.

Dans une autre occasion, il compose, contre les dévots orgueilleux qu'il rencontre, celle du Pharisien et du Publicain.

A propos du jeune homme riche, il jette à l'avenir la terrible parole contre les richesses, et, comme explication du mystère des élus, la parabole de la vigne et des ouvriers.

Il est dans la Béthanie transjordane, ou Beitabara ; on lui annonce la mort de Lazare ; il court chez ses sœurs et le ressuscite.

Mais alors un premier conseil est officiellement tenu contre lui par les Pharisiens de la grande ville. C'est ce conseil qui aura pour résultat, dans quinze jours, la scène du Golgotha.

Cependant la foule s'entasse à Jérusalem pour la fête ; et les rumeurs sont grandes au sujet de *Jésus*.

Lui quitte Ephrem où il s'était retiré, monte tranquillement vers la ville, annonce ses douleurs prochaines, parle ironiquement des dominateurs et pose le principe de la fraternité universelle.

Passant par Jéricho, il est acclamé ; il guérit des aveugles, et s'arrête pour proposer la similitude des mines.

Enfin arrivé, le samedi, à Béthanie, six jours avant sa mort, il reçoit, chez Simon le lépreux, les parfums de Marie.

Livre VII, ou septième phase : *Le triomphe de la haine*: de la deuxième entrée dans Jérusalem à la cène ou dernière pâque; espace de cinq jours.

La haine et l'amour continuent de se livrer des batailles :

La haine retranchée au cœur des Synagogues, des Pharisiens, des Scribes, des Docteurs, des riches Sadducéens, des deux cours d'Hérode et de Caïphe, du roi des corps et du roi des âmes ;

L'amour s'exaltant dans les cœurs de Jésus, de ses diciples, des saintes femmes qui le suivent, des foules pauvres ou simples des villes et des

champs, et de quelques rares amis dans les classes élevées ;

Et c'est, en fin de compte, la haine qui triomphera au bout de la dernière lutte, la plus acharnée, laquelle durera cinq jours.

Nous sommes au matin du dimanche, lendemain du sabbat ; le Christ va faire son entrée dans Jérusalem ; et le peuple, aux aguets, lui a déjà préparé une de ses ovations les plus magnifiques.

Il descendra donc de Bethphagé et du mont des Oliviers, ce beau *point du jour* qu'il aime et qu'il reviendra voir, sur une voie jonchée de palmes et aux cris de hosanna d'une population enthousiaste.

Il ira droit au temple, en franchissant les deux kilomètres qui l'en séparent entre des haies de bravos, et chassera du sacré parvis, en présence des prêtres frémissants, comme il avait fait, il y a trois années, les vendeurs de colombes et de tout ce qui servait aux sacrifices.

Il fera des discours à la foule, dans lesquels il ne gardera point de ménagement à l'égard de ses chefs; et les Pharisiens, craignant le peuple, n'oseront d'abord le saisir.

Il recommencera le lendemain, et continuera de la même manière jusqu'au mercredi de cette grande semaine.

Dans ces jours, il proposera la parabole de la vigne et des deux fils, celle des vignerons contre les Pharisiens, celle du festin et de la robe nuptiale.

Il répondra aux docteurs sur le payement du tribut à César, aux Sadducéens sur la résurrection, aux Pharisiens sur le plus grand des commandements, le commandement-principe d'aimer Dieu plus que toutes choses et les hommes comme soi-même.

Les prêtres de la Synagogue-mère vaincus, renonceront à lui faire des questions; et la foule continuera de l'acclamer.

Lui, se tournant vers cette foule et ses disciples, jettera, contre les Pharisiens, cette diatribe énergique de la quelle sera exclu tout ce qu'on appelle précautions oratoires et prudences humaines.

Il ira se reposer dans le temple, au cœur même du quartier général de ses ennemis, et il y élèvera le denier de la veuve, humblement jeté dans le gazophilacium, au-dessus des splendides présents de l'opulence.

Il se retirera encore au mont des Oliviers, ce dernier Thabor avant le Golgotha, et de cette hauteur, d'où sa vue domine Jérusalem, il déroulera devant ses disciples son grand tableau de l'avenir de l'humanité, qu'il terminera par ses dernières paraboles et par l'avertissement de veiller toujours.

Le mercredi, se conclura le marché de Judas; et le jeudi, Jésus enverra, dans la journée, préparer la Pâque, qu'il célébrera le soir.

Tel sera le septième acte du drame de l'Homme-Dieu.

Livre VIII, ou huitième phase : *Le sacrifice:* de la cène à la mort, espace de vingt-quatre heures.

Jésus n'a pas manqué une occasion de montrer son amour pour la partie du peuple qui le méritait par sa bonne volonté ou par ses souffrances; et il en a reçu l'accueil le plus complet, la reconnaissance la plus enthousiaste.

Il a, d'autre part, poussé jusqu'à ses derniers paroxysmes la haine des Pharisiens, des Sadducéens, des Scribes, des Hérodiens, des Docteurs, des Princes des prêtres et des Princes de l'État, de tout ce qu'il y a de grand dans la nation. Il les a foudroyés de son éloquence, de son esprit, de son énergie, de ses allusions ironiques, de ses anathèmes, de ses arguments et de sa sagesse.

Il faut même le reconnaître : à l'égard de ceux-là, il n'a point gardé de ménagements ; et, si quelque chose doit nous étonner, quand nous comparons la société judaïque avec la plupart de nos sociétés modernes, c'est que la patience des chefs de cette nation, qui cependant ne se faisait pas faute de tuer ses prophètes, se soit soutenue, devant la prédication de *Jésus* de Nazareth, durant

trois années. Cette réflexion, certes, ne les excuse pas, mais nous condamne, nous autres, si fiers de nos civilisations! Elle nous rabaisse, sous ce rapport particulier, un des plus importants dans les éphémérides de l'exacte justice, au-dessous de la société romano-pharisaïque et de plusieurs autres sociétés de ce vieux passé.

Maintenant l'heure du Christ est venue, l'heure qu'il a déjà appelée celle de sa glorification, et qui est celle de son sacrifice. Il faut, en effet, qu'il soit vaincu par la force brutale pour vaincre à jamais dans le royaume des âmes.

Il va, mieux que Socrate, triompher de la puissance en se livrant à elle, parce que, mieux que le philosophe d'Athènes, il sera pour elle un jouet ignominieux.

Il alliera la résignation du martyr à la fermeté du réformateur dans la calme simplicité du juste.

Et ce ne sera plus la raison socratique, armée des forces morales de la nature, allant doucement, le bâton en avant, comme on va dans la nuit aux lueurs d'un flambeau; ce sera une philosophie surnaturelle, mêlée d'amour et d'exaltation, qui s'avancera à grands pas, volera de la terre au ciel et du ciel à la terre; ce sera la marche assurée, rapide, entraînante des combats de Dieu; ce sera la grande harmonie de toutes les effusions.

N'essayons pas d'analyser de tels récits. Lisons-les; relisons-les sans cesse (1).

Livre IX, ou neuvième phase : *Le triomphe de l'amour:* de la sépulture à l'Ascension, espace de quarante-deux jours.

Jésus a accompli le grand acte qui résume et centralise tous ceux dont se compose sa mission terrestre, celui par lequel il aura vraiment conquis et sauvé le monde.

Cet acte est son martyre même. Et, par un effet mystérieux de la Providence dans l'univers, c'est là où la haine suppute sa victoire, qu'est, en réalité, la victoire de l'amour.

Maintenant, c'est le silence du tombeau suivi des éblouissements de la résurrection, de la joie des saintes femmes, du dépit des chefs, des apparitions aux amis, du rendez-vous sur la montagne de l'Ascension, et enfin de cette agitation puissante des âmes qui bientôt se propagera partout, comme un incendie dont les langues de feu du jour de la Pentecôte auront été les brandons premiers et prophétiques.

Le Noir.

(1) On peut les lire dans cette publication au titre Force (la) de la philosophie et la force de la religion. — II. La mort de Jésus (1874).

JÉSUS(l'art dans) et Jésus dans l'art (*Théol. mixt. art. et littér.*) — Reproduisons encore les pages suivantes de notre étude préparatoire au même ouvrage; on nous pardonnera d'y donner à lire dans ce dictionnaire pour la seconde fois, en les reproduisant, un passage de nos Harmonies que nous avons déjà cité dans le premier volume au mot Art et Religion; nous aimons ce passage et le lecteur l'aura dans une seconde édition avec des modifications assez importantes que nous y avions introduites en le faisant entrer dans notre Evangile pour la jeunesse. Ces pages, qui ont pour but de jeter quelques idées sur le type de *Jésus* au point de vue de l'art, considèrent 1° le héros, 2° le peintre.

Le héros.

Nous arrêter, dans cette introduction, à étudier le héros divin de l'évangile, serait mettre l'édifice dans le vestibule. La grandeur du personnage est le point culminant qui se montre partout dans le livre lui-même. Nous jetterons seulement une vue générale sur *Jésus* dans ses rapports avec l'art, point de vue sous lequel on le considère plus rarement et qui servira à inspirer nos illustrations (1). C'est pour répondre à cette pensée que nous étudierons un instant l'art dans le Christ et le Christ dans l'art.

(1) Ces illustrations consistent dans vingt-quatre gravures fines sur bois exécutées par Staal d'après nos plans et dans dix cartes de la Palestine et de Jérusalem avec les voyages de Jésus. (1874).

L'art dans le Christ. — Je trouve, dans mes *Harmonies de la raison et de la foi*, le passage suivant qui me paraît répondre assez bien au titre que je viens d'écrire :

« Croyez-vous que le Verbe de Dieu se soit incarné et qu'il ait sauvé le monde sans associer l'art à son travail sacré ? Croyez-vous qu'il se soit fait homme, sans se faire artiste?

» Qui le croirait n'aurait jamais ni compris ni senti l'Evangile.

» Jésus n'a pas été le Pontife médiateur et restaurateur de l'humanité sans être, en même temps, et par là même, le plus grand des poëtes, le plus sublime des peintres.

» Son histoire biographique appartient à quatre Apôtres : un vieux juif de nature sympathique; un ancien publicain plein de naïveté ; un médecin des Gentils, confident de saint Paul, écrivant le grec avec une certaine élégance, et un Africain, confident de saint Pierre, n'ayant, comme son maître, que du bon sens et un grand jugement, en sus de la foi et des vertus communes à tous.

» En somme ces écrivains sont par eux-mêmes, on le sent en les lisant, étrangers aux lettres humaines; et cependant leurs récits sont admirables. Comment?... par le sublime seul qui est inséparable de leur héros, et qui les domine.

» Ces récits sortent, sans effort, des vraies sources de l'art, qui sont le naturel, le feu profond et la foi calme. Il fallait que le Seigneur eût montré le beau à Matthieu et à Jean dans une bien pénétrante lumière, pour faire de Jean un tel poëte, un tel chantre, pour faire de Matthieu un tel chroniqueur d'épisodes et de leçons de morale. Il fallait qu'il eût laissé de lui, dans la tradition orale, une image bien vive et bien éblouissante, pour inspirer à saint Marc, et à saint Luc surtout, ces tableaux parlants que ne trouvent jamais ceux qui n'ont pas été les témoins oculaires des choses. Il fallait qu'il les eût tous électrisés, ou au contact ou à distance, d'une manière bien étrange pour faire d'eux ces narrateurs-types, qui ne laissent traîner après leur style aucune trace de leur personnalité, et qui n'ont ni modèles ni imitateurs. Car les poëtes, les historiens, les philosophes, tous les écrivains de la Bible ont des ressemblances dans les littératures antiques; et les Évangélistes n'en ont dans aucune langue.

» Mais laissons le style des Apôtres et ne considérons que Jésus en luimême, tel qu'ils nous le font connaître.

» Il va rêver, la nuit, sur les montagnes et au bruit des tempêtes.

» Il voyage en pèlerin, en philosophe et en barde inspiré, aussi bien qu'en sauveur envoyé de Dieu.

» Moins riche que les oiseaux du ciel, plus pauvre que le renard des forêts, il n'a pas un nid, pas une tanière, pas une pierre où reposer sa tête.

» Il pleure sur Jérusalem, dont il voudrait rassembler les enfants , comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes.

» Il tire ses comparaisons, ses images, ses allégories des beautés de la nature.

» Il admire la robe de la fleur des champs, et, en la regardant, jette des dédains au manteau des rois.

» Il assemble les foules sur les coteaux, et, prenant pour temple celui du soleil, pour tapis les gazons, leur prêche la bonté du Père des créatures.

« Il bénit les enfants, les femmes, le peuple avec toutes les grâces qui séduisent ; il maudit les dominateurs avec toute l'énergie qui foudroie.

» Il parle en figures ; jamais ne fut plus grand, plus riche, en même temps plus sage coloriste.

» Il fait usage de la parabole, que tantôt il élève à la hauteur du drame effrayant, comme dans la sombre antithèse du riche et de Lazare ; que tantôt il raconte en aventure touchante, comme dans la fiction de l'enfant prodigue ; que toujours il rend vivante, et souvent enchanteresse pour insinuer l'amour de la vérité dans les cœurs.

» Il est d'une abondance infinie en images douces, saisissantes, terribles.

» Jamais comme lui l'on ne tira parti des locutions simples, des tours

familiers, des proverbes populaires ; jamais on ne varia de la sorte les nuances fines de l'ironie sérieuse.

» Il met tout en tableau ; il dessine, ombre, éclaire, contraste, fait sortir la lumière des masses ténébreuses. Sa richesse dominante est celle du grand peintre. Voyez, par exemple, son vol d'aigle sur l'avenir du monde et le jugement de Dieu.

» Il se montre lui-même dans des ituations qui sont des scènes vivantes, faites pour charmer.

» Sa conception, sa naissance, son baptême, ses miracles, sa transfiguration, ses épisodes, sa passion, sa résurrection, ses apparitions, toutes ses aventures sont divinement calculées pour l'effet qu'il veut produire sur les témoins présents et sur les générations futures.

» Il montre dans ses comparaisons un goût infini, un sentiment exquis, une énergie sans mesure, une majesté qui s'impose, une vie qui déborde, un art sublime.

» Sa manifestation sur la terre est vraiment un drame supérieur à toutes les conceptions du génie.

» Et, pour que rien ne manque, il ménage avec ses adversaires des colloques, dans lesquels ses réponses sont encore des modèles de finesse, d'esprit, d'argumentation personnelle et d'éloquence.

» Trouvez une prière pareille, en beauté et en étendue, à son NOTRE PÈRE; trouvez-en une pareille, en sublimité sereine, en pénétrante onction, à celle qui s'exhale de ses lèvres, la nuit, sous le firmament éclairé par la lune, dans les sentiers profonds du Gethsémani, à l'heure sombre, déjà frémissante du baiser de Judas. Trouvez un discours aussi extraordinaire, grandiose, abondant d'amour que celui qui précède cette prière.

» Citez une invention comme celle de son être même, son corps, son âme, sa divinité, toute sa vie, devenant l'aliment inépuisable des cœurs.

Imaginez des scènes qui égalent en grâce, en esprit et en éloquence appropriée celles du jugement de la femme coupable, de l'entretien au puits de Jacob, de la parabole du bon Samaritain, et tant d'autres ; il faudrait tout rappeler.

» Que dut être Jésus pour ceux qui le virent, sinon le beau humain et divin tout ensemble, par le regard, par le geste, par l'expression, par l'action, par la parole, par la pensée, par le sentiment, par le calme, par les traits, jusque par la manière de porter sa robe et son manteau ? Que dut-il être, sinon une incarnation vivante et parfaite de l'art lui-même (1) ? »

Que n'aurais-je pas maintenant à dire si je pouvais m'étendre sur le but sublime de cette mise en jeu des ressources de l'art par le héros des Évangiles, puis par ses disciples dès qu'il leur eut laissé, sur la montagne de la dernière apparition, cette grande parole : « Instruisez la terre ? »

Ce but, qui est la liberté et la vie de l'âme humaine, se trouve exprimé, développé, analysé, poursuivi, sous toutes formes, par les ouvriers du christianisme de toutes les époques. Dernièrement encore, les deux plumes les plus éloquentes de notre épiscopat français contemporain, Mgr l'Archevêque de Paris et Mgr l'Évêque d'Orléans, le rappelaient avec solennité.

Le premier nous disait, dans son calme et beau style de philosophe, à la fin de son mandement pour le carême de 1857 : « L'autorité et la » liberté, le droit et le devoir, le » commandement et l'obéissance, en » un mot, tout ce qui fait vivre la » société, ne se maintient que par le » respect ; le respect ne peut venir » que de la conscience ; et la cons- » cience ne reconnaît et n'accepte » pour souverain maître que Dieu, » source du droit, raison du devoir » et principe de l'ordre. »

« L'unité religieuse ! » s'écriait le second, je ne sais plus dans quel livre, avec la fougue de son ardente nature, que n'a pas refroidie, à sa gloire selon nous, la dignité épiscopale, « l'unité religieuse ! vous dites » que c'est le passé ! et moi, je vous » réponds, avec toutes les forces de

(1) *Dictionnaire des harmonies de la Raison et de la Foi*, par l'abbé Le Noir, édité par l'abbé Migne. Article : ART. — RELIGION, p. 122.

» mon âme, que c'est l'avenir, parce
» que c'est le salut et l'honneur du
» monde... »

Voilà bien les deux objets de la mission de *Jésus*, de ses travaux, de tout son art divin :

L'affranchissement de la conscience humaine dans le respect de la vérité, qui est Dieu;

L'unité religieuse universelle dans l'adoration pure de Dieu, qui est le Père.

Voilà, selon la philosophie chrétienne, les deux éléments de la vie morale de l'humanité : l'un intérieur, l'autre extérieur; l'un individuel, l'autre social; l'un qui correspond au principe vital interne de l'animal et de la plante, l'autre qui correspond à l'atmosphère d'oxygène et de lumière où la plante et l'animal croissent et se multiplient; tous deux, objets constants de tous les grands désirs, tous deux constituant notre liberté sainte, à nous autres chrétiens les frères du fils, les enfants du père, les époux de l'esprit.

Voilà le but de nos arts, le chant de nos lyres, la gloire de notre Apollon et l'ambition de nos muses, depuis les merveilles du mont des Oliviers, notre Parnasse à nous.

Horace écrivait, contre le réalisme envahissant de la décadence menaçante, qui faisait fi des Muses et du chantre Apollon, cette défense magnifique :

« Vous rougissez de la lyre et du chantre Apollon!...

» Mais qui donc a civilisé les peu-
» ples sauvages, leur a appris à res-
» pecter la vie des hommes, les a
» détournés de leurs hideuses coutu-
» mes, sinon vos Amphion et vos Or-
» phée, de qui l'on peut dire qu'ils
» ont adouci les tigres et les lions,
» rendu les rochers sensibles à leurs
» chants?

» N'est-ce pas leur sagesse qui fit
» comprendre la supériorité de l'in-
» térêt général sur le particulier, du
» sacré sur le profane? qui mit un
» frein aux passions, organisa le ma-
» riage, protégea la femme contre la
» tyrannie de l'époux, fonda la cité,
» burina les législations sur la pierre?

» N'est-ce pas pour ces bienfaits
» que vos prêtres et leurs chants
» furent appelés divins?

» Ne sont-ce pas vos Tyrtée et vos
» Homère qui surent enflammer les
» âmes viriles de l'ardeur des combats
» quand il en fut besoin pour soute-
» nir la justice?

« Les oracles de vos prophètes
» furent rendus en vers; en vers fut
» tracée la marche de la vertu, fut
» chantée la régénération du monde,
» furent prédits les temps libéra-
» teurs!...

« Et les langues cadencées, toutes
» les langues harmoniques, toutes les
» langues de l'art, en produisant ces
» biens, devinrent encore la volupté
» de vos loisirs, le repos de vos fa-
» tigues, le charme de vos tristesses.

« Oh! respectez les Muses! respec-
» tez le chantre Apollon! (1) »

Voilà ce que disait Horace, à la Rome matérialiste des Césars, dans ses beaux vers. Or, qu'est-ce maintenant que l'antique Apollon près de notre *Jésus-Christ*? Et si Horace, chrétien, faisait aujourd'hui un traité de l'art, que dirait-il, à notre Paris matérialiste, du héros de nos Évangiles?...

Comment en parlerait-il à cette jeunesse de nos jours, qu'avec des larmes amères nous voyons se jeter dans le torrent de ces philosophies sèches, corrosives, qu'on appelle le positivisme; torrent éphémère sans doute, mais qui n'en est pas moins désastreux et de sinistre augure pour la Francee t le monde!... (2)

Le christ dans l'art. — Ce titre vaudrait un travail particulier. Je ne ferai que jeter quelques idées générales qui résumeront une théorie nouvelle peut-être, dont l'application sera tentée dans les illustrations de cet ouvrage.

L'art s'est, de tout temps, manifesté par deux genres qui se nuancent à l'infini, se mélangent, ont besoin l'un de l'autre pour enfanter le beau, mais pourtant restent eux-

(1) Horace : *Art. poét.*
(2) *L'Évangile pour la jeunesse* paraissait en 1868. Les terribles événements qui se sont passés deux années plus tard ont été une réalisation bien prompte de l'espèce de cauchemar qui oppressait vaguement notre âme. Le Noir 1874.

mêmes dans l'œuvre où ils dominent. Ces deux genres sont le réalisme et l'idéalisme.

Le réalisme dans l'art consiste à copier la nature visible, ou à peindre avec exactitude les réalités de l'histoire, à faire de toute chose le portrait. La grande qualité de ce genre est, par conséquent, la ressemblance matérielle, la vérité brutale.

L'idéalisme sort du monde physique, voyage, plane et se fixe dans le monde des idées, pour peindre, sous des formes sensibles, les grandes vérités de l'univers moral. Il n'est point enfermé, comme le réalisme, dans le cercle des choses existantes ou ayant existé; il peut tout imaginer, tout concevoir comme moyen de rendre ce qu'il entend prêcher à l'esprit par les sens; et sa grande qualité, c'est la puissance de l'image, c'est la vérité allégorique.

Ces deux genres sont également bons; mais le plus noble, le plus large, le plus hardi, le plus étendu, le plus libre et, disons le mot, le plus artistique, c'est le genre idéaliste. Le réalisme implique un esclavage; l'idéalisme est la liberté même.

A vrai dire, ils ne peuvent se passer l'un de l'autre : l'œuvre d'art qui serait un produit exclusivement réaliste, ne vaudrait rien, parce qu'elle serait sans âme; l'œuvre d'art qui serait un produit exclusivement idéaliste, ne vaudrait rien, non plus, parce qu'elle serait sans corps, et, par conséquent, sans expression. Mais il y a, dans toute création d'artiste, une prédominance soit du corps sur l'âme, soit de l'âme sur le corps, et cette prédominance fait qu'elle appartient à l'une de ces deux grandes classifications que j'ai nommées le réalisme et l'idéalisme.

Ce principe posé, que sera le Christ dans l'art?

Etant le héros universel du drame de l'humanité, il sera également le héros des deux genres; et les artistes des deux tendances concourront, avec des mérites divers et des droits égaux, pour accomplir sur lui les destinées de l'art.

Que fera le réalisme? Il le peindra, avec toute son escorte, dans sa vérité historique exacte, autant qu'il est possible de se la représenter d'après ce qu'on sait de sa vie réelle.

Que fera l'idéalisme? Il le peindra de mille manières, sous mille costumes, dans mille situations qui n'auront jamais existé, mais qui rendront des idées et des sentiments vrais, ouvriront des perspectives diverses de l'influence générale du Sauveur commun.

Je me fais comprendre par un exemple :

Que l'on veuille faire un tableau réaliste de *Jésus* chassant les vendeurs du temple, que fera-t-on?

On représentera exactement, autant que possible, la scène juive qui se passa dans le temple de Jérusalem, il y a dix-huit cent trente-trois ans : des docteurs se promèneront sous les portiques, avec leurs longues robes, leurs longues franges, montrant orgueilleusement, sur leurs poitrines, leurs phylactères aux légendes sacrées; d'autres seront assis sur des nattes à la manière arabe; les marchands de colombes y auront leurs étaux, les changeurs leurs tables, le tout peu élevé de terre et déjà culbuté en partie par *Jésus*; les vendeurs et acheteurs seront, les uns debout, les autres accroupis. *Jésus* sera chaussé de pantoufles orientales dans lesquelles il aura les pieds nus. Il portera la tunique juive, plutôt rayée qu'unie, à manches rudimentaires laissant voir le bras quand il n'est pas caché dans le machelah, et descendant au-dessous du mollet. Il aura la taille entourée d'une ceinture de cuir; son machelah, manteau simple exactement carré et très-ample, à ouvertures latérales dans lesquelles on peut passer le bras, à demi tombé, traînera derrière, n'étant plus retenu que par une main et par une épaule; sa belle, noble tête, à barbe de philosophe plus longue qu'on ne la fait souvent, devenue expressive, énergique, terrible, portera la coiffure nationale, le kafich, espèce de mouchoir rayé, plié en triangle, aux bords frangés laissant tomber de rares pendants de laine, posé en travers, la pointe en arrière, et fixé autour du cervelet par un

double cordon en anneau formant diadème. Les deux angles et les franges de cette coifure, se mêlant avec ses longs cheveux nazaréens, seront repoussés par le vent de ses mouvements; et lui, tenant, au bout de son bras nu, de force moyenne mais paraissant surnaturellement fort, la corde dont il se fit un fouet, il marchera fièrement contre les changeurs, à travers les docteurs et les scribes ébahis, qui feront le premier geste pour aller lui dire : « De quel droit fais-tu cela? »

Voilà le tableau réaliste.

Voici l'idéaliste :

Qu'il vienne en fantaisie à un génie de l'art, à un Michel-Ange, à un Rembrandt, à un Raphaël, à un Titien, à un Paul Véronèse, à un Murillo, à un Rubens, à un Ary Scheffer, à un Delacroix de faire le même tableau en donnant aux personnages les costumes de son temps, en choisissant, pour théâtre de la scène, un temple ou palais de son pays, en remplaçant les objets de trafic par d'autres objets qui seront des emblèmes, en accusant, si cela lui plaît, des physionomies contemporaines, et en donnant au Christ la figure, l'habit, les gestes surnaturels d'une transfiguration moderne; ou bien encore qu'il peigne cette grande scène dans un monde fantastique, dans un Olympe; qu'il fasse le Christ chassant et culbutant les dieux; le peintre aura créé un tableau allégorique qui pourra être très-satirique, très-hardi dans ses détails, et l'emporter de beaucoup, comme beauté artistique, sur l'œuvre réaliste de son rival.

Je donnerai encore un exemple, en prenant pour sujet une scène des plus sublimes, qui comporte, à la fois, l'idéal et le réel; c'est la scène de la tentation sur la montagne; ici, selon moi, le tableau, pour être vraiment beau de conception, doit être idéaliste pour Satan et réaliste pour *Jésus*.

Satan dit à Jésus en lui montrant tous les royaumes du monde: « Cette gloire est à moi, et à qui je veux, je la donne... je te la donnerai si tu m'adores. » Il s'est donc mimé, pour tâcher de réussir, en opulent César; il s'est fait beau, plein de majesté; sa figure carrée d'homme superbe de cinquante ans, a tout pour plaire et pour en imposer au charpentier pauvre de Nazareth, devenu le pénitent du désert. Son front porte la couronne; ses longs cheveux flottent au vent doux du site sur ses fortes épaules à demi couvertes du manteau royal; sa barbe, de médiocre ampleur, est peignée avec soin; sa moustache annonce le guerrier; un bras et une jambe sont nus; l'arme est plantée dans sa ceinture. Au loin se tiennent des gardes splendides; son char impérial est à distance; il en a fait descendre celui qu'il veut séduire, et en est descendu lui-même. Le long du chemin tortueux des monts, sont échelonnés les phaétons, les cavaliers, les chameaux, les éléphants de sa suite; et dans la vallée, des deux côtés du fleuve, brille tout le luxe d'une grande ville aux illuminations fantastiques; car il fait nuit: le diable a eu soin de cacher dans l'ombre la belle et sainte nature, qui est de Dieu, et qui nuirait à sa tentation. Il a placé Jésus sur le point le plus élevé de la montagne; et, éclairé par la lumière d'en bas, il lui montre sa capitale en fête.

Jésus est dans sa mise la plus simple, en tunique de poil de chameau, comme Jean, et en ceinture de cuir. Sa jeune tête, à la face un peu maigre, à la barbe un peu inculte, livre aussi au zéphir sa belle chevelure moins forte, moins longue et plus négligée que celle du tentateur. Quelque chose laisse reconnaître en lui le fils de Joseph, sortant à peine de l'échoppe de sa mère. Sa tunique est courte et peu ample; ses bras sont nus jusqu'au coude; c'est à Satan qu'appartiennent la large manche et la noble draperie. Il l'écoute et le regarde avec l'attention calme, avec le fin sourire du scrutateur profond dont la décision est prise. On devine ce que sera la réponse,

Voilà le tableau que je n'ai jamais vu, et qui me semble pourtant sortir naturellement du texte évangélique, à l'aide d'un peu d'idéal

développant le réel et mettant en relief la pensée morale.

C'est par le fait, dans le genre idéaliste qu'ont travaillé, jusqu'à présent, presque tous les artistes sur *Jésus* et sur l'Evangile; mais n'ayant cherché qu'à faire du réel et n'ayant rencontré l'idéal qu'à leur insu, ils n'ont, pour la plupart, que médiocrement réussi; ils ne sont pas entrés largement, du moins, dans la voie de l'idéalisme véritable ayant conscience de soi et s'accusant lui-même. Le Christ de cet idéalisme est à trouver.

Le vrai Christ du réalisme est également à concevoir et à peindre dans notre Occident; on l'eût trouvé en Orient s'il s'y fût produit un travail artistique; mais l'Orient n'est plus, depuis des siècles, qu'un grand ossuaire; le despotisme y a pétrifié toutes les fibres humaines.

Ce que je dis du Christ, je le dis de la Vierge-Mère, de tous les personnages et de toutes les scènes de l'Évangile.

Oui, le vrai idéalisme et le réalisme vrai de l'esthétique évangélique sont encore à créer, devant l'artiste; et tels sont même, à mon avis, les *desiderata* principaux de l'art chrétien.

Mon désir serait, en ce qui concerne ce livre, que dans nos petits tableaux-gravures, il fût manifesté un essai sérieux du Christ idéal et du Christ réel. Quand ils seront faits et mis au jour, le lecteur en jugera.

J'ai fait observer que la qualité la plus fondamentale du réalisme est la vérité historique, et que la qualité la plus fondamentale de l'idéalisme est la vérité allégorique; je dois ajouter que la condition essentielle du beau dans les deux genres, c'est l'harmonie des parties dans l'unité du tout. Le genre étant adopté dans l'œuvre, tous les détails doivent s'aider, se mettre d'accord pour concourir à l'effet général.

Tout royaume divisé contre lui-même, a dit *Jésus*, tombe en dissolution; il en est de même des productions de l'art. Si les détails crient les uns contre les autres, la production est mauvaise; elle est privée des conditions de la longue vie, quand elle n'est pas dejà morte.

LE PEINTRE

J'entends par le peintre du drame de *Jésus*, le littérateur et l'artiste qui exerceront sur ce sujet leur génie. Qu'ont-ils à chercher et à découvrir.

Venant d'en poser les principes, je n'ai plus, pour le dire, qu'à tirer des conclusions et à entrer dans quelques détails sur l'exécution.

L'homme de lettres fera-t-il une *Vie de Jésus*? non. Qui en a la pensée se fourvoie et ne produira rien qui vaille. Rédiger une biographie du Christ après les récits évangéliques!... évidemment c'est folie. Qu'a éculubré M. Renan, avec tout son talent d'écrivain, quand il en a tenté l'entreprise? qu'a-t-il créé et mis au monde, si ce n'est une œuvre d'une faiblesse singulière, sans feu, sans couleur, nourrie d'observations souvent puériles, espèce de bucolique malade, avortant sans cesse sous le poids de son sujet?

Que dire des autres?... Apologistes ou historiens malveillants, ils n'ont rien produit de mieux, comme biographie et tous ont fait aussi bien. Ce qu'il y a de bon à penser de celle-ci, pensez-le de celles-là; ce qu'il y a de mal à en dire, dites-le aussi des autres; et vous aurez fait la vraie critique de toutes.

Que fera donc l'écrivain, désormais, sur *Jésus*?

Il donnera simplement à lire les Évangiles, soit séparés, soit fondus en un comme je les donne dans cette publication; puis il glosera, étudiera, dissertera, critiquera, s'enthousiasmera, pour la défense ou pour l'objection, dans son travail propre. Il ne racontera pas, il citera; et, sur la citation, il ajoutera des apologies ou des attaques, il manifestera de la haine ou de l'amour.

Voilà la seule tâche de l'écrivain sensé qui, comme artiste, a souci de sa gloire.

Voici celle de l'artiste proprement dit.

L'artiste idéaliste aura toute liberté pourvu qu'il découvre le beau harmonique de l'ensemble, et s'y arrête. Le Christ et tous les personna-

ges dont il l'entourera, auront les physionomies, les poses, les costumes, les couleurs qu'il voudra leur donner. Il fera de l'esprit, de la critique, de la colère, de l'inspiration, de la faiblesse, de la force; il fera tout sous toutes formes; et le laid comme ensemble, c'est-à-dire l'inharmonique, sera le seul fruit qu'il ne pourra produire que sous peine de mort.

Mais le tableau réaliste n'aura pas cette liberté sans limites. Il sera astreint aux vérités locales, et c'est par un résumé de ces vérités locales que je veux finir.

Le costume vrai du Christ a été décrit, son costume national, celui qu'a certainement et ordinairement porté le divin charpentier de Nazareth.

Mais n'en put-il pas porter d'autres? et sortirait-on du réalisme en l'habillant parfois à la romaine, à la grecque, ou en le représentant sous des costumes philosophiques particuliers, comme ceux des Esséniens, dont quelques écrivains antiques ont dit qu'il fit partie avant sa vie publique, vieille supposition de laquelle est peut-être sortie l'habitude de nos peintres de le vêtir comme les philosophes grecs (1)?

L'hypothèse que je viens d'insinuer me paraît vraisemblable dans un personnage qui, au sortir de l'enfance, montrait déjà une telle indépendance, une telle supériorité. Il avait, d'ailleurs, voyagé, on ne sait jusqu'à quel âge, avec ses parents, dans la patrie la plus antique des sciences et des arts. Une tradition, existant au Vieux-Caire, assigne même, dans cette ville, une retraite que la sainte famille aurait habitée. Il conversait aussi volontiers avec les Romains qu'avec les Juifs. Il ne tenait à aucune des puérilités humaines. Un des grands reproches que lui faisait le pharisien, c'est qu'il fréquentait toutes sortes de gens, et ne respectait pas les lois traditionnelles; il semble que l'historien a eu le mot sur les lèvres pour ajouter qu'on le critiquait aussi sur ses habits.

Il fut, sans doute, charpentier chez Joseph, et, après la mort probable de ce dernier, chez sa mère, fabriquant de ses mains, ont dit les plus anciens Pères de l'Eglise, des charrues et des jougs, en sorte que l'on ne pourrait se tromper en lui faisant porter, dans certaines scènes, le tablier du travailleur, avec les outils de son métier. N'est-il pas insinué, aussi, qu'il apparut à la Madeleine, vêtu en jardinier, et, plus tard, à Pierre sous les apparences d'un berger gardant ses brebis? Mais, quoi qu'il en soit de ces présomptions, il ne fut point, dans la société de son temps, un charpentier ordinaire; son aventure, dès l'âge de douze ans, parmi les docteurs de Jérusalem, laquelle fut probablement suivie de bien d'autres à l'avenant, suffirait pour en donner la conviction. L'auguste ouvrier sa-

(1) Cette tradition est venue surtout de ce que les premiers chrétiens, ainsi que les premiers disciples, après la mort du Christ, prirent l'habitude de porter le pallium romain en la manière des philosophes; c'est ce que prouvent les plus anciennes fresques trouvées dans les catacombes. Mais ce fait ne prouve rien pour Jésus lui-même ni pour ses disciples pendant sa vie. Les premiers chrétiens, même ceux de nation juive, se vêtirent comme les Romains pour n'être pas reconnus pendant les persécutions (Eusèbe, liv. VI); ils le firent aussi pour attirer à eux les païens et les hommes de toute nation.

C'est pour ce dernier motif, sans doute, que saint Pierre et saint Paul portaient déjà le pallium en la manière philosophique (Acte XII, V, 8). Saint Paul portait aussi la pénule d'hiver (2e ép. à Tim., VI, 13); c'était un grand manteau rond avec une seule ouverture au centre pour passer la tête.

Quant au pallium, il était quadrangulaire et sans ouverture, de couleur noire ou brune, sans agrafe ni fibule; l'agrafe sur l'épaule était propre au vêtement grec; on le drapait autour du cou de façon à envelopper de ses plis les épaules et les bras, ou bien encore on le faisait passer sous le bras droit pour laisser à ce bras sa liberté, et alors le pan était rejeté sur l'épaule gauche. Ceux qui le portaient allaient tête nue et pieds nus. Sous ce manteau on avait une simple tunique sur la peau, de couleur obscure. On prenait les chrétiens ainsi vêtus, pour des philosophes; tel était, en effet, le costume des stoïques et des académiciens.

Il n'est parlé, dans les Évangiles, comme vêtements de Jésus et de ses disciples, que de la tunique ou robe et des sandales. (Voyez, pour exemple, saint Marc, VI, 9.)

Les plus anciens monuments des catacombes représentent Jésus-Christ avec une tunique bordée, au bas, de deux bandes de couleur pourpre.

On sait, par ces monuments, que les hommes et les femmes portaient sur la poitrine une ou deux bandes de cette même couleur, appelée *clavi*. Quand on n'avait qu'un *clavus*, il tombait au milieu; quand on en avait deux, ils tombaient de chaque côté.

Mais tout cela ne donne rien à préjuger pour les temps qui avaient précédé la mort du Christ.

vait écrire et lire ; cela est prouvé par l'Evangile, qui le représente lisant parfois, le samedi, dans les synagogues, des passages des livres antiques et traçant, dans la scène de la femme adultère, des lettres sur le sol du temple. Il était instruit de la loi et des prophètes, puisqu'il en faisait, à tout propos, des citations et en résumait les maximes. Il était donc nécessairement distingué de manières. Il était philosophe dans ses mœurs, se faisait, parfois, anachorète comme Jean, et il montrait surtout, dans ses actes, un grand esprit d'indépendance et de liberté.

Voilà sous quel aspect *Jésus* se présente avant qu'il se soit déclaré le Messie, Fils de Dieu, Sauveur du monde.

Pourquoi donc n'aurait-il pas jeté quelquefois sur ses épaules le pallium aussi bien que le machelah? et même, pourquoi n'aurait-il pas pris, dans certains jours, avec indifférence, d'autres manteaux, de ceux qui étaient portés à Jérusalem, cette ville des étrangers, l'une des cités marchandes les plus fréquentées de l'ancien monde? Par conséquent le peintre pourra, sans sortir de la vraisemblance réaliste, l'envelopper de draperies diverses, pourvu que l'esprit des situations représentées comporte ces hardiesses ?

Quant à nos costumes modernes de l'Occident, ils ne seront admissibles que dans les conceptions idéalistes. Et je crois pouvoir ajouter qu'il ne conviendra jamais, dans aucune conception, de donner à *Jésus* un vêtement qui aurait un caractère analogue à celui qu'il reprochait aux pharisiens, comme un signe d'orgueil, lorsqu'il disait d'eux : *Ils élargissent leurs phylactères, ils allongent leurs franges, ils aiment à marcher vêtus de longues robes et a être salués sur le Forum* (1).

Le costume ordinaire de Marie fut, sans doute, celui que les femmes de Nazareth portent encore aujourd'hui :

Tunique fond bleu terne, et nullement d'azur comme le veulent les peintres, à manches étroites n'allant pas jusqu'au poignet, et nouant ses deux côtés au bas du cou nu. Autour de la taille, un double cordon de laine ou de poil de chameau qui, en serrant la robe, détermine le dessin du buste. Le bas de la tunique, à plis rares, tombant au-dessus de la cheville. Voile bleu, en forme de carré long, uni ou à larges raies de couleur, légèrement fixé sur le haut de la tête et dont les deux ailes volent par-dessus les cheveux jusque sur les épaules ; elles le jettent plus ou moins en arrière selon les mouvements et les poses. Chaussure aisée, médiocrement couverte, à pointe relevée, et sans talon. Bracelets aux bras et aux jambes ; ceux des jambes sont disposés pour s'ouvrir et s'enrouler en serpent, et la robe est assez courte pour qu'ils soient visibles.

Voilà tout le vêtement.

Mais suit-il de là que l'on ne puisse, dans un tableau réaliste, en donner un autre à Marie? Nullement.

Elle était sous l'influence de son Fils divin. Elle avait habité l'Egypte pendant plusieurs années et avait certainement accepté les modes de cette contrée, ne fût-ce que pour éviter de se faire trop remarquer. Elle était de la lignée de David, dont les membres devaient garder des sentiments élevés, de la distinction dans les habitudes. Enfin, la sainte Famille, bien que le chef fût un simple charpentier de Nazareth, et qu'elle ne fût pas riche, comme le prouvent assez bien la naissance de Jésus dans l'étable de Bethléem et le mot du Christ disant qu'il n'avait pas sur la terre où reposer sa tête, n'était pourtant pas dans la misère, mais plutôt dans une modeste aisance; on peut l'inférer de ses voyages à Jérusalem, que ne pouvaient faire les pauvres d'Israël, de la visite de Marie à sa cousine Elisabeth, dame juive distinguée, puisqu'elle était la femme d'un des dignitaires du temple, et surtout du voyage en Egypte, qui n'aurait pu s'exécuter avec cette promptitude si Joseph n'avait eu des ressources, au moins quelques économies.

Or, par toutes ces raisons, il est

(1) Matthieu, XXIII, 5.

naturel de penser que Marie savait, à l'occasion, s'affranchir des usages de sa localité, et était plus indépendante sur la question des manières de se vêtir que ne l'étaient les Juives ordinaires, esclaves des préjugés nationaux. Pourquoi donc n'aurait-elle pas porté, dans certains cas, des robes et des voiles étrangers à Nazareth, même à sa nation ?

Quant aux autres personnages, on les vêtira convenablement en leur donnant les costumes romains ou les costumes juifs, selon leur origine, leurs mœurs, leurs habitudes citadines ou champêtres, leurs métiers, leurs positions sociales et leurs genres de vie.

C'est ainsi, par exemple, que la riche courtisane dont il est parlé dans l'Evangile, qui répandit sa longue petite urne d'albâtre, pleine de parfums d'un grand prix, sur la tête de Jésus, se vêtissait, à n'en pas douter, selon toutes les modes somptueuses, en usage de son temps, aussi bien selon les romaines que selon les grecques et les orientales pures ; et l'artiste qui, comme les Rubens et les Ribeira, mettra à contribution la puissance de ses pinceaux pour la faire splendide dans son habit comme dans sa personne, ne sortira pas de la vérité réaliste en la costumant de diverses manières selon le temps, la circonstance et le lieu.

Je viens de hasarder, dans cette étude, des idées générales sur l'art, bien plutôt pour éveiller l'esprit du jeune homme et de la jeune personne qui me liront que pour exposer et défendre une théorie.

L'art fait partie de la nature, il fait aussi partie de la religion ; il est l'épée divine dont se sert la vérité pour transpercer les cœurs ; il est le rayon qu'emploie le soleil des esprits pour s'insinuer et fixer son image dans les intelligences ; il est le galbe, la couleur et l'odeur dont la vertu, cette fleur des cieux, s'enrichit pour charmer les habitants de la terre ; il est la forme sacramentelle et sensible par laquelle le créateur se donne à la créature, l'éprend d'amour pour sa beauté.

Au moins doit-il être tout cela...

Quelle tristesse de voir cette philosophie positiviste, qui nous envahit, travailler, par tous les moyens dont elle dispose, à matérialiser l'art !...

A cet enfant de Dieu, dont la nourriture naturelle est la rêverie, la prière, la contemplation, l'enthousiasme, l'amour, elle veut enlever le sentiment religieux, qui est son feu sacré, son âme, son cœur, sa vie ; et c'est avec cette intention perfide qu'elle le salue : Frère !...

Baiser de Judas...

O tristesse du Gethsémani !...

Non, point de tristesse. La douleur extrême est une tentation ; et à cette tentation voici la réponse :

« Père ! que votre volonté soit faite !.. »

Quelques jours après, en effet, la gloire sort de l'ignominie, la vie de la mort.

Telle sera, pour l'art, comme pour le crucifié du Golgotha, la volonté du Père.

Le Noir.

JÉSUS-CHRIST. Quand on n'envisagerait *Jésus-Christ* que comme l'auteur d'une grande révolution survenue dans le monde, comme un législateur qui a enseigné la morale la plus pure et établi la religion la plus sage et la plus sainte qu'il y ait sur la terre, il mériterait encore d'occuper la première place dans l'histoire, et d'être représenté comme le plus grand des hommes (1).

Mais aux yeux d'un chrétien *Jésus-Christ* n'est pas seulement un envoyé de Dieu, c'est le Fils de Dieu fait homme, le Rédempteur et le Sauveur du genre humain. Il est du devoir d'un théologien de prouver que cette croyance est bien fondée, que ce divin personnage s'est fait voir sous les traits les plus capables de démontrer sa divinité, et de convaincre les hommes qu'il était envoyé pour opérer le grand ouvrage de leur salut.

Nous avons donc à examiner, 1° le caractère personnel de *Jésus-Christ* et la manière dont il a vécu parmi les hommes ; 2° la preuve principale

(1) Nous avons cité, dans les articles précédents, quelques témoignages d'esprits non suspects à ce point de vue. Le Noir.

de sa mission divine, qui sont ses miracles. On trouvera les autres preuves ou motifs de crédibilité, à l'article CHRISTIANISME, et nous établissons directement sa divinité au mot FILS DE DIEU.

I. Annoncé par une suite de prophéties pendant quarante siècles, attendu chez les Juifs et dans tout l'Orient, prévenu par un saint précurseur, précédé par des prodiges, *Jésus* paraît dans la Judée et prêche l'avénement du royaume des cieux. Sa naissance a été marquée par des miracles ; mais son enfance a été obscure et cachée : il est issu du sang des rois ; mais il ne tire aucun avantage de cette origine ; il déclare que son royaume n'est pas de ce monde. Il prouve sa mission et confirme sa doctrine par une multitude de miracles : il multiplie les pains, guérit les malades, ressuscite les morts, calme les tempêtes, marche sur les eaux, donne à ses disciples le pouvoir d'opérer de semblables prodiges : il les fait sans intérêt, sans vanité, sans affectation; il refuse d'en faire pour contenter la curiosité ou pour punir les incrédules ; on les obtient de lui par des prières, par la confiance, par la docilité. Les miracles des imposteurs ont pour but d'étonner et de séduire les hommes ; ceux de *Jésus-Christ* sont tous destinés à les secourir et à les consoler, à les instruire et à les sanctifier.

Sa doctrine est sublime. Ce sont des mystères qu'il faut croire ; mais un Dieu qui enseigne les hommes ne doit-il leur apprendre que ce qu'ils peuvent concevoir ? Il n'argumente point, il ne dispute point comme les philosophes ; il ordonne de croire sur sa parole, parce qu'il est Dieu. « Il ne convenait point, dit Lactance, » que Dieu, parlant aux hommes, » employât des raisonnements pour » confirmer ses oracles, comme si » l'on pouvait douter de ce qu'il dit ; » mais il a enseigné comme il appar- » tient au souverain arbitre de tou- » tes choses, auquel il ne convient » point d'argumenter, mais de dire » la vérité. » Lact., *divin. Instit*,. l. 3, c. 2. Les mystères qu'il annonce ne sont point destinés à étonner la raison, mais à toucher le cœur : un Dieu en trois Personnes, dont chacune est occupée de notre sanctification ; un Dieu fait homme pour nous racheter et nous sauver, qui se donne à nous pour victime et pour nourriture de nos âmes ; un Dieu qui ne permet le péché que pour mieux éprouver la vertu, qui n'attache ses grâces qu'à ce qui réprime les passions ; qui punit en ce monde, non pour se faire craindre, mais pour sauver ceux qu'il châtie. Est-il surprenant que cette doctrine forme des saints ?

La morale de *Jésus-Christ* est pure et sévère, mais simple et populaire ; il n'en fait pas une science profonde et raisonnée; il la réduit en maximes, la met à portée des plus ignorants, la confirme par ses exemples. Doux et affable, indulgent, miséricordieux, charitable, ami des pauvres et des faibles, il n'affecte ni une éloquence fastueuse, ni un rigorisme outré, ni des mœurs austères, ni un air réservé et mystérieux ; il promet la paix et le bonheur à ceux qui pratiqueront ses préceptes ; il n'a en vue que la gloire de Dieu son Père, la sanctification des hommes, le salut et le bonheur du monde.

Patient jusqu'à l'héroïsme, modeste et tranquille dans les opprobres et les souffrances, il les supporte sans faiblesse et sans ostentation ; il ne cherche point à braver ses ennemis, mais à les toucher et à les convertir. Couvert d'outrages, crucifié entre deux malfaiteurs, il meurt en demandant grâce pour ses accusateurs, ses juges et ses bourreaux ; il laisse au ciel le soin de faire éclater son innocence par des prodiges. Si un Dieu a pu se faire homme, c'est ainsi qu'il devait mourir, et puisque *Jésus-Christ* est mort en Dieu, il devait ressuciter.

Mais sorti du tombeau, il ne va point se montrer à ses ennemis : il avait assez fait pour les convertir ; il n'entreprend point de les forcer ; il veut que la foi soit raisonnable, mais libre ; ce n'est point par des opiniâtres qu'il avait résolu de réformer l'univers.

Quand il se serait montré, ces furieux n'en auraient pas été plus dociles ; ils auraient attribué à la ma-

gie ses apparitions, comme ils avaient fait à l'égard de ses autres miracles.

Il avait promis d'envoyer son Esprit à ses apôtres; leur conduite et leurs succès prouvent que cet Esprit saint leur a été donné. Il avait prédit que la nation juive serait punie ; le châtiment a été terrible, et dure encore : que l'Evangile serait prêché par toute la terre ; il a été porté en effet aux extrémités du monde : que les juifs et les païens qui se détestaient, deviendraient les brebis d'un même troupeau, et le prodige s'est opéré ; que son Eglise durerait jusqu'à la consommation des siècles, et déjà nous lui comptons dix-sept cents ans de durée; que cependant sa doctrine serait toujours contredite et toujours attaquée, elle l'a toujours été et l'est encore : les philosophes même se chargent aujourd'hui de vérifier la prophétie.

Grands génies, savants dissertateurs, montrez-nous dans l'histoire du monde quelque chose qui ressemble à la personne, à la conduite, au ministère de *Jésus-Christ.* Des historiens qui ont su peindre un Homme-Dieu sous des traits aussi singuliers et aussi majestueux, n'ont été ni des imbéciles ni des imposteurs; ils n'avaient point de modèle, et ils n'étaient pas assez habiles pour le forger. Un envoyé de Dieu, qui a rempli si parfaitement tous les caractères d'une mission divine, n'est lui-même ni un fourbe, ni un fanatique. Puisqu'il a dit qu'il était le Fils de Dieu, il l'est véritablement.

Si nous comparons ce divin Maître aux autres fondateurs de religions, quelle différence ! La plupart de ceux-ci ont confirmé le polythéisme et l'idolâtrie, parce qu'ils les ont trouvés généralement établis. Quelques-uns ont peut-être adouci la férocité des mœurs; mais ils n'en ont pas diminué la corruption. Plusieurs étaient ou des conquérants qui inspiraient la crainte, ou des souverains respectés; ils ont employé la force, l'autorité ou la séduction pour se faire obéir. *Jésus-Christ* n'a eu de l'ascendant sur les hommes que par sa sagesse, par ses vertus, par ses miracles; son ouvrage ne s'est accompli que lorsqu'il n'était plus sur la terre. Confucius a pu, sans prodige, rassembler les préceptes de morale des sages qui l'avaient précédé, et se faire un grand nom chez un peuple encore très-ignorant; mais il n'a pas corrigé la religion des Chinois, déjà infectée de polythéisme par le culte qu'ils rendaient aux esprits et aux ancêtres : sa doctrine n'a pas empêché l'idolâtrie du Dieu Fo (1) de s'introduire à la Chine, et d'y devenir la religion populaire. Les philosophes indiens, quoique partagés en divers systèmes, se sont réunis pour plonger le peuple dans l'idolâtrie la plus grossière (2), ont mis une inégalité odieuse et une haine irréconciliable entre les différentes conditions des hommes (3). Les prétendus sages de l'Egypte y ont laissé établir un culte et des superstitions qui ont rendu cette nation ridicule aux yeux de toutes les autres. Zoroastre, pour réformer l'idolâtrie des Chaldéens et des Perses, y a substitué un système absurde, a multiplié à l'infini les pratiques minutieuses, a inondé de sang la Perse et les Indes, pour affermir ce qu'il appelait *l'arbre de sa loi.* Les philosophes et les législateurs de la Grèce n'ont pas osé toucher aux fables ni aux superstitions déjà anciennes dans cette contrée ; ils ont été plus occupés de leurs disputes que de la réforme des erreurs et de la correction des mœurs.

(1) Ce que Bergier appelle le Dieu Fo, c'est le Bouddha, qui n'est point un Dieu à proprement parler, mais plutôt un sage, selon le sens du mot Bouddha; quoique le culte de Fo soit mélangé en Chine de beaucoup de superstitions que rejette la religion de Confucius ou des lettrés qui est plus philosophique, ce culte n'est point, en lui-même, à proprement parler, une idolâtrie : c'est une doctrine mystique d'abnégation et de résignation exagérée. *V.* BOUDDHISME. Au temps de Bergier, le bouddhisme n'était pas encore bien connu. Pour exalter le Christianisme comme il le mérite et d'une manière qui soit conforme à son esprit, il faut être vrai à l'égard des autres cultes; il n'a pas à craindre d'être surpassé. LE NOIR.

(2) Voilà encore de l'exagération : ce ne sont pas les philosophes qui ont fait cela, ce sont bien les peuples eux-mêmes. LE NOIR.

(3) Quant aux castes, ce sont les brahmanes, c'est-à-dire les prêtres de Brahme, et les rois qui les ont fondées. Il y a dans Bergier beaucoup d'exagérations de ce genre que nous ne relevons point et qui sont d'une mauvaise tactique. Pour bien exalter Jésus-Christ, il faut exalter tous les grands hommes et le mettre encore infiniment au-dessus. LE NOIR.

Mahomet, imposteur, voluptueux et perfide, a favorisé les passions des Arabes, pour parvenir à réunir dans sa tribu l'autorité religieuse et le pouvoir politique. Toute la sagesse de ces hommes si vantés n'a consisté qu'à faire servir à leurs desseins ambitieux les préjugés, les erreurs, les vices qui dominaient dans leur pays et dans leur siècle. La plupart n'ont subjugué que des nations ignorantes et barbares, *Jésus-Christ* a fondé le Christianisme au milieu de la philosophie des Grecs et de l'urbanité romaine; il n'a épargné aucun vice, n'a fomenté aucune erreur : il a refusé le titre de roi, lorsqu'un peuple nourri par sa puissance voulait le lui donner.

Pour savoir s'il a contribué au bonheur de l'humanité, nous invitons les détracteurs du Christianisme à comparer l'état des nations qui adorent *Jésus-Christ* avec celui des païens anciens et des infidèles d'aujourd'hui. Qu'ils nous disent s'ils auraient mieux aimé vivre à la Chine, aux Indes, chez les Perses, parmi les Egyptiens, dans les républiques de la Grèce ou de l'Italie, que chez les peuples policés par l'Evangile. Jamais ils n'ont fait ce parallèle, jamais ils n'oseront le tenter. Auraient-ils reçu l'éducation, les connaissances, les mœurs douces et polies dont ils s'applaudissent, s'ils étaient nés ailleurs? Partout où la foi chrétienne s'est établie, elle y a porté plus ou moins promptement les mêmes avantages; partout où elle a cessé de régner, la barbarie a pris sa place : telle est la triste révolution qui s'est faite sur les côtes d'Afrique et dans toute l'Asie, depuis que le mahométisme s'y est élevé sur les ruines du Christianisme.

Le plus léger sentiment de reconnaissance doit donc suffire pour nous faire tomber aux pieds de *Jésus-Christ*, et rendre hommage à sa divinité. Vrai soleil de justice, il a répandu la lumière de la vérité et allumé le feu de la vertu; aucun peuple, aucun homme n'est demeuré dans les ténèbres de l'erreur et dans la corruption du péché, que ceux qui ont refusé de s'instruire et de se convertir. Avec toutes leurs disputes, les philosophes n'ont pas corrigé les mœurs d'une seule bourgade; par la voix de douze pêcheurs, notre divin Maître a changé la face de la meilleure partie de l'univers.

Que des nations corrompues par l'excès de la prospérité, amollies par le luxe et par les plaisirs, se dégoûtent de sa doctrine, et prêtent l'oreille aux sophismes des incrédules, ce n'est pas un prodige. « La lumière, » dit-il, a beau luire dans le monde, » les hommes lui préfèrent les ténè- » bres parce que leurs œuvres sont » mauvaises. » *Joan.*, c. 3, ℣ 19.

Lorsque les incrédules ont été obligés de s'expliquer sur l'opinion qu'ils avaient conçue de ce divin Législateur, ils n'ont pas été peu embarassés. Tant qu'ils ont professé le déisme, ils ont affecté d'en parler avec respect; ils ont rendu justice à la sainteté de sa doctrine et de sa conduite, à l'importance du service qu'il a rendu à l'humanité; quelques-uns en ont fait un éloge pompeux : s'ils ne l'ont pas reconnu comme Dieu, ils l'ont peint du moins comme le meilleur et le plus grand des hommes.

Mais comment concilier cette idée avec la doctrine qu'il a prêchée? Il s'est attribué constamment le titre et les honneurs de la Divinité; il veut que l'on honore le Fils comme on honore le Père. *Joan.*, c. 6, ℣ 23. Lorsque les Juifs ont voulu le lapider, *parce qu'il se faisait Dieu*, loin de dissiper le scandale, il l'a confirmé. C. 10, ℣ 33. Il a mieux aimé se laisser condamner à la mort que de renoncer à cette prétention. *Matth.*, c. 26, ℣ 63. Après sa résurrection, il a souffert qu'un de ses apôtres le nommât *mon Seigneur et mon Dieu*. Joan., c. 20, ℣ 28. Suivant l'expression de saint Paul, il n'a point regardé comme une usurpation de s'égaler à Dieu. *Philip.*, c. 2, ℣ 6.

Si *Jésus-Christ* n'est pas véritablement *Dieu* dans toute la rigueur du terme, voilà une conduite abominable, plus criminelle que celle de tous les imposteurs de l'univers. Non-seulement *Jésus* a usurpé les attributs de la Divinité, mais il a voulu que ses disciples fussent comme lui victimes de ses blasphèmes; il n'a

daigné prévenir ni l'erreur dans laquelle son Eglise est encore aujourd'hui, ni les disputes que ses discours devaient nécessairement causer. Il n'y a donc pas de milieu : ou *Jésus-Christ* est Dieu, ou c'est un malfaiteur qui a mérité le supplice auquel il a été condamné par les Juifs.

Dans le désespoir de sortir jamais de cet embarras, les incrédules, devenus athées, ont pris le parti extrême de blasphémer contre *Jésus-Christ*, de le peindre tout à la fois comme un imbécile fanatique et comme un imposteur ambitieux. Ils se sont appliqués à noircir sa doctrine, sa morale, sa conduite, les prédicateurs dont il s'est servi, et la religion qu'il a établie. Mais le fanatisme n'inspira jamais des vertus aussi douces, aussi patientes, aussi sages que celles de *Jésus-Christ*. Un ambitieux ne commande point l'humilité, le détachement de toutes choses, le seul désir des biens éternels, ne se résout point à la mort pour soutenir une imposture. Aucun fanatique, aucun imposteur n'a jamais ressemblé à *Jésus-Christ*. D'ailleurs, quiconque croit un Dieu et une providence ne se persuadera jamais que Dieu s'est servi d'un fourbe insensé pour établir la plus sainte religion qu'il y ait sur la terre, et la plus capable de faire le bonheur de l'humanité. Un fanatique en démence est incapable de former un plan de religion tout différent du judaïsme dans lequel il avait été élevé ; un plan dans lequel le dogme, la morale et le culte extérieur se trouvent indissolublement unis et tendent au même but ; un plan qui dévoile la conduite que Dieu a tenue depuis le commencement du monde, qui unit ainsi les siècles passés et les siècles futurs, qui fait concourir tous les événements à un seul et même dessein. Aucune religion fausse ne porte ces caractères. Enfin un homme dominé par des passions vicieuses n'a jamais montré un désir aussi ardent de sanctifier les hommes, d'établir sur la terre le règne de la vertu. Un faux zèle se trahit toujours par quelque endroit : celui de *Jésus-Christ* ne s'est démenti en rien. En deux mots, si *Jésus-Christ* est Dieu-Homme, tout est d'accord dans sa conduite ; s'il n'est pas Dieu, c'est un chaos où l'on ne peut rien comprendre.

Comme les reproches que les incrédules font à *Jésus-Christ* sont contradictoires, nous sommes dispensés de les réfuter en détail ; d'ailleurs nous avons répondu à la plupart dans plusieurs articles de ce *Dictionnaire* : nous nous bornons à en examiner quelques-uns.

1° Ils disent : *Jésus-Christ* n'a voulu se faire connaître qu'à ses disciples ; il a manqué de charité à l'égard des docteurs juifs ; il les traite durement ; il leur refuse les preuves de sa mission et les miracles qu'ils lui demandent : en cela il contredit ses propres maximes.

Le contraire de tout cela est prouvé par l'Evangile. *Jésus-Christ* a déclaré sa mission, sa qualité de Messie et de Fils de Dieu, en un mot, sa divinité aux docteurs juifs aussi bien qu'au peuple et à ses disciples. *Voyez* FILS DE DIEU. Lorsque les docteurs ont montré de la docilité et de la droiture, ils les a instruits avec la plus grande douceur, témoin Nicodème. Quant à ceux dont il connaissait l'incrédulité obstinée et la malignité, il leur a refusé des miracles qui auraient été inutiles, tels que des signes dans le ciel, et qui n'auraient servi qu'à les rendre plus coupables. Il a eu le droit de les traiter durement, c'est-à-dire de leur reprocher publiquement leurs vices, leur hypocrisie, leur basse jalousie, leur opiniâtreté ; il ne tenait qu'à eux de se corriger. Si ce divin Maître avait fait autrement, les incrédules l'accuseraient d'avoir ménagé la faveur et l'appui des chefs de la synagogue, et d'avoir dissimulé leurs vices pour parvenir à ses fins.

On voit, par ce qu'en a dit Josèphe, que *Jésus-Christ* ne leur a fait aucun reproche mal fondé.

2° La doctrine de *Jésus*, disent nos adversaires, renferme des mystères où l'on ne conçoit rien ; sa morale n'est pas plus parfaite que celle de Philon le juif, qui était celle des philosophes.

Mais parce que nous ne concevons pas les mystères, il ne s'ensuit pas

que Dieu n'a pas pu et n'a pas dû les révéler; nous les concevons assez pour en tirer des conséquences essentielles à la pureté des mœurs, et c'est assez pour démontrer l'utilité de cette révélation. *Voyez* MYSTÈRES.

Quant à la morale, Philon avait plutôt pris la sienne dans les auteurs sacrés que chez les philosophes, et *Jésus-Christ* n'a pas dû en enseigner une autre, parce que la morale est essentiellement immuable; mais nous soutenons que *Jésus-Christ* l'a beaucoup mieux développée que les docteurs juifs, qu'il en a retranché les fausses interprétations des pharisiens, qu'il y a joint des conseils de perfection très-sages et très-utiles. *Voyez* MORALE.

3° L'on accuse *Jésus-Christ* d'avoir souvent mal raisonné et mal appliqué l'Ecriture sainte. *Matt.*, c. 23, ℣ 29. Il reprend les pharisiens qui honoraient les tombeaux des prophètes; il dit qu'ils témoignaient *par là même* qu'ils sont les enfants et les imitateurs de ceux qui les ont tués. Il applique au Messie le psaume 109: *Dixit Dominus Domino meo*, qui regarde évidemment Salomon, c. 22, ℣ 44. Il refuse de dire aux chefs de la nation juive par quelle autorité il agit, à moins qu'ils ne décident eux-mêmes la question de savoir si le baptême de Jean venait du ciel ou des hommes, c. 21, ℣ 24. Ce n'était là qu'un subterfuge pour ne pas répondre à des hommes qui avaient droit de l'interroger.

Ce sont plutôt les incrédules eux-mêmes qui raisonnent fort mal, et qui prennent mal le sens des paroles du Sauveur. Il reproche aux pharisiens, non pas les honneurs qu'ils rendaient aux tombeaux des prophètes, mais leur hypocrisie, par conséquent le motif par lequel ils agissaient ainsi; il ne leur dit point : Vous témoignez *par là même*, etc., mais vous témoignez d'ailleurs, par toute votre conduite, que vous êtes les enfants et les imitateurs de ceux qui les ont mis à mort, et cela était vrai.

Nous soutenons qu'il est impossible d'appliquer à Salomon tout ce qui est dit dans le psaume 109 David ne le déclara son successeur que sur la fin de sa vie; alors il n'avait plus d'ennemis à subjuguer. On ne peut pas dire de l'un ni de l'autre, qu'il a été prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech, etc.

Jésus-Christ avait prouvé vingt fois aux Juifs, par ses miracles, qu'il agissait de la part de Dieu son Père et par une autorité divine : ils lui faisaient donc une question ridicule à tous égards. Ils ne voulurent pas avouer que Jean-Baptiste était l'envoyé de Dieu, parce que *Jésus-Christ* leur aurait dit : Pourquoi donc ne croyez-vous pas au témoignage qu'il m'a rendu ? L'argument qu'il leur faisait était juste et sans réplique.

4° Les incrédules prétendent que par un mouvement de colère il chassa les vendeurs du temple sans autorité légitime, et qu'il troubla la police sans nécessité. *Joan.*, c. 2, ℣ 14. Mais l'évangéliste même nous dit que, dans cette circonstance, *Jésus* agit par zèle pour l'honneur de la maison de Dieu, et non par colère; il avait une autorité légitime, et il l'avait prouvé. Ceux qui vendaient des victimes et les changeurs pouvaient se tenir hors du temple : c'était une très-mauvaise police de les laisser faire leur commerce dans l'intérieur.

Au mot AME nous avons fait voir que *Jésus-Christ* n'a pas mal raisonné en prouvant aux Juifs l'immortalité de l'âme, et au mot ADULTÈRE, qu'il n'a point péché contre la loi en renvoyant la femme adultère.

Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de rapporter et de réfuter les calomnies absurdes que les Juifs modernes ont forgées contre *Jésus-Christ* dans les *Sepher Tholdoth Jeschu*, ou *Vies de Jésus*, qui ont paru dans les derniers siècles. Les anachronismes, les puérilités, les traits de démence dont ces livres sont remplis, font pitié à tout homme de bon sens. Orobio, juif très-instruit, n'a pas osé en citer un seul article.

II. Comme nous donnons pour signe principal de la mission de *Jésus-Christ* les misacles qu'il a opérés, nous devons indiquer, du moins en abrégé, les preuves générales de ces miracles.

La première est le témoignage des apôtres et des évangélistes. Deux de ceux qui ont écrit l'histoire se donnent pour témoins oculaires ; les deux autres les ont appris de ces mêmes témoins. Saint Pierre prend à témoin de ces miracles les Juifs rassemblés à Jérusalem le jour de la Pentecôte. *Act.*, c. 2, ℣ 22 ; c. 10, ℣ 37. Ils ont donc été publiés dans la Judée même, peu de temps après, et sur le lieu où ils ont été opérés, en présence de ceux qui les ont vus ou qui en ont été informés par la notoriété publique, et qui avaient intérêt de les contester, s'il eût été possible. Ces miracles sont encore confirmés par les témoignages de l'historien Josèphe, de Celse, de Julien, des gnostiques, etc.

Il faut se roidir contre l'évidence même pour soutenir, comme les incrédules, que les miracles de *Jésus* n'ont été vus que par ses disciples ; que les Juifs ne les ont pas vus puisqu'ils n'y ont pas cru ; que ces faits n'ont été écrits qu'après la ruine de Jérusalem, lorsqu'il n'y avait plus de témoins oculaires. Ces miracles ont été vus non-seulement par tous les habitants de la Judée qui ont voulu les voir, mais par tous les Juifs de l'univers qui se trouvaient à Jérusalem aux principales fêtes de l'année. Parce que la plupart de ces témoins n'ont pas cru la mission, la qualité de Messie, la divinité de *Jésus-Christ*, il ne s'ensuit pas qu'ils n'ont pas cru les miracles qu'ils avaient vus : il s'ensuit seulement qu'ils n'en ont pas tiré les conséquences qui s'ensuivaient. Ce sont deux choses fort différentes. Plusieurs de ceux qui ont avoué formellement ces miracles, soit parmi les Juifs, soit parmi les païens, n'ont pas embrassé pour cela le christianisme. Ces faits ont été certainement écrits avant la ruine de Jérusalem, puisque les trois premiers Evangiles, les Actes des apôtres et les Epîtres de saint Paul ont paru avant cette époque.

Seconde preuve. Non-seulement les Juifs n'ont point contesté ces miracles dans le temps qu'on les a publiés, mais plusieurs les ont formellement avoués. Les uns les ont attribués à la magie et à l'intervention du démon ; les autres à la prononciation du nom de Dieu que *Jésus* avait dérobée dans le temple. Si les Juifs en étaient disconvenus, Celse qui les fait parler, Julien, Porphyre, Hiéroclès, n'auraient pas manqué d'alléguer cette réclamation des Juifs ; ils ne le font pas : les disciples des apôtres se seraient plaints, dans leurs écrits, de la mauvaise foi des Juifs ; il ne les en accusent pas : les compilateurs du Talmud auraient allégué ce témoignage de leurs ancêtres ; tout au contraire, ils avouent les miracles de *Jésus-Christ*. Galatin, *de Arcanis cathol. verit.*, l. 8, c. 5. Orobio, juif très-instruit, fidèle à suivre la tradition de sa nation, n'a pas osé jeter du doute sur ce fait essentiel.

Troisième preuve. Les auteurs païens qui ont attaqué le christianisme, ont agi de même ; sans nier les miracles de *Jésus-Christ*, ils ont dit qu'il les a faits par magie ; que d'autres que lui en ont fait de semblables ; que cette preuve ne suffit pas pour établir sa divinité et la nécessité de croire en lui. Il aurait été bien plus simple de les nier absolument, si cela était possible.

Quatrième. Plusieurs anciens hérétiques contemporains des apôtres, ou qui ont paru immédiatement après eux, ont attaqué des dogmes enseignés dans l'Evangile ; mais nous n'en connaissons aucun qui en ait contredit les faits ; les sectes mêmes qui ne convenaient pas de la réalité des faits avouaient qu'ils s'étaient passés, du moins en apparence ; ils ne taxaient point les apôtres de les avoir forgés. Il y a eu des apostats dès le premier siècle ; saint Jean nous l'apprend : aucun n'est accusé d'avoir publié que l'histoire évangélique était fausse. Il y en avait parmi ceux que Pline interrogea, pour savoir ce que c'était que le christianisme, et ils ne lui découvrirent aucune espèce d'imposture.

Cinquième. Une preuve plus forte de la vérité des miracles de *Jésus-Christ*, est le grand nombre de Juifs et de païens convertis par les apôtres et par les disciples du Sauveur. Quel

motif a pu les engager à croire en *Jésus-Christ*, à se faire baptiser, à professer la foi chrétienne, à braver la haine publique, les persécutions et la mort, sinon une persuasion intime de la vérité des faits évangéliques? C'est la preuve principale sur laquelle insistent les apôtres. *Jésus-Christ* lui-même avait dit aux Juifs, *Joan.*, c. 10, ℣ 38 : « Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres. » Saint Pierre leur dit à son tour : « Vous savez que Dieu a prouvé » le caractère de *Jésus* de Nazareth » par les miracles qu'il a faits au mi- » lieu de vous; vous l'avez mis à » mort, mais Dieu l'a ressuscité ; faites » pénitence, et recevez le baptême. » *Act.*, c. 2, ℣ 22. Saint Paul dit aux aux païens : « Renoncez à vos dieux, » adorez le seul Dieu, Père de l'uni- » vers, reconnaissez *Jésus-Christ* son » Fils qu'il a ressuscité. *Act.*, c. 17, » ℣ 24. Il a été prouvé Fils de Dieu » par le pouvoir dont il a été revêtu, » et par la résurrection des morts. » *Rom.*, c. 1, ℣ 4.

Sixième. Comme la résurrection de *Jésus-Christ* est le plus grand de ses miracles, les apôtres, non contents de la publier, la mettent dans le Symbole, ils en établissent un monument en célébrant le dimanche. Selon saint Paul, elle est représentée par la manière dont le baptême est administré. On lisait l'Evangile dans toutes les assemblées chrétiennes, et l'Evangile en parle comme d'un fait indubitable. Il était donc impossible d'être chrétien sans la croire, et personne ne l'aurait crue, si elle n'avait pas été invinciblement prouvée.

Toutes ces preuves auraient besoin d'être traitées plus au long; mais ce n'est pas ici le lieu. Les incrédules se contentent de nous objecter que les prétendus miracles de Zoroastre, de Mahomet, d'Apollonius de Thyane, et de quelques autres imposteurs, ne sont pas moins attestés que ceux de *Jésus-Christ*, et ne sont pas crus avec moins de fermeté par leurs sectateurs.

Ils nous en imposent évidemment. 1° Ces prétendus miracles ne sont rapportés par aucun témoin oculaire; aucun de ceux qui les ont écrits n'ont osé dire, comme saint Jean : « Nous vous annonçons et » nous vous attestons ce que nous » avons vu de nos yeux, ce que nous » avons entendu nous-mêmes, ce que » nous avons examiné avec attention, » et ce que nous avons touché de nos » mains. » *I. Joan.*, c. 1, ℣ 1.

2° La plupart de ces prodiges sont en eux-mêmes ridicules, indignes de Dieu, ne pouvaient servir qu'à favoriser l'orgueil du thaumaturge, à étonner et à effrayer ceux qui les auraient vus : ceux de *Jésus-Christ* ont été des actes de charité destinés à l'avantage temporel et spirituel des hommes, à soulager leurs maux, à les éclairer, à les tirer de l'erreur et du désordre, à les mettre dans la voie du salut.

3° Ce ne sont point les prétendus miracles des imposteurs qui ont fait adopter leur doctrine; il est prouvé que la religion de Zoroastre et celle de Mahomet se sont établies par la violence, et il y avait longtemps que le paganisme subsistait, lorsque les faiseurs de prestiges ont paru dans le monde. Au contraire, ce sont les miracles de *Jésus-Christ* et ceux des apôtres qui ont fondé le christianisme.

4° Aucun de ces thaumaturges supposés n'a été prédit, comme *Jésus-Christ*, plusieurs siècles auparavant, par une suite de prophètes qui ont annoncé aux hommes ses miracles futurs. Aucuns des faux miracles n'ont été avoués par les sectateurs d'une religion différente. Si quelques Pères de l'Eglise sont convenus des prodiges allégués par les païens, d'autres les ont niés et réfutés formellement. Aucun imposteur célèbre n'a pu donner à ses disciples, comme a fait *Jésus-Christ*, le pouvoir d'opérer des miracles semblables aux siens.

Voilà des différences auxquelles les incrédules ne répliqueront jamais. L'on a pu adopter de fausses religions par entêtement pour certaines opinions, par une estime aveugle pour le fondateur, par docilité pour les préjugés nationaux, par intérêt, par ambition, par libertinage: la religion chrétienne est la seule qui n'a

pu être embrassée que par conviction de la vérité des faits, par la certitude de la mission divine de son auteur, et par son amour pour la vertu.

Une question très-importante parmi les théologiens, est de savoir si *Jésus-Christ* est mort pour tous les hommes sans exception; s'il est, dans un sens très-réel, le Sauveur et le Rédempteur de tous, comme l'Ecriture sainte nous en assure. *Voyez* SALUT, SAUVEUR.

Chez toutes les nations chrétiennes, la naissance de *Jésus-Christ* est l'époque de laquelle on date les années, et qui sert de base à la chronologie. La manière la plus sûre et la plus commode de la fixer, est de supposer, comme les anciens Pères de l'Eglise, que *Jésus-Christ* est né dans l'année de Rome 749, la quarantième d'Auguste, la cinquième avant l'ère commune, sous le consulat d'Auguste, et L. Cornélius Sulla. Il entrait dans sa trentième année lorsqu'il fut baptisé ; il fit ensuite quatre Pâques, et fut crucifié le 25 de mars, la trente-troisième année de son âge, la vingt-neuvième de l'ère commune, sous le consulat des deux Gémines.

Par conséquent, *Jésus-Christ* mourut la quinzième année de Tibère, à compter du temps auquel cet empereur commença de régner seul, ou la dix-huitième depuis qu'Auguste l'eut associé à l'empire. *Voyez vies des Pères et des Martyrs*, tome 5, note, pag. 635 et suiv. Dans la *Bible d'Avignon*, tome 13, pag. 104, il y a une dissertation dans laquelle l'auteur adopte un calcul différent de celui-ci. Il suppose que *Jésus-Christ* est né deux ans seulement avant le commencement de l'ère commune, et qu'il est mort la trente-troisième année de cette ère. Ce n'est point à nous d'examiner lequel de ces deux sentiments est le mieux fondé.

Il est bon de savoir que cet usage de compter les années depuis la naissance de *Jésus-Christ*, n'a commencé en Italie qu'au sixième siècle ; en France, au septième, et même au huitième, sous Pépin et Charlemagne : les Grecs s'en sont rarement servis dans les actes publics ; les Syriens n'ont commencé à en user qu'au dixième siècle (1). BERGIER.

JÉSUS-CHRIST (la date de la naissance et la date de la mort de). (*Théol. mixt. et hist. scien. chronol. génér.*). — Nous ajouterons à ce que vient de dire Bergier sur la date de la naissance du Christ, comme ayant eu lieu l'an 749 de la fondation de Rome, les deux passages suivants tirés de l'étude de M. Mottes sur *Jésus-Christ*, dans le *Dict. encycl.* de la *théol. cathol.* Par ces deux courtes dissertations M. Mottes prétend établir que le Christ naquit, non pas l'année de Rome 749, mais l'année de Rome 747, et qu'il fut crucifié l'année de Rome 782, c'est-à-dire à l'âge de 35 ans et non de 33 comme on le croit communément et comme nous l'avons toujours supposé dans nos écrits. C'est rentrer, au moins quant à l'âge auquel le Christ serait mort, dans l'opinion, dont parle Bergier, de la Bible d'Avignon.

Voici la première dissertation de M. Mottes sur l'année de la naissance :

« D'après la croyance générale *Jésus* naquit sous le règne de l'empereur Auguste (2) et celui du roi Hérode (3). Mais l'Écriture n'en reste pas à cette donnée générale ; elle donne des dates plus précises. *Jésus* naquit pendant un recensement ordonné par Auguste pour toute la Palestine ; ce recensement de la population fut la même cause qui fit naître *Jésus* à Bethléem (4). Si l'on savait exactement l'année de ce recensement on saurait la date précise de la naissance de *Jésus*. Mais l'Évangéliste dit seulement que ce recensement fut antérieur à celui qui fut entrepris sous le gouvernement de Cyrinus, et qu'il ne faut pas les confondre : οὔτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (5). Le

(1) Voyez les articles CHRISTIANISME, ECRITURE SAINTE, EVANGILE, MIRACLES, etc. GOUSSET.

(2) *Luc*, 2.

(3) *Matth.*, 2, 1.

(4) *Luc*. 2, 1 sq.

(5) Cf., quant à cette locution, *Jean*, 1, 15 πρῶτός μου ἦν, il était antérieur à moi.

recensement de Cyrinus est cité aux *Actes des Apôtres*, 5, 37 ; ce fut le dénombrement qui eut lieu, en 759 de la fondation de Rome, en Judée et en Samarie, lorsque Cyrinus était gouverneur de Syrie, et provoqua le soulèvement de Judas le Galiléen et du pharisien Sadoc (1). Si donc nous sommes obligés de remonter plus haut que l'année 759 nous arrivons à l'année 746 de la fondation de Rome, car c'est dans cette année qu'Auguste ordonna pour la seconde fois un recensement de tout l'empire (*Censorino et Asinio cons.*) (2). Les données que nous possédons conduisent aux combinaisons suivantes :

« Le recensement ordonné en 746 pour tout l'empire fut également réalisé en Judée, mais non rigoureusement, non comme recensement des fortunes, mais comme dénombrement de la population, en même temps que, d'après le dire exprès de Josèphe, il s'y rattacha un hommage de fidélité envers l'empereur et envers Hérode; car la Judée n'était pas encore formellement une province romaine. Lorsqu'elle le fut devenue, ce qui arriva par la déposition d'Archélaüs, en 759, on reprit le dénombrement interrompu en 746, et il eut lieu comme dans les autres provinces de l'empire. Il est hors de doute que le dénombrement prescrit en 746 ne fut pas commencé dans l'année même; car l'ordre n'en avait été donné que vers la fin de l'année. D'après cela nous arrivons à l'année suivante ou à l'une des années qui suivent; mais nous ne pouvons aller au delà de 750, vu qu'Hérode mourut cette année-là. On ne peut donc pas dire d'une manière absolue que c'est une erreur de placer le dénombrement en question en 749, comme le font les critiques les plus modernes (3), quoique l'année 747 paraisse évidemment plus près de la vérité. Mais nous avons un témoignage positif qui nous ramène avec certitude au delà de 748 et nous conduit à 749. En effet, tandis que, comme nous l'avons vu, l'Évangéliste saint Luc indique négativement que ce dénombrement fût antérieur à celui de Cyrinus, Tertullien nous apprend positivement que ce dénombrement fut accompli par Sentius Saturninus, et il en réfère à des actes qui, dit-il, peuvent être consultés et se trouvent dans les archives romaines (1). Or Sentius Saturninus fut gouverneur de Syrie jusqu'au commencement de 748, époque où il fut remplacé par Quintus Varus (2). Ainsi le dénombrement dont parle Saint Luc,2, fut entrepris, et par conséquent *Jésus-Christ* naquit en 747 de la fondation de Rome, c'est-à-dire sept années avant le commencement de l'ère dionysienne ; car celle-ci date de l'année 754 de la fondation de Rome.

« On a encore eu recours à d'autres dates pour déterminer l'année de la naissance de *Jésus-Christ*. Nous rappellerons rapidement les principales.

« Premièrement, la paix du monde, qui commença en 746 et dura à peu près jusqu'en 752. Mais, abstraction faite de ce que le temple de Janus fut fermé plusieurs fois et jusqu'à trois fois sous Auguste, la date de la paix du monde ne donne pas exactement celle de la naissance de *Jésus-Christ*, puisque cette paix dura plusieurs années.

« Deuxièmement, l'étoile des trois Mages (3). Képler le premier, puis Ideler, Pfaff, Schuhmacher, Schubert de Saint-Pétersbourg, etc., ont calculé qu'en 747 de la fondation de Rome, il y eut une constellation rare, à savoir une conjonction très-rapprochée de Saturne et de Jupiter dans le signe des Poissons. Cette conjonction fut visible d'abord à la fin de mai en Orient, puis à la fin d'août au sud-est, et vers Noël au sud. Dans l'année 748 qui suivit, presque toutes les planètes se rencontrèrent, et l'on vit briller au ciel la magnifique constel-

(1) Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 1, 1 ; *de Bell. Jud.*, VII, 8, 1.

(2) Cf. Sepp. *Vie de Jésus*, 1. 9, trad. par Charles Sainte-Foi.

(3) Weigl, *Dissertation théologique et chronologique sur la véritable année de la naissance et de la mort de Jésus-Christ*.

(1) *Adv. Marc.* IV, 6, 19, 36.

(2) Sepp, *Vie de Jésus*, 17.

(3) *Matth.*, 2.

lation qu'au commencement du dix-septième siècle on revit et admira de nouveau, et qui amena précisément le grand Képler à présumer qu'une constellation semblable avait annoncé aux Mages la naissance du Sauveur. C'est de cette présomption qu'il partit pour faire les calculs qui donnèrent le merveilleux résultat que nous avons indiqué (1). Toutefois cette méthode ne procure pas une certitude suffisante, car, malgré tous les phénomènes astronomiques, on ne peut obliger personne à renoncer à l'opinion que l'étoile des Mages était une étoile extraordinaire ou plutôt n'était pas une étoile réelle. Si ce n'etait pas une étoile réelle, mais un météore, il échappe à tout calcul.

« Troisièmement, la naissance de saint Jean-Baptiste. On a calculé le temps où la famille Abias, à laquelle appartenait Zacharie, devait remplir ses fonctions au temple, et on ne peut nier que ce calcul ne soit assez exact et assez sûr ; mais, comme le service du temple des diverses familles sacerdotales revenait souvent et à des intervalles assez rapprochés, on ne peut déterminer avec exactitude dans quelle année et à quel jour de l'année tomba le service de Zacharie dont il est parlé dans Saint Luc, I, 8, sq.

« Quatrièmement, saint Luc au ch. 3, dit :« L'an quinzième de l'empire (ἡγεμονία) de Tibère César, Ponce-Pilate étant gouverneur de la Judée... le Seigneur fit entendre sa parole à Jean (2). » Jean enseigna le peuple, baptisant au Jourdain, et annonçant la venue prochaine du Messie. Au bout de quelque temps, alors que le peuple se faisait baptiser en masse, *Jésus* vint à son tour recevoir le baptême et commencer son œuvre. Or *Jésus* avait environ trente ans lorsqu'il commença à exercer son ministère, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα (3). Ce sont là des indications très-précises. L'ὡσει (*environ*) ne peut désigner qu'une date très-rapprochée de la trentième année, de sorte que *Jésus* devait avoir alors de trente à trente et un ans, sans quoi il faudrait qu'avec ὡσει il y eût une autre année indiquée que la trentième ; or, l'intervalle entre la première apparition de Jean et le baptême de *Jésus* comprend, d'après l'opinion générale, au plus six mois. Si nous partons de cette donnée que, lorsque Jean commença à baptiser, *Jésus* avait trente ans, sa trente et unième année concourt avec la quinzième année de l'empire de Tibère. Quelle est cette année ? Si l'on calcule depuis la mort d'Auguste, c'est l'année 782, car Auguste mourut en 767. Calcule-t-on au contraire de la corégence de Tibère : c'est l'année 778, car cette régence date d'après des décrets formels du sénat, de l'année 764. L'Évangéliste saint Luc a calculé de la dernière manière, ce que nous comprendrons si nous remarquons que cette corégence consista en ce que Tibère possédait sur toutes les provinces de l'empire et sur toute l'armée la même puissance que son père Auguste, c'est-à-dire une puissance absolue (1), et qu'il l'exerça en régnant dans les provinces comme Auguste régnait à Rome. Quoi donc de plus naturel que de dater les années de l'empire de Tibère dans les provinces plutôt de 764 que de 767 ? Nous savons bien qu'autrefois Sanclément et récemment Weigl ont nommé mensonge historique le *consortium imperii* de Tibère ; mais prétendre que, du vivant d'Auguste, Tibère ne fut pas nommé Auguste, ne prouve rien ; car il faut remarquer que saint Luc ne dit pas : dans la quinzième année de la monarchie ou de la royauté, τῆς μοναρχίας ou βασιλείας mais ,de l'empire de Tibère, τῆσ ἡγεμονίασ. Sans doute cela ne démontre pas encore positivement que saint Luc ait calculé comme nous l'indiquons ; mais cette preuve résulte de ce que Tertullien (2) dit que le Christ fut baptisé dans la douzième année de Tibère César. Qui donc admettra de propos délibéré une contradiction entre Tertullien et saint Luc ?

(1) *Voir* les détails dans Stepp, t I.
(2) *Luc.* 3, 1, 2.
(3) *Ibid.*, 23.

(1) Sepp, l. C., I. 180 s.p Cf. Weigl I, 94,
(2) *Adv. Marc.*, I, 15.

Que s'ils ne se contredisent pas, il est clair que le premier a calculé en partant de l'empire unique, le second en partant de l'empire partagé de Tibère ; et ce n'est que dans le cas où ils ont calculé de cette manière que, en différant l'un de l'autre, ils ne se contredisent pas. Ainsi le concours étonnant de ces données diverses, en apparence contradictoires, nous démontre, avec une certitude rare dans les inductions historiques, que c'est en 778 que *Jésus* fut baptisé ; que si, d'après la donnée que nous avons reconnue la plus simple et la plus sûre, *Jésus* avait alors trente et un ans, sa naissance, comme chacun le voit, tombe en l'an 747 de la fondation de Rome.

« D'après tout cela nous ne pouvons faire de difficulté d'admettre que l'année de la naissance de *Jésus* soit précisément cette année 747 de la fondation de Rome. (Ol. 193,2). Il est hors de doute que le 25 décembre est la date de cette seconde création du monde. L'Eglise d'Orient, il est vrai, a pendant quelque temps célébré le 6 janvier comme le jour de naissance du Seigneur ; cependant elle adopta promptement des Latins la solennité du 25 décembre, solennité qui, comme le remarquent saint Chrysostome et Tertullien, peut s'appuyer sur les archives de Rome (1). »

Voici la dissertation de M. Mottes sur la mort.

« Quelle fut la date de cette mort ? Nous sommes, d'après ce qui précède, parvenus à l'année 782 de la fontion de Rome. Si cette date est exacte *Jésus* est mort en 782, le 15 avril, car le 16 avril était le premier jour de Pâque. Cependant il faut examiner cette question en elle-même, abstraction faite de ce que nous avons conclu du temps de la naissance, du baptême et de la vie publique de *Jésus*. Sepp (2) a produit tant et de si sûrs témoignages en faveur de l'année 782 qu'il n'est plus guère possible de douter que ce soit bien là l'année de la mort du Sauveur. Tertullien, Lactance, Sulpice-Sévère, Orose, saint Augustin, etc., tout comme le catalogue libérien des Papes, placent la mort de *Jésus* dans l'année du consulat de Rubellius et de Fufius Géminus, c'est-à-dire en 782. Julien l'Africain, Lactance, les *Fastes consulaires*, et après elles Idace, donnent la quinzième année de Tibère, c'est-à-dire encore une fois l'année 782 (calculée à partir de 767). Prosper d'Aquitaine dit à ce sujet ces paroles remarquables : « Quelques auteurs prétendent que le Christ souffrit la dix-huitième année de Tibère et ils pensent démontrer cette assertion par l'Evangile de saint Jean, d'où il ressort que le Seigneur prêcha pendant trois ans après la quinzième année du règne de Tibère-César ; mais la tradition générale dit (*usitatior traditio habet*) que Notre-Seigneur fut crucifié la quinzième année de Tibère-César, sous le consulat des deux Géminus ; c'est pourquoi, etc. » Qui ne voit au premier coup d'œil que cette dix-huitième année dont parlent quelques auteurs, est née de la facilité avec laquelle on a pu se méprendre sur la quinzième année dont parle saint. Luc, 3, 1. Ainsi se démontre encore une fois l'exactitude de l'explication de ce verset donnée plus haut. En outre, il y a encore d'autres données qui mènent toutes au même résultat.

« Ainsi Lactance dit que le Christ souffrit vingt-cinq ans avant la première année du règne de Néron, c'est-à-dire avant 807, par conséquent en 782 ; Eusèbe nomme la trente-cinquième année avant la première sédition des Juifs, c'est-à-dire avant 817, par conséquent l'année 782 ; Clément d'Alexandrie, Origène, saint Chrysostome, saint Jérôme, etc., etc., placent la mort de *Jésus* dans la quarante-deuxième année avant la ruine de Jérusalem, et, comme celle-ci eut lieu dans l'automne de 823 de la fondation de Rome, nous retrouvons de nouveau l'année 782. Le fait avancé par Weigl, que Phlégon, écrivain païen vivant sous Adrien, fixe l'éclipse du soleil qui eut lieu au moment de la mort de *Jésus-Christ* à la quatrième année de la deux cent-deuxième olympiade, c'est-à-dire à l'année 784, ne

(1) S pp. I, 61 sq. Weigl, I, 123 sq.
(2) *Vie de Jésus*, I, 163 sq.

prouve rien, à cause de l'incertitude du calcul des olympiades et l'ambiguïté des termes employés par Phlégon. Ses termes sont : τῷ δ' ἔτει τῆς οβ' Ὀλυμπ. κλ. Sans doute le δ peut être = 4, et on aurait Ol. 202, 4 ; mais ce peut être aussi = 2 τῷ δ [ευτέρῳ] ; ou enfin ce δ peut être δέ, et il y aurait, dans ce cas, τῷ δέ = ἔτεί, c'est-à-dire dans la première année. Le rapport de Pilate à Tibère, loin de prouver contre l'année 782, est au contraire en sa faveur ; car Séjan, qui, suivant lui, s'opposa à l'admission du Christ parmi les dieux, fut mis à mort en 783 de la fondation de Rome. (Ol. 202, 3.)

« La célèbre prophétie de Daniel (1) est une preuve décisive en faveur de 782. Il est vrai qu'il ne faut pas oublier : 1° qu'on ne peut guère admettre des prophéties pour base de dates historiques, puisque c'est au contraire des événements reconnus qu'il faut conclure la vérité des prophéties ; 2° que la prophétie en question est susceptible de diverses interprétations, et qu'aucune n'a pu encore obtenir une autorité incontestée ; que cela n'enlève rien à la valeur immense de la prophétie elle-même, mais rend douteux tous les calculs qui s'appuient sur elle ; 3° enfin que l'interprétation la plus vraisemblable de la prophétie de Daniel mène à l'année 782 comme étant celle de la mort de *Jésus*. La prophétie dit : Dans le milieu de la soixante-dixième semaine d'années, c'est-à-dire dans la 487e année à partir du moment où l'ordre sera donné pour rebâtir Jérusalem, le Christ sera mis à mort. Or, quand cet ordre a-t-il été donné ? La première fois ce fut Cyrus, maître de Babylone, qui permit aux Juifs de retourner dans leur patrie et de rebâtir le temple. Mais Israël était loin d'être restauré lorsque le temple fut achevé, la sixième année de Darius Hystaspe. Le temple était construit, il est vrai, mais la loi était oubliée, les institutions légales étaient abolies ; la ville elle-même était encore en ruines.

L'esprit devait rendre la vie à ce corps abattu : c'est ce qu'Esdras reconnut au temps d'Artaxerxès Longue-Main (289-329 de la fondation de Rome, c'est-à-dire 464-424 av. J.-C.). Dans la septième année de ce roi, ainsi en 295 de la fondation de Rome, (458 av. J.-C.), il demanda et obtint la permission de retourner à Jérusalem et de restaurer le judaïsme. Il exécuta ce projet en luttant avec tant d'énergie et de sagesse contre la perversité et la disolution des Juifs qu'il fut nommé, avec raison, le second Moïse (1).

D'après cela, ce fut en 295 de la fondation de Rome que l'ordre annoncé par Daniel fut promulgué. Lors donc que le véritable fondement de la restauration d'Israël eut été posé par la résurrection de l'esprit de la foi, 13 ans après Esdras, c'est-à-dire dans la 20e année d'Artaxerxès, ou la 308e de la fondation de Rome, Néhémie, muni de l'autorisation et de pouvoirs particuliers du même prince, partit pour achever l'œuvre commencée et terminer la reconstruction de Jérusalem (2).

« Ainsi nous avons trois années, savoir : 217, 295 et 308 de la fondation de Rome, dont nous pouvons partir pour interpréter la prophétie de Daniel. Il est évident que le plus certain est de partir de 295, car c'est Esdras qui est le restaurateur de Juda, le véritable second Moïse, ni Zorobabel ni Néhémias ne peuvent être considérés comme tels. Si donc, d'après les indications de Daniel, nous ajoutons à l'année 295 de la fondation de Rome 69 1/2 de semaines d'années, c'est-à-dire 486 1/2 années, nous arrivons à 782. Comment est-il par conséquent possible de conclure de la prophétie de Daniel que l'année 784 est celle de la mort de *Jésus ?* L'histoire ne sait rien d'une prétendue corégence d'Artaxerxès avec son père Xerxès, qui aurait commencé en 279 de la fondation de Rome (474 avant *Jésus-Christ*), et qu'on admet pour arriver à cette conclusion. Les recherches les plus récentes sur les soixante-dix semaines de Da-

(1) 9, 24-27.

(1) I *Esdras*, c. 7-10.
(2) *Esdras*.

niel (1), qui placent Esdras et Néhémias sous Artaxerxès II (Mnémon, 405-359 avant *Jésus-Christ*), ne peuvent nous décider à renoncer à notre calcul ; elles ont bien quelque chose de plausible, mais elles soulèvent encore plus d'objections contre elles.

« D'après tout ce qui précède, ce n'est donc pas une opinion précipitée que celle qui admet l'année 782 de la fondation de Rome, comme celle de la mort de *Jésus*. »

Nous n'avons pas d'opinion arrêtée sur ces deux questions ; ce qui nous semble seulement assez clair, après étude des évangiles, c'est que la vie agitée de *Jésus* dura environ trois ans et demi, à partir de l'âge d'environ trente ans. Qu'il ait, d'ailleurs commencé à se faire connaître à trente ou à trente-deux ans, c'est ce qui importe peu.

LE NOIR.

JEU. Il est constant que, depuis la naissance du Christianisme, les *jeux* de hasard ont été sévèrement défendus par les lois de l'Eglise, non-seulement aux clercs, mais aux simples fidèles. On le voit par le canon 42, *ol.* 35, des apôtres, et par le canon 76 du concile d'Elvire, tenu vers l'an 300. Cela était d'autant plus convenable, que les anciennes lois romaines punissaient déjà, par l'exil et par d'autres peines, les joueurs de profession. Les sages mêmes du paganisme ont considéré la passion du *jeu* comme la source d'une infinité de malheurs et de crimes. Aussi les Pères de l'Eglise ont regardé le gain fait aux *jeux* de hasard comme une espèce d'usure ou plutôt de vol défendu par le huitième commandement de Dieu.

Les empereurs romains ne l'ont pas envisagé différemment, puisque Justinien décida, par une loi formelle, que celui qui avait contracté une dette aux *jeux* de hasard ne pourrait être poursuivi en justice, qu'au contraire, il serait admis à répéter ce qu'il aurait payé volontairement. Depuis Charlemagne jusqu'à Louis XV, il n'est presque aucun de nos rois qui n'ait porté des lois sévères contre les joueurs et ceux qui donnent à jouer. Il y a au moins vingt arrêts du parlement de Paris rendus pour en maintenir l'exécution. Bingham. *Orig. ecclés.*, tom. 7, liv. 16, c. 12, § 20 ; *Code de la religion et des mœurs*, tit. 30, tom. 2, p. 384.

Mais la corruption des mœurs et les abus, une fois établis, seront toujours plus forts que toutes les lois : comment espérer qu'elles seront respectées, lorsque la multitude, le rang, le crédit des coupables, les met à couvert de toute punition, et que les défenses sont violées par ceux-mêmes qui les ont faites.

BERGIER.

JEUNE. Nous n'avons rien à dire touchant les *jeûnes* des païens, des juifs, des mahométans ; mais puisque cette pratique a été conservée dans le christianisme, que les hérétiques et les épicuriens modernes lui ont déclaré la guerre, nous sommes obligé d'en faire l'apologie. Remarquons d'abord que le *jeûne* n'était commandé aux Juifs par aucune loi positive ; ce n'était donc pas une pratique purement cérémonielle ; cependant il est approuvé et loué dans l'ancien Testament comme une mortification méritoire et agréable à Dieu. David, Achab, Tobie, Judith, Esther, Daniel, les Ninivites, toute la nation juive, ont obtenu de Dieu, par ce moyen, le pardon de leurs fautes, ou des grâces particulières. Les prophètes n'ont point condamné absolument les *jeûnes* des Juifs, mais l'abus qu'ils en faisaient ; ils les ont même exhortés plus d'une fois à jeûner. *Joel*, c. 1, ℣ 14 ; c. 2, ℣ 12, etc.

Dans le nouveau Testament, les *jeûnes* de saint Jean-Baptiste et d'Anne la prophétesse sont cités avec éloge. Jésus-Christ lui-même en a donné l'exemple, *Matth.*, c. 4, ℣ 2 ; il a seulement blâmé ceux qui jeûnaient par ostentation, afin de paraître mortifiés, c. 6, ℣ 16 et 17. Il dit que les démons ne peuvent être chassés que par la prière et par le *jeûne*, c. 17, ℣ 20. Il n'y obligea point ses disciples ; mais il prédit que quand il ne serait plus avec eux, ils jeûneraient,

(1) Haneberg, *Hist. de la Rév. biblique*, trad. par I. Goschler.

c. 9, ℣ 15. Ils l'ont fait, en effet; nous voyons les apôtres se préparer, par le *jeûne* et par la prière, aux actions importantes de leur ministère. *Act.*, c. 13, ℣ 2; c. 14, ℣ 22; c. 27, ℣ 21. Saint Paul exhorte les fidèles à s'y exercer, *II. Cor.*, c. 6, ℣ 5, et il le pratiquait lui-même. c. 11, ℣ 27. C'est donc une action sainte et louable.

Les ennemis du christianisme en jugent autrement : C'est, disent-ils, une pratique superstitieuse, fondée sur une fausse idée de la Divinité; l'on s'est persuadé qu'elle se plaisait à nous voir souffrir. Les Orientaux et les platoniciens avaient rêvé que nous sommes infestés par des démons qui nous portent au vice, et que le *jeûne* sert à les vaincre ou à les mettre en fuite. Le *jeûne* peut nuire à la santé : en diminuant nos forces, il nous rend moins capables de remplir des devoirs qui exigent de la vigueur.

Cependant les plus habiles naturalistes conviennent encore aujourd'hui que le remède le plus efficace contre la luxure est l'abstinence et le *jeûne*, *Hist. nat.*, t. 3, *in*-12, c. 4, p. 105. Croient-ils pour cela que la luxure est un mauvais démon qui infeste notre âme? Les Pères de l'Église, qui ont tant recommandé le *jeûne*, et qui l'ont pratiqué eux-mêmes, ne le croyaient pas plus. Les anciens philosophes, les sectateurs de Pythagore, de Platon et de Zénon, plusieurs épicuriens même, ont aussi loué et pratiqué l'abstinence et le *jeûne*; l'on peut s'en convaincre en lisant le *Traité de l'abstinence* de Porphyre. Ils n'avaient certainement pas rêvé que la Divinité se plaît à nous voir souffrir, et les épicuriens ne croyaient pas aux démons. Mais ils savaient par expérience que le *jeûne* est un moyen d'affaiblir et de dompter les passions, que les souffrances servent à exercer la *vertu* ou la *force* de l'âme.

Quiconque admet un Dieu et une providence croit que, quand l'homme a péché, il lui est utile de s'en repentir et d'en être affligé; c'est un préservatif contre la rechute : or, les censeurs du *jeûne* conviennent qu'un homme affligé ne pense pas à manger. Ce n'est donc pas une superstition de juger que le *jeûne* est un signe et un moyen de pénitence, aussi bien qu'un remède contre la fougue des passions. Et comme nous n'accusons point de cruauté un médecin qui prescrit l'abstinence et des remèdes à un malade, Dieu n'est pas cruel non plus, lorsqu'il ordonne à un pécheur de s'affliger, de s'humilier, de souffrir et de jeûner.

Pour savoir si le *jeûne* est nuisible à la santé, ou peut nous rendre incapables de remplir nos devoirs, il suffit de voir s'il y a moins de vieillards à la Trappe et à Sept-Fonts que parmi les voluptueux du siècle; si les médecins sont plus souvent appelés pour guérir des infirmités contractées par le *jeûne*, que pour traiter des maladies nées de l'intempérance; si enfin les gourmands sont plus exacts à remplir leurs devoirs que les hommes sobres et mortifiés.

Lorsque nous lisons les dissertations des épicuriens modernes, il nous paraît qu'ils cherchent moins ce qui est utile à la société en général, qu'ils ne pensent à justifier la licence avec laquelle ils violent les lois de l'abstinence et du *jeûne*. *Voyez* Carême, Abstinence.

Ils traitent de fables ce qu'on lit dans la vie de plusieurs saints de l'un ou de l'autre sexe, qui ont passé trente ou quarante jours sans manger. Mais ces faits sont trop bien attestés pour que l'on puisse en douter. Indépendamment des forces surnaturelles que Dieu a pu donner à ses serviteurs, il est certain qu'il y a des tempéraments qui, fortifiés par l'habitude, peuvent pousser beaucoup plus loin le *jeûne* que le commun des hommes, sans déranger leur santé, et même sans s'affaiblir beaucoup. Ce que nous lisons dans les relations de plusieurs voyageurs, qui se sont trouvés réduits à passer plusieurs jours dans des fatigues excessives, sans autre nourriture qu'une poignée de farine de maïs ou quelques fruits sauvages, rend très-croyable ce que l'on raconte des *jeûnes* observés par les saints. En général, la nature demande peu de chose pour se soutenir : mais la sensualité passée en habitude est une tyrannie à peu près invincible. Nous sommes étonné

de la multitude et de la rigueur des *jeûnes* que pratiquent encore aujourd'hui les différentes sectes de chrétiens orientaux.

Daillé, Bingham et d'autres écrivains protestants soutiennent que, dans les premiers siècles, le *jeûne* ne renfermait point l'abstinence de la viande, qu'il consistait seulement à différer le repas jusqu'au soir, à en retrancher les mets délicats et tout ce qui pouvait flatter la sensualité. Ils le prouvent par un passage de Socrate, *Hist. ecclés.*, l. 5, c. 22, qui dit que pendant le carême les uns s'abstenaient de manger d'aucun animal, les autres usaient seulement de poisson, quelques-uns mangeaient de la volaille sans scrupule, et par l'exemple de l'évêque Spiridion, qui, dans un jour de *jeûne*, servit du lard à un voyageur fatigué, et l'exhorta à en manger. *Sozom.*, l. 1, c. 11.

Mais de tous les mets dont on peut se nourrir, y en a-t-il de plus succulents et qui flattent davantage la sensualité que la viande? C'est donc la première chose de laquelle il convenait de s'abstenir les jours de *jeûne*, selon l'observation même de nos critiques. Le passage de Socrate prouve très-bien que de son temps, comme aujourd'hui, il y avait des chrétiens très-peu scrupuleux, et qui observaient fort mal la loi du *jeûne* ; mais les abus ne font pas règle. Plus de soixante-dix ans avant le temps auquel Socrate écrivait, le concile de Laodicée, tenu l'an 366 ou 367, avait décidé que l'on devait observer la *xérophagie* ou ne vivre que d'aliments secs pendant la quarantaine du *jeûne*, *Can.* 50, il ne permettait donc pas l'usage de la viande.

L'exemple de saint Spiridion favorise encore moins nos adversaires. L'historien observe qu'il ne se trouva chez lui ni pain, ni farine ; le voyageur auquel il servit du lard, refusa d'abord d'en manger et représenta qu'il était chrétien; donc l'usage des chrétiens n'était pas de faire gras en carême. Le saint évêque vainquit sa répugnance, en lui disant que, selon l'Ecriture sainte,tout est pur pour les cœurs purs; le cas de nécessité l'excusait dans cette circonstance.

Cette réponse nous indique la raison pour laquelle l'Eglise ne fit pas d'abord une loi générale de l'abstinence ; on craignait de favoriser l'erreur des marcionites, qui s'abstenaient de la viande et du vin, parce que, selon leur opinion, c'étaient des productions du mauvais principe. De là les canons des apôtres ordonnent de déposer un ecclésiastique qui s'abstient de viande et de vin par un motif d'horreur et non pour se mortifier, qui oublie que ce sont des dons du Créateur, et blasphème ainsi contre la création, *Can.* 43 et 45, ou, selon d'autres, 51 et 53. Lorsque le danger a été passé, l'abstinence a été généralement observée, et c'est très-mal à propos que les protestants se sont élevés contre cette discipline respectable. *Voy.* Bévéridge, sur les *Canons de l'Eglise primitive*, l. 3. c. 9,§ 7.

Mosheim, quoique protestant, a été forcé de convenir que le *jeûne* du mercredi et du vendredi paraît avoir été en usage dès le temps des apôtres, ou immédiatement après. Les apôtres ont-ils donc laissé introduire une pratique superstitieuse? Un savant académicien a prouvé que les *jeûnes* religieux ont été en usage chez la plupart des peuples de l'univers; et en remontant à l'origine, il a trouvé cette pratique fondée sur des motifs très-sensés, *Mém. de l'Acad, des Inscript.*, tom. 5, *in*-12, p. 38. Mosheim avait profondément oublié l'Evangile, lorsqu'il a écrit et répété que les premiers chrétiens puisèrent dans la philosophie de Platon leur goût excessif pour le *jeûne* et pour l'abstinence. Les justes de l'ancien Testament, Jésus-Christ et les apôtres avaient-ils étudié dans l'école de Platon? *Dissert. de turbata per recent. Platonicos Ecclesia*, § 49 et 50; *Hist. ecclés*,, deuxième siècle, 2e part., c. 1, § 12; *Hist. christ.*, sæc. 2, § 35. *Voyez* ABSTINENCE, ASCÈTES, CARÊME, MORTIFICATION.

BERGIER.

JEUNE (le), AU POINT DE VUE DE L'HYGIÈNE. (*Théol. mixt. scien. médic.*). — Nous allons emprunter au *Dictionnaire général des sciences théoriques et appliquées*, l'article suivant sur le

jeûne au point de vue de l'hygiène, par M. le Dr Focillon, ex-médecin de l'hôpital des Invalides. Cet article servira à confirmer, en plusieurs points, les considérations du théologien qu'on vient de lire, et il les confirmera d'autant mieux qu'il est tiré d'un ouvrage purement scientifique et fait par un auteur qui n'est qu'un médecin.

« L'institution des *jeûnes* dans toutes les religions touche de près à l'hygiène et à la médecine, et le médecin est souvent consulté pour savoir dans quelle mesure il doit être appliqué au point de vue de la santé individuelle ou même générale. Il faut dire d'abord que si le *jeûne* est préjudiciable dans certaines circonstances, il est le plus souvent utile, lorsqu'il est observé avec modération et d'une manière intelligente, en tenant compte du climat, de la saison, de l'âge, et d'une multitude de considérations individuelles. Ainsi, il devra être moins rigoureux dans les pays froids, humides, chez les vieillards, les enfants, les gens valétudinaires, etc. L'homme mange plus qu'il ne devrait, surtout dans l'état de civilisation et de loisirs luxueux de nos sociétés, et le premier secours que réclament ses maladies, c'est le *jeûne* qui souvent suffit au rétablissement de sa santé. On connait l'exemple du noble vénitien Cornaro, qui arrivé à quarante ans avec une santé délabrée par les excès, réforme tout à coup son régime alimentaire, qu'il réduit à douze onces d'aliments solides (375 grammes) et quatorze de liquides (435 grammes), et meurt à peu près à l'âge de cent ans.

« Les enfants, dans leurs premières années, sont moins exposés aux maladies, quand on leur ménage un peu la nourriture, et nous croyons que c'est un abus grave de faire manger les enfants outre mesure, de ne leur donner que de la viande, de leur interdire systématiquement le lait, de leur faire boire du vin pur, etc. Nous avons la conviction que ce régime les prédispose aux maladies de toute nature.

« Un fait remarquable d'expérience, c'est que la longueur de la vie est une suite de la tempérance. Ainsi on a calculé que la vie moyenne de cent trente anachorètes avait été de soixante-seize ans et trois mois; tandis que celle de cent cinquante académiciens avait été seulement de soixante-neuf ans et deux mois. Il faut manger peu et travailler beaucoup, dit Hippocrate; et Galien, de son côté, déclare que l'étude de sa santé consiste à ne point se rassasier d'aliments. Le *jeûne*, ajoute-t-il, évite les maladies, en prévenant toute crudité d'estomac. On a vu, en effet, une longue diète guérir des affections chroniques réputées incurables. Pomponius Atticus, ami de Cicéron, désespérant de sa mauvaise santé et voulant se laisser mourir de faim, se trouva guéri après peu de temps d'abstinence.

« Ne poursuivons donc pas de nos sarcasmes et de nos propos inconsidérés, ces grands hommes qui firent descendre des cieux les lois des *jeûnes* et des carêmes parmi les nations qu'ils voulaient civiliser; ils s'entendaient un peu mieux en hygiène que ne le croient quelques modernes philosophes qui n'y ont vu que de ridicules pratiques d'austérité et de pure dévotion adaptées à chaque système religieux par le sacerdoce pour assujettir les peuples; ces lois d'abstinence et de piété furent bien nécessaires aussi pour dompter les hommes féroces dans les temps de barbarie, comme on dompte les animaux les plus farouches. » LE NOIR.

JEUNESSE (la). (*Théol. mixt. philos. psych. et mor.*). — On divise ordinairement la vie de l'homme en quatre âges : l'enfance, la *jeunesse*, la maturité et la vieillesse. Nous ne contestons pas cette division au point de vue physiologique; le corps humain comme celui des animaux et des végétaux présente bien ces quatre phases dont la première est l'aurore de l'organisme, la seconde son matin, la troisième son midi et la quatrième son déclin, qui a pour dénoûment la nuit, l'immobilité, la disparition, la mort. Mais nous la contestons pour l'homme-intelligence , pour l'âme ; et nous soutenons que, sous ce rapport, qui constitue tout l'homme, il n'y a, dans la vie, que trois âges, qui

sont l'enfance, la *jeunesse* et la maturité ou âge mûr. Il n'y a point de vieillesse. Est-ce que l'âme vieillit? elle ne vieillit pas plus qu'elle ne meurt; et c'est de sa maturité terrestre qu'elle sort pour entrer dans la vie de la lumière ou de la nuit.

Elle perd, il est vrai, peu à peu ses organes matériels, et ces organes s'usent; mais elle ne perd rien de soi et ne s'use pas. Quand un accident quelconque foudroie son organisme, au moment de sa force, on ne dira pas qu'elle était vieillie; le dira-t-on quand cet organisme s'éteint d'épuisement? ne prenons pas l'outil pour l'ouvrier. Voyez donc tous ces vieillards qui font si longtemps l'honneur des sciences et des lettres; est-ce que leur âme s'épuise à mesure que leur corps se déprime et se courbe vers la tombe? leur âme, non-seulement ne vieillit pas, mais s'instruit toujours comme elle a fait à son aurore et à son midi; et le sentiment général de l'humanité lui rend la même justice par la confiance, de plus en plus grande, qu'elle leur manifeste.

La maturité elle-même, n'est autre chose qu'une *jeunesse* qui se prolonge dans un corps qui vieillit déjà, comme la *jeunesse* n'a été que le prolongement de l'aurore dans un organisme qui mûrissait. L'âme, à proprement parler, n'a point d'âge; elle est jeune et naissante toute la vie, avec cette différence que plus elle a vécu plus elle a contracté d'aptitudes pour vivre et apprendre encore. L'outil seul s'est usé et va de plus en plus s'usant, jusqu'à ce qu'il se brise.

Cette *jeunesse* éternelle de l'âme qui se révèle dans le délabrement lui-même de son ombre, est une révélation de son immortalité.

Le Noir

JOACHIMITES, disciples de Joachim, abbé de Flore en Calabre, ordre de Cîteaux, qui passa pour prophète pendant sa vie, et qui après sa mort laissa plusieurs livres de prédictions et d'autres ouvrages. Ces écrits furent condamnés, sans nommer l'auteur, l'an 1215, par le concile de Latran, et par celui d'Arles, en 1260.

Les *joachimites* étaient entêtés du nombre ternaire, relativement aux trois personnes de la sainte Trinité. Ils disaient que Dieu le Père avait régné sur les hommes depuis le commencement du monde jusqu'à l'avénement de Jésus-Christ; que l'opération du Fils a duré depuis cet avénement jusqu'à leur temps, pendant douze cent soixante ans; qu'après cela le Saint-Esprit devait opérer aussi à son tour. Cette division n'était déjà rien moins que conforme à la saine théologie, suivant laquelle toutes les opérations extérieures de la Divinité doivent être attribuées conjointement aux trois Personnes divines.

Ils divisaient les hommes, les temps, la doctrine, la manière de vivre, chacun en trois ordres ou trois états, ce qui faisait quatre *ternaires*. Le premier comprenait trois états ou ordres d'hommes; savoir, celui des gens mariés, qui avait duré sous le règne du Père éternel, ou sous l'ancien Testament; celui des clercs, qui a eu lieu sous le règne du Fils, ou sous la loi de grâce; celui des moines, qui devait dominer du temps de la plus grande grâce par le Saint-Esprit. Le second ternaire était celui de la doctrine, savoir, l'ancien Testament donné par le Père; le nouveau, qui est l'ouvrage du Fils; et l'Evangile éternel, qui devait venir du Saint-Esprit. Le ternaire des temps sont les trois règnes dont nous avons parlé: celui du Père, ou l'esprit de la loi mosaïque; celui du Fils, ou l'esprit de grâce; celui du Saint-Esprit, ou de la très-grande grâce, et de la vérité enfin découverte. Sous le premier, disaient ces visionnaires, les hommes ont vécu selon la chair; sous le second, ils ont vécu entre la chair et l'esprit; sous le troisième, et jusqu'à la fin du monde, ils vivront entièrement selon l'esprit. Dans cette troisième époque, selon les *joachimites*, les sacrements, les figures et tous les signes sensibles devaient cesser, et la vérité se montrer à découvert.

On prétend que l'abbé Joachim était aussi trithéiste; qu'il n'admettait, entre les trois personnes divines, qu'une union de volontés et de desseins.

Malgré l'autorité des deux conciles qui ont condamné ces visions et son *Évangile éternel*, il s'est trouvé un abbé de son ordre nommé Grégoire Laude, qui a écrit sa vie, a voulu éclaircir ses prophéties, et a tenté de le justifier du crime d'hérésie ; cet ouvrage fut imprimé à Paris en 1660, en un vol. *in-folio*. D. Gervaise, ancien abbé de la Trappe, a aussi donné au public une histoire de l'abbé Joachim, et a de nouveau entrepris son apologie ; mais aucun de ces deux écrivains n'est venu à bout de prouver que l'on ait imputé faussement à ce moine les erreurs condamnées dans ses livres.

Il n'est pas certain qu'il soit l'auteur de l'*Évangile éternel;* quelques-uns prétendent que cet ouvrage est de Jean de Rome, ou Jean de Parme, septième général des frères mineurs; d'autres l'attribuent à Amauri, ou à quelqu'un de ses disciples ; selon d'Argentré, quelques religieux voulurent en introduire la doctrine dans l'université de Paris, en 1254.

Quoi qu'il en soit, les visions de l'abbé Joachim produisirent de très-mauvais effets. Elles donnèrent lieu aux rêveries de Ségarel, de Doucin, et d'autres fanatiques, dont les sectateurs troublèrent l'Église pendant le reste du treizième siècle. *Voyez* APOSTOLIQUES. BERGIER.

JOANNITES. On donna ce nom, dans le cinquième siècle, à ceux qui demeurèrent attachés à saint Jean Chrysostome, et ne voulurent point rompre communion avec lui. On sait que ce saint fut exilé par les artifices de l'impératrice Eudoxie, et déposé dans un conciliabule par Théophile d'Alexandrie, ensuite dans un second tenu à Constantinople ; le nom de *joannites* devint ainsi un titre de disgrâce à la cour impériale. *Voyez* SAINT JEAN CHRYSOSTOME. BERGIER.

JOB (1), nom d'un des livres de l'ancien Testament, ainsi appelé parce qu'il renferme l'histoire de Job, patriarche célèbre par sa patience, par sa soumission à Dieu, sa sagesse et ses autres vertus. Ce saint personnage vivait dans la terre de Hus, que l'on croit être l'Idumée orientale, aux environs de Bosra. Le sentiment le plus commun est que Job lui-même est l'auteur du livre qui contient son histoire.

On a formé sur ce livre une infinité de conjectures. Quelques protestants, suivis par les incrédules, ont pensé que *Job* n'est point un personnage réel qui ait véritablement existé, que son livre est une allégorie ou une fable morale, et non une histoire. Mais ce sentiment ne s'accorde point avec le récit de plusieurs auteurs sacrés. Ezéchiel, c. 14, ŷ 14, met *Job*, avec Noé et Daniel, au rang des hommes d'une vertu éminente. L'auteur du livre de Tobie compare les reproches que l'on faisait à ce saint homme, à ceux dont *Job* était accablé par ses amis. *Tob.*, c. 2, ŷ 11. L'apôtre saint Jacques propose *Job* comme un modèle de patience, c. 5, ŷ 11. Tout cela paraît désigner un personnage réel. Quand on prendrait pour une allégorie ce qui est dit dans le livre de *Job* touchant les enfants de Dieu, ou les anges, parmi lesquels se trouve Satan, etc., c. 1 et 2, cela n'empêcherait pas que le reste de l'histoire ne dût être regardé comme véritable.

On n'a pas moins varié sur l'auteur du livre. Les uns ont cru que *Job* l'avait écrit lui-même en syriaque ou en arabe, et que c'est le plus ancien de nos livres saints ; qu'ensuite Moïse ou quelque autre Israélite l'a traduit en hébreu ; d'autres l'ont attribué à Eliu, ou à l'un des deux autres amis de *Job* ; plusieurs à Moïse ou à Salomon, à Isaïe ou à quelque écrivain plus récent ; aucune de ces dernières opinions n'est assez solidement établie (1).

Il paraît que l'auteur du livre de

(1) Job s'écrit en hébreu איוב et en grec Ἰώβ. LE NOIR.

(1) M. Renan, qui en a donné une traduction, reconnaît qu'il ne peut pas être postérieur au VIIe siècle avant J.-C. Mais il ne prouve point qu'il n'est pas antérieur à cette époque. Il nous paraît inspiré par une philosophie monothéiste et un sentiment de poésie beaucoup plus antiques. LE NOIR.

Job a fait allusion au passage de la mer Rouge, lorsqu'il a dit en parlant de Dieu, c. 26, ℣ 12 : « Il a fendu la » mer par sa puissance, il a frappé le » superbe par son souffle, il a rendu » le ciel serein et a blessé le serpent » tortueux. » Isaïe, c. 51, ℣ 9, se sert des mêmes expressions en citant ce prodige. Mais, d'un autre côté, si *Job* a vécu dans le voisinage du désert pendant les quarante ans que les Israélites y ont passé, il est étonnant qu'il n'ait pas cité leur servitude en Egypte comme un exemple des calamités par lesquelles Dieu afflige souvent ceux qu'il aime et qu'il protége.

La langue originale de ce livre est l'hébreu, mais mêlé d'expressions arabes et chaldaïques, et de plusieurs tours de phrases qui ne se trouvent point dans l'hébreu pur ; c'est ce qui rend cet ouvrage obscur et difficile à entendre. Aussi la version grecque dont les anciens se sont servis est-elle très-imparfaite. Le texte est écrit en style poétique, et en vers libres, quant à la mesure et à la cadence; leur beauté consiste principalement dans la force de l'expression, dans la sublimité des pensées, dans la vivacité des mouvements, dans l'énergie des peintures, dans la variété des caractères; tout cela y est réuni dans le plus haut degré.

C'est un monument précieux de l'ancienne philosophie des Orientaux. *Job* y discute avec ses amis une question très-importante; savoir, si Dieu, sans injustice, peut affliger les justes; *Job* soutient qu'il le peut, et en donne les mêmes raisons que nous alléguons encore aux détracteurs de la Providence. Il pose pour principe : 1° que les desseins de Dieu sont impénétrables, qu'il est le maître absolu de ses bienfaits, qu'il peut les accorder ou les refuser à qui il lui plaît, sans qu'on puisse l'accuser d'injustice ; 2° qu'aucun homme n'est exempt de péché, qu'il en est souillé dès sa naissance, les afflictions qu'il éprouve peuvent donc être toujours l'expiation de ses fautes. 3° Il soutient que Dieu dédommage ordinairement en ce monde le juste affligé, et il en est lui-même un illustre exemple. 4° *Job* ne borne point ses espérances à cette vie ; il compte sur un état à venir dans lequel le juste sera récompensé de ses vertus, et le méchant puni de ses crimes. Lowt, qui, dans son ouvrage *De sacra Poesi Hebræorum*, a éclairci un grand nombre de passages du livre de *Job*, fait voir que ce patriarche parle évidemment d'un lieu de félicité pour les justes après la mort. *Voyez* Ame.

Il y a plus, ce saint homme professe clairement le dogme de la résurrection future. Il dit, c. 19, ℣ 25 et suivants : « Je sais que mon Ré» dempteur est vivant, et que je res» susciterai de la terre au dernier » jour; que je serai de nouveau re» vêtu de ma dépouille mortelle, et » que je verrai mon Dieu dans ma » chair, etc. » Ceux qui ont conclu de là que le livre de *Job* est d'un auteur récent, que les anciens n'avaient pas une idée aussi claire de la résurrection qu'elle le paraît dans ce passage, sont partis d'un principe très-faux, en supposant que ce n'était point là la croyance primitive des anciens peuples, et surtout des patriarches. *Voyez* Résurrection.

Ce n'est donc pas sans raison que les Juifs et les chrétiens ont regardé *Job* comme un auteur inspiré. Son livre a été reconnu pour canonique par la synagogue et par l'Eglise, dès les premiers siècles. Saint Paul l'a cité, *I Cor.*, c. 3, ℣ 19. « Il est écrit, » dit-il, je surprendrai les sages dans » leur fausse sagesse. » Or, ce passage ne se trouve que dans le livre de *Job*, c. 5, ℣ 11. Ce livre est renfermé dans les plus anciens catalogues des livres sacrés. Ceux qui ont voulu faire douter si les Juifs l'avaient reçu comme tel, n'ont allégué que le silence de Josèphe ; mais ce silence ne prouve rien, puisque Josèphe n'a pas nommé en détail les livres de l'Ecriture. Saint Jérôme atteste que *Job* était mis par les Juifs au rang des hagiographes; aucun docteur juif n'a dit le contraire.

Le jésuite Pinéda a fait un savant commentaire sur ce livre, et Spanheim a donné une *Vie de Job* très-détaillée. *Voyez* la *Préface du livre de Job, Bible d'Avignon*, t. 6, p. 449.

Bergier.

JOEL est le second des douze petits prophètes. Il paraît qu'il prophétisa dans le royaume de Juda, après la ruine de celui d'Israël, et le transport des dix tribus en Assyrie. Sa prophétie, qui ne contient que trois chapitres, annonce quatre grands événements; savoir, une nuée d'insectes qui devait ravager les campagnes et produire une famine dans le royaume de Juda : Jérémie parle de cette famine, c. 14, ℣ 1; une armée d'étrangers qui devait venir et achever de dévaster la Judée : il est à présumer que c'est l'armée de Nabuchodonosor, qui détruisit le royaume de Juda, et emmena les Juifs à Babylone; le retour de cette captivité et les bienfaits dont Dieu voulait ensuite combler son peuple; enfin la vengeance qu'il tirerait des peuples ennemis des Juifs.

Dans les *Actes des apôtres*, cap. 2, ℣ 16, saint Pierre applique à la descente du Saint-Esprit ce que *Joël* avait dit des faveurs que Dieu voulait accorder à son peuple, et des signes qui devaient paraître à cette occasion dans le ciel et sur la terre. De là plusieurs Pères de l'Eglise, et plusieurs commentateurs, ont conclu que la prophétie de *Joël* n'avait point été accomplie dans toute son étendue, au retour de la captivité de Babylone; qu'il fallait par conséquent lui donner un double sens. Quelques modernes, qui ont vu que toutes les circonstances n'avaient pas été vérifiées non plus à la descente du Saint-Esprit et à la prédication de l'Evangile, ont pensé que ce qui est dit du *jugement* que Dieu devait exercer sur les nations doit s'entendre de la fin du monde et du jugement dernier; conséquemment qu'il y a dans les paroles de *Joël* un troisième sens prophétique. *Voyez* la *Préface de Joël, Bible d'Avignon*, tom. 11, p. 361.

BERGIER.

JOIE. Un des reproches les plus communs que les incrédules font à la religion, c'est que ses dogmes, sa morale, ses pratiques semblent faits pour nous attrister, pour nous interdire toute espèce de *joie* et de plaisirs; que la piété ou la dévotion n'est dans le fond qu'un accès de mélancolie; qu'un chrétien régulier et fervent doit être le plus malheureux des hommes.

Cette prévention ne s'accorde guère avec le langage de nos livres saints Continuellement le psalmiste exhorte les adorateurs du vrai Dieu à se réjouir, à se livrer aux plus doux transports de la *joie*; il invite tous les hommes à goûter et à éprouver combien le Seigneur est doux; il ne regarde comme heureux que ceux qui servent le Seigneur, qui connaissent et méditent sa loi, et qui y conforment leur conduite. Saint Paul exhorte de même les fidèles à se réjouir dans le Seigneur, *Philipp.*, c. 3, ℣ 1; c. 4, ℣ 4; à chanter de tout leur cœur des hymnes et des cantiques pour louer Dieu, *Ephes.*, cap. 5, ℣ 19; *Coloss.*, c. 3, ℣ 16. Il dit que le royaume de Dieu en ce monde ne consiste point dans les voluptés sensuelles, mais dans la *joie* et la paix du Saint-Esprit, *Rom.*, c. 14, ℣ 17. Il proteste qu'au milieu des travaux et des peines de l'apostolat il est comblé et transporté de *joie*. *II Cor.*, c. 7, ℣ 4.

Les saints, dans tous les siècles, ont répété la même chose. Ceux qui avaient mené d'abord une vie peu chrétienne ont attesté, après leur conversion, qu'ils jouissaient d'un sort plus heureux, qu'il goûtaient une *joie* plus douce et plus pure qu'ils n'avaient fait lorsqu'ils se livraient au plaisir. Tous ces hommes vertueux ont-ils été des imposteurs, ou le christianisme a-t-il changé de nature, pour devenir une religion triste et lugubre ?

Que Dieu, touché de compassion envers le genre humain, ait daigné envoyer et livrer son Fils unique pour nous sauver; que, par les mérites de ce divin Rédempteur, il distribue plus ou moins abondamment à tous les hommes des grâces pour les conduire au salut; que nous ayons pour juge un Dieu qui a voulu être notre frère, afin d'être miséricordieux *Hébr.*, c. 2, ℣ 17; que les souffrances inévitables à la nature humaine puissent devenir pour nous le principe d'une éternité de bonheur, etc., voilà des dogmes qui ne sont certainement pas destinés à nous effrayer

et à nous attrister, mais à nous réjouir et à nous consoler; et ce sont précisément les dogmes fondamentaux du christianisme.

Nous convenons que, pour en établir la croyance, il a fallu que les apôtres et les premiers fidèles fussent exposés aux plus rudes épreuves, même à perdre la vie dans les tourments : ce sont là les sujets de tristesse et de larmes que Jésus-Christ leur avait annoncés; mais il leur avait prédit aussi que leur tristesse serait changée en *joie*, *Joan*. c.16, ℣20: il ne les a pas trompés.

Si le sentiment d'un philosophe païen peut faire plus d'impression sur les incrédules que celui des auteurs sacrés et des saints de tous les siècles, nous les invitons à lire le traité de Plutarque contre les épicuriens, dans lequel il s'attache à prouver *que l'on ne peut vivre heureux en suivant la doctrine d'Epicure*; qu'il y a de la folie à se priver des consolations que donne la religion, soit pendant la vie soit à la mort. Ce philosophe était-il un enthousiaste, un insensé ou un esprit faible, tel que les incrédules ont coutume de peindre les saints du christianisme ? Ils devraient essayer du moins de répondre aux arguments de Plutarque; aucun d'eux ne l'a encore entrepris.

BERGIER.

JONAS est l'un des douze petits prophètes; il parut sous les règnes de Joas et de Jéroboam II, roi d'Israël, *IV. Reg.*, c. 14, ℣ 25 ; et d'Ozias ou Azarias, roi de Juda, par conséquent plus de huit cents ans avant notre ère ; ainsi, il paraît être le plus ancien des prophètes.

Sa prophétie, renfermée en quatre chapitres, nous apprend que Dieu lui ordonna d'aller prêcher à Ninive; que *Jonas* s'embarqua pour s'enfuir et éviter cette commission. Dieu excita une tempête, pendant laquelle les mariniers jetèrent ce prophète dans la mer; il y fut englouti par un grand poisson qui, après trois jours, le vomit sur le sable. Alors *Jonas* alla prédire aux Ninivites leur ruine prochaine, ils firent pénitence; et Dieu leur pardonna.

Jésus-Christ, dans l'Evangile, a proposé aux Juifs l'exemple de la pénitence des Ninivites, et il ajoute : « De même que *Jonas* demeura trois » jours et trois nuits dans le ventre » d'un poisson, ainsi le Fils de » l'homme demeurera trois jours et » trois nuits dans le sein de la terre.» *Matth.*, c. 12, ℣ 40. Aussi la prophétie de *Jonas* a toujours été mise au nombre des livres canoniques, et reconnue comme authentique, soit par les Juifs soit par les chrétiens; le livre de Tobie paraît y faire allusion, c. 14, ℣ 6.

Mais les incrédules n'ont pas manqué de tourner en ridicule l'histoire de *Jonas*, et de la regarder comme une fable; les païens faisaient de même autrefois, saint Augustin, *Epist.*, 102, q. 6, n. 30. Comment un homme a-t-il pu être avalé par un poisson sans être brisé, vivre pendant trois jours et trois nuits dans le ventre de cet animal sans être étouffé? Ce miracle n'était pas nécessaire; Dieu pouvait convertir autrement les Ninivites. Est-il croyable que ce peuple ait ajouté foi à un étranger, à un inconnu qui venait lui prédire sa ruine prochaine, qu'il ait fait pénitence sur cette menace? *Jonas* dut être regardé comme un insensé. Les fables grecques racontaient aussi qu'Hercule avait été avalé par un poisson.

Nous répondons que, quand il est question d'un miracle opéré par la toute-puissance de Dieu, il est ridicule de demander comment il a pu se faire. Les naturalistes savent qu'il y a dans la Méditerranée des poissons assez gros pour avaler un homme entier, et ils en citent des exemples. Que celui qui engloutit *Jonas* ait été une baleine, ou une lamie, cela est fort indifférent. Il n'a pas été plus difficile à Dieu de faire vivre un homme pendant trois jours dans le ventre de ce monstre, que de faire croître un enfant dans le sein de sa mère. Si nous n'étions pas instruits par expérience de la manière dont un homme ou un animal vient au monde, nous ne pourrions pas nous persuader que cela est possible. Parce que Dieu pouvait faire autre-

ment, s'ensuit-il que ce que nous voyons n'est pas vrai? L'histoire de *Jonas* est plus ancienne que les fables des Grecs; celles-ci n'ont donc pas pu lui servir de modèle.

Le miracle opéré à l'égard de *Jonas* n'était pas plus nécessaire à Dieu que tout autre miracle; mais il a été très-utile pour donner aux Juifs, d'avance un exemple de la résurrection de Jésus-Christ, pour convaincre l'univers entier du pouvoir de la pénitence, pour prouver l'étendue des miséricordes de Dieu envers tous les peuples et envers tous les hommes sans exception. Ce que disent à Dieu les mariniers, en jetant *Jonas* dans la mer; les réflexions des Ninivites sur la miséricorde de Dieu; le reproche que Dieu adresse à son prophète, qui se plaignait de cette miséricorde même, sont une des plus touchantes leçons qu'il y ait dans toute l'Ecriture sainte. Elle démontre aux incrédules que Dieu n'a jamais abandonné entièrement aucune nation, qu'il a toujours agréé le culte, les prières, les hommages de tous les peuples, lorsqu'ils les lui ont adressés. *Voyez* la dissertation sur le miracle de *Jonas*, *Bible d'Avignon*, t. 11, p. 516.

BERGIER.

JONES (sir William.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre orientaliste, né en 1749 et mort dans l'Inde en 1794, traduisit, sur la demande du roi de Danemarck, en français, l'*Histoire de Nadir-Shah* d'après un manuscrit persan. Il publia ensuite une grammaire persane avec une dissertation sur la littérature orientale. C'est lui qui fonda la société littéraire de Calcutta. Il a poursuivi jusqu'à sa mort ses travaux littéraires avec un zèle infatigable; on a publié en 1799, tous ses ouvrages, in-4°.

LE NOIR.

JOSAPHAT, est le nom d'un roi de Juda; il signifie *juge* ou *jugement*. La vallée de *Josaphat* était célèbre par une victoire que ce roi y remporta sur les ennemis de son peuple, *II. Paral.*, c. 20. Dans le prophète Joël, c. 3, ℣ 2 et 12, le Seigneur dit: « Je rassemblerai tous les peuples » dans la vallée de *Josaphat*, c'est-à- » dire dans la vallée *du jugement*; je » disputerai contre eux sur ce qu'ils » ont fait à mon peuple, et je les ju- » gerai. » Le prophète ne parle que des peuples voisins et ennemis des Juifs; mais sur l'équivoque du mot *Josaphat*, plusieurs commentateurs se sont persuadés qu'il était question là du jugement dernier, et qu'il devait se faire dans cette vallée de la Palestine. C'est une opinion populaire qui n'a aucun fondement. *Voyez* JOEL.

BERGIER.

JOSEPH, fils de Jacob, l'un des douze patriarches; son histoire, qui est rapportée dans le livre de *la Genèse*, c. 37 et suiv., est très-touchante; mais elle a fourni matière à un très-grand nombre de critiques absurdes, qui ne prouvent autre chose que l'ignorance et la malignité des censeurs modernes de l'histoire sainte.

Comme ils ont cru trouver de la ressemblance entre plusieurs événements de la vie de ce patriarche et les aventures de quelque héros fabuleux, ils ont tâché de persuader que l'historien juif avait tiré sa narration des écrivains grecs ou arabes. Ils n'ont pas fait attention que Moïse, auteur du livre de *la Genèse*, a écrit plus de cinq cents ans avant tous les auteurs profanes dont nous avons la connaissance. Justin, qui parle de l'histoire de *Joseph*, après Trogue-Pompée, l. 36, ne paraît point la révoquer en doute. Elle tient d'ailleurs à une multitude de faits qui en démontrent la réalité. Le voyage de Jacob en Egypte, où il est appelé par *Joseph*; le séjour que sa postérité fait dans ce pays-là, et dont les historiens égyptiens font mention; les deux enfants de *Joseph* adoptés par Jacob, et qui deviennent chefs de deux tribus; les os de *Joseph* conservés en Egypte pendant deux siècles, reportés ensuite dans la Palestine, et enterrés à Sichem: tout cela forme une chaîne indissoluble qui ne peut être un tissu de fictions.

La plupart des aventures de *Joseph*, disent nos critiques, ne sont fondées que sur des songes prétendus mystérieux. Il en fait d'abord qui lui présagent sa grandeur future ; transporté en Egypte, il explique les rêves de deux officiers de Pharaon ; il donne ensuite l'interprétation des songes de ce roi, et, pour récompense, il est fait premier ministre. Tout cela ne peut servir qu'à autoriser la folle confiance que les peuples ignorants ont donnée à leurs rêves dans tous les temps, et donner lieu aux fourberies des imposteurs.

Nous répondons que si tous les songes étaient aussi clairs, aussi bien circonstanciés, aussi exactement vérifiés par l'événement, que ceux dont *Joseph* donna l'explication, il serait très-permis d'y ajouter foi. Dieu, sans doute, a pu se servir de ce moyen pour faire connaître ses volontés et ses desseins, lorsqu'il le jugeait à propos : mais il avait fait défendre par Moïse de donner confiance en général aux rêves des imposteurs. *Deut.*, c. 13, ℣ 1 et suiv. Jacob et ses enfants n'ajoutèrent d'abord aucune foi aux songes de *Joseph*; la suite seule démontra que ce n'étaient pas des illusions.

Il est dit, *Gen.*, c. 44, ℣ 5, que *Joseph* se servait de sa coupe pour tirer des présages, et il dit à ses frères, ℣ 15 : « Ne savez-vous pas que per- » sonne n'est aussi habile que moi » dans l'art de deviner? » Cet art frivole était donc pratiqué par un homme que l'on nous donne pour un modèle de sagesse et de vertu.

Mais le texte hébreu présente un autre sens, ℣ 5. Le serviteur de *Joseph* dit : « N'est-ce point la coupe dans » laquelle boit mon maître? Devin » habile, il a deviné ce qu'il en était; » il a deviné ce qu'elle était devenue et où elle devait se trouver. Les paroles de *Joseph* ne signifient rien de plus; il n'avait pas tort d'alléguer la science que Dieu lui avait donnée des choses cachées; mais ce n'était ni une connaissance naturelle ni un art duquel il fit profession.

Les censeurs de l'histoire sainte témoignent leur étonnement de ce que l'eunuque Putiphar avait une femme; il avait même une fille, disent-ils, puisque *Joseph* eut pour épouse Asseneth, fille de Putiphar, *Gen.*, c. 41, ℣ 45.

Ils confondent deux personnages très-différents. *Putiphar*, auquel *Joseph* fut vendu, était maître de la milice de Pharaon ; *Gen.*, cap. 39, ℣ 1 ; et *Poutiperagh*, dont il épousa la fille, était prêtre, ou plutôt gouverneur de la ville d'Héliopolis : ces deux noms ne sont pas le même en hébreu.

Selon la remarque de Favorin, le grec ευνουχος vient de εὐνὴν ἔχειν *garder le lit* ou l'intérieur d'un appartement; c'était, dans l'origine, le titre de tout officier de la chambre du roi, et l'hébreu *saris* ne signifie pas autre chose. Ce n'est que dans la suite, et chez les nations corrompues, que la jalousie des princes les a engagés à faire mutiler des hommes pour le service intérieur de leur palais. Ainsi, de ce que le maître de la milice, le panetier et l'échanson du roi sont nommés *saris* de Pharaon, il ne s'ensuit pas qu'ils aient été *eunuques* dans le sens actuellement attaché à ce terme.

Ces mêmes critiques disent que *Joseph* commit une imprudence, en déclarant au roi d'Egypte que ses frères étaient pasteurs de troupeaux, puisque les Egyptiens avaient horreur de cette profession. Mais *Joseph* avait ses raisons; il ne voulut pas que ses frères et ses neveux fussent placés d'abord dans l'intérieur de l'Egypte et mêlés avec les Egyptiens ; il les mit dans la terre de Gessen, qui était un pays de pâturages, afin qu'ils y conservassent plus aisément leurs mœurs et leur religion.

La conduite de *Joseph*, devenu premier ministre, n'a pas trouvé grâce au tribunal des incrédules ; ils prétendent que, pour faire sa cour, il força les Egyptiens, pendant la famine, de vendre toutes leurs terres au roi pour avoir des vivres ; qu'il les rendit ainsi tous esclaves ; qu'ensuite il les obligea encore à vendre tout leur bétail, mais qu'il laissa les terres aux prêtres, parce qu'il avait épousé la fille d'un prêtre, et qu'il les rendit indépendants de la couronne ; qu'il

eut l'attention de faire donner à ses parents les postes les plus importants du royaume.

Toutes ces accusations sont fausses. L'histoire porte seulement que *Joseph* rendit le roi d'Egypte propriétaire de toutes les terres de son royaume; ses sujets ne furent plus que ses fermiers, ils lui rendaient le cinquième du produit net, et avaient le reste pour eux. *Gen.*, c. 47, ỳ. 24. Dans un pays aussi fertile que l'Egypte, cet impôt était très-léger; il n'est aucune nation qui ne se crût fort heureuse d'en être quitte pour un pareil tribut. Quand on dit que *Joseph* rendit *esclaves* les Egyptiens, l'on joue sur un mot. L'hébreu *hebed*, *esclave*, signifie, aussi *sujet*, *vassal*, *serviteur*. Lorsque les frères de *Joseph* disent au roi : Nous sommes vos serviteurs, *ibid.*, ỳ 19, cela ne signifie point, nous sommes *vos esclaves*. En quel sens peut-on appeler *esclavage* la condition de fermiers, qui ne rendent que le quint du produit net à leur maître?

Sur un autre passage mal entendu, l'on suppose que *Joseph* fit changer de demeure à tous les Egyptiens, et les transplanta d'un bout du royaume à l'autre. *Ibid.*, ỳ 21. Vaine imagination. Le terme hébreu, qui signifie *faire passer* d'un lieu à un autre, signifie aussi *faire passer* d'une condition à une autre, changer le sort d'une personne. *Joseph* changea le sort ou l'état des Egyptiens d'un bout du royaume à l'autre, et rendit leur condition meilleure. Il ne s'ensuit pas de là qu'il les ait délogés ou transportés. La Vulgate a rendu très-exactement le sens du texte.

Il n'acheta pas les terres des prêtres, parce qu'elles n'étaient pas à eux; le roi les leur avait données; ils n'en avaient que l'usufruit : leur état était encore le même du temps d'Hérodote, l. II, c. 37. En quel sens de simples usufruitiers sont-ils indépendants de la couronne? Il n'est pas certain que *Joseph* ait épousé la fille d'un prêtre : l'hébreu *cohen* signifie non-seulement un prêtre, mais un prince, un chef de tribu, un homme distingué dans sa nation. De là même il s'ensuit que, chez les Egyptiens, les prêtres tenaient un rang considérable; c'est encore un fait dont Hérodote a été témoin.

Pharaon dit à *Joseph*, en parlant de ses frères : « S'il y en a parmi » eux qui aient de l'industrie, con- » fiez-leur le soin de mes troupeaux. » *Gen.*, c. 47, ỳ 6. Cet emploi n'était pas, sans doute, le plus important de son royaume.

Enfin, il est impossible, disent nos critiques, qu'une famine ait pu durer en Egypte pendant sept années consécutives : on sait que ce sont les inondations du Nil qui fertilisent cette contrée; que, par ce moyen, la terre n'exige presque aucune culture. Il n'est pas probable que les crues du Nil aient pu être interrompues pendant sept ans : d'où aurait pu venir ce phénomène? L'historien semble ignorer ce fait important, puisqu'il n'en fait aucune mention.

Cela prouve, selon nous, que l'histoire sainte ne dit rien pour satisfaire notre curiosité : elle ne raconte les événements que pour nous faire admirer la conduite de la Providence. Les censeurs de ce divin livre doivent savoir que quand les crues du Nil ne sont pas assez abondantes, ou qu'elles le sont trop, elles portent un égal préjudice à la fertilité de l'Egypte. Dans le premier cas, les eaux ne déposent pas assez de limon pour engraisser la terre; dans le second, elles ne se retirent pas assez tôt pour donner le temps de la labourer et de semer : il a donc pu se faire que, pendant sept années consécutives, l'inondation du Nil fût excessive ou insuffisante.

Nous pourrions ajouter que l'historien fait assez comprendre de quelle cause devait partir la famine de l'Egypte, puisque les sept vaches grasses et les sept vaches maigres, symbole des sept années d'abondance et des sept années de stérilité, que Pharaon vit en songe, sortaient du Nil. *Gen.*, cap. 41, ỳ. 2.

C'est trop nous arrêter à des observations minutieuses, et qui ne méritent pas une réfutation suivie; mais il est bon de montrer souvent des exemples de l'imprudence, du dé-

faut de connaissances et du peu de bonne foi que les incrédules font paraître. BERGIER.

JOSEPH (saint), époux de la sainte Vierge, père nourricier de *Jésus-Christ*. Comme on a poussé, de nos jours, la malignité jusqu'à jeter des soupçons sur la pureté de la naissance de notre Sauveur, on a trouvé bon de supposer, contre toute vérité, que *saint Joseph* n'avait ni estime ni affection pour Marie son épouse ; qu'il voyait de mauvais œil l'enfant qu'elle avait mis au monde ; que Jésus-Christ lui-même avait très-peu d'égards pour *saint Joseph*.

Pour sentir l'absurdité de toutes ces calomnies, il suffit de savoir que les évangélistes déposent du contraire, et qu'ils ont écrit dans un temps où ils auraient été contredits par des témoins oculaires, s'ils avaient avancé des faits faux ou incertains. Selon leur récit, *Joseph*, avant d'avoir été instruit du mystère de l'incarnation par un ange, et s'apercevant de la grossesse de son épouse, pensa à la renvoyer, non publiquement, mais en secret, parce *qu'il était juste* ; il était donc très-persuadé de l'innocence de Marie. S'il avait eu des soupçons contre elle, ils auraient été promptement dissipés, soit par l'apparition de deux anges, dont l'un lui révéla le mystère de l'incarnation, l'autre lui ordonna de fuir en Egypte, soit par l'adoration des mages, soit par les transports de joie d'Anne et de Siméon lorsque Jésus fut présenté au temple. En effet, *Joseph* accompagne Marie à Bethléem ; il est témoin de la naissance de Jésus et des hommages que lui rendent les pasteurs et les mages ; il fuit en Egypte avec la mère et l'enfant ; il les ramène ; il est présent lorsque Jésus est offert dans le temple ; il les reconduit à Nazareth ; il va tous les ans, avec Jésus et Marie, à la fête de Pâques ; il cherche avec elle Jésus, et le retrouve dans le temple ; Jésus retrouvé lui adresse la parole aussi bien qu'à sa mère ; il retourne avec eux à Nazareth ; l'Evangile remarque qu'il leur était soumis. *Luc.*, c. 2, ℣ 23 ; *Matth.*, c. 2. Quelle preuve peut-on désirer d'une union plus intime, d'un attachement mutuel plus constant ?

Depuis que Jésus-Christ eut commencé sa mission, l'Evangile ne parle plus de *Joseph* : probablement il était mort ; mais les évangélistes ont passé sous silence tout le temps de la vie du Sauveur, qui s'est écoulé depuis l'âge de douze ans jusqu'à trente. Lorsque les habitants de Nazareth, étonnés de la doctrine et des miracles de Jésus, demandent : « N'est- » ce donc pas là un artisan, fils de » Marie, frère ou parent de Jacques, » de Joseph, de Judas et de Simon ? » ses parentes ne sont-elles pas en- » core parmi nous ? » *Marc.*, c. 6, ℣ 3, ils semblent supposer que *saint Joseph* son père n'existait plus.

A l'article MARIE, nous verrons que les autres calomnies, forgées par les incrédules contre cette sainte Mère de Dieu, ne sont pas mieux fondées que celles-ci.

La fête de *saint Joseph* n'a été célébrée que fort tard dans l'Eglise latine ; mais elle est plus ancienne chez les Grecs. BERGIER.

JOSEPH (Sœurs de saint). (*Théol. hist. ordr. rel.*) — L'Eglise compte, sous le patronage de saint *Joseph*, un grand nombre de congrégations qui ont pour but l'instruction et l'éducation des jeunes filles et le soin des malades.

Outre les sœurs de saint *Joseph* du Puy, dont parle Bergier un peu plus loin au mot JOSÉPHITES, M. Fehr énumère, parmi les principales de ces congrégations, les suivantes :

« *Marie Delpech de l'Étang* fonda, en 1638, à Bordeaux, une société de femmes pieuses destinée à l'éducation des orphelines. L'archevêque de Bordeaux leur donna une règle, et l'année suivante elle fut reconnue par l'État. En 1641 elle créa une maison à Paris dans le faubourg Saint-Germain, rue Belle-Chasse : on l'appela *la Providence* ; elle était sous la surveillance particulière du curé de Saint-Sulpice et fut généreusement soutenue. On y recevait des orphelines d'honnêtes familles qui, après avoir achevé leur éducation, pouvaient se marier ou

entrer au couvent. Peu à peu ces Sœurs établirent plusieurs maisons en France, maisons dont chacune toutefois avait ses propres statuts.

« Les *Sœurs de Saint-Joseph,* fondées en 1819 par la vénérable Mère *Javouhcy,* de Cluny. Cette association avait pour but le soin des malades et l'enseignement de la jeunesse. Son héroïque fondatrice conduisit une troupe de pieuses vierges dans la Guinée supérieure, dans les régions dévorantes de la zone torride. Les indigènes crurent voir arriver des divinités bienfaisantes. L'activité des Sœurs y est des plus fécondes (1). Leurs principales maisons et leur noviciat sont toujours à Cluny ; elles ont une autre maison à Bailleul, dans le département du Nord, et elles possèdent plus de vingt-quatre établissements en France et en Savoie. Cependant le principal théâtre de leurs travaux est dans l'ouest et le sud de l'Afrique, l'Inde, le nord et le sud de l'Amérique. Elles comptent plus de 500 membres.

« Les *Sœurs de Saint-Joseph de Lyon*, fondées par l'abbé *Chatillon*, vicaire général du diocèse. Elles ont pour but le soin, l'enseignement, l'édification et l'amendement des prisonnières. En 1821 elles bâtirent aux bords de la Saône une magnifique maison, dite Solitude de Sainte-Madeleine de Montauban. Outre leur maison principale de Lyon elles ont des résidences dans plusieurs villes de France. Ainsi quatorze sœurs sont chargées de la prison principale de Montpellier. Elles sont à peu près trois cents. On comprend sans peine l'utilité d'une pareille association. En 1824 il se forma à Lyon une congrégation d'hommes, dits les *Petits Frères de Marie*, qui eurent le même but et se soumirent à la même règle.

« Les *Sœurs de Saint Joseph,* fondées par madame *Vialar,* d'Albi, pour l'enseignement de la jeunesse et le soin des malades. L'association existait à peine depuis deux ans lorsque le choléra, éclatant à Alger en 1835, y appela ces courageuses femmes, qui y demeurèrent depuis lors et y partagent, avec les Sœurs de Saint Vincent de Paul, la reconnaissance des populations auxquelles elles se dévouent sans réserve. » Le Noir.

(1) *Voir* Dr Patrice Wittman, *Gloire de l'Église dans ses missions depuis le schisme*, Augsbourg, 1941, t. I, p. 277.

JOSÈPHE (Flavius), historien juif, était de race sacerdotale, et tenait un rang considérable dans sa nation. Après avoir été témoin du siége de Jérusalem et de la ruine de sa patrie, il fut estimé et comblé de faveurs par plusieurs empereurs, et écrivit à Rome l'*Histoire de la guerre des Juifs* et les *Antiquités judaïques :* les Romains mêmes ont fait cas de ces deux ouvrages.

Nous y trouvons trois passages remarquables. Dans l'un, *Josèphe* rend témoignage des vertus de saint Jean-Baptiste et de sa mort, ordonnée par Hérode, *Antiq. judaïq.*, l. 18, c. 7. Dans l'autre, il dit que le pontife Ananus II fit condamner Jacques, frère de Jésus, nommé *Christ*, et quelques autres à être lapidés, et que cette action déplut à tous les gens de bien de Jérusalem. L. 20, c. 8. Dans le troisième, il parle de Jésus-Christ en ces termes : « En ce temps-» là parut Jésus, homme sage, si ce-» pendant on doit l'appeler un hom-» me ; car il fit une infinité de pro-» diges, et enseigna la vérité à tous » ceux qui voulurent l'entendre. Il » eut plusieurs disciples, tant juifs » que gentils, qui embrassèrent sa » doctrine. C'était le Christ. Pilate, » sur l'accusation des premiers de » notre nation, l'ayant fait crucifier, » cela n'empêcha pas ceux qui s'é-» taient attachés à lui dès le com-» mencement, de lui demeurer fidèles. » Il leur apparut vivant, trois jours » après sa mort, selon la prédiction » que les prophètes avaient faite de » sa résurrection et de plusieurs au-» tres choses qui le regardaient ; et » encore aujourd'hui la secte des chré-» tiens subsiste et porte son nom. » L. 18, c. 4. (1)

(1) Preuves *de l'authenticité du texte de Josèphe.* — 1° On ne connaît pas un seul manuscrit ancien, où ce passage ne se trouve tel que nous l'avons rapporté. Comment donc se peut-il faire qu'aucun n'ait échappé à l'interpolation ?

Ce passage était trop favorable au christianisme, pour ne pas donner de l'humeur aux incrédules. Blondel, Lefèvre, et d'autres protestants, dont l'ambition était de décrier les Pères de l'Eglise, ont trouvé bon de soutenir que ce passage est une interpolation, une fraude pieuse de quelque auteur chrétien; ils ont accusé Eusèbe de cette infidélité, parce qu'il est le premier qui ait cité le passage dont il s'agit. La foule des incrédules n'a pas manqué d'adopter ce soupçon : plusieurs auteurs chrétiens se sont laissé émouvoir par leurs clameurs ; la multitude des écrits qui ont été faits pour et contre a presque rendu la question problématique.

Celui qui nous paraît l'avoir traitée avec le plus de soin est Daubuz, écrivain anglais, dont Grabe a publié l'ouvrage sous ce titre : *Caroli Daubuz, de Testim. Fl. Josephi, libri duo, in*-8°, Londres, 1706. Dans la première partie du premier livre, Daubuz fait l'énumération des auteurs modernes, dont les uns ont attaqué,

2° On conserve dans la bibliothèque du Vatican un ancien manuscrit qui appartenait à un juif, lequel, en traduisant Josèphe du grec en hébreu, y avait effacé le texte dont nous parlons. La rature y paraît encore aujourd'hui. Que diront à cela les critiques et les censeurs?

3° Eusèbe de Césarée, qui vivait cent cinquante ou soixante années après la mort de Josèphe, cite le même texte dans son grand ouvrage de la *Démonstration évangélique* , par lequel il prouve, contre les Juifs, l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus-Christ. Il le cite encore dans son *Histoire ecclésiastique*.

Or, l'histoire de Josèphe étant entre les mains des Juifs et des païens, un homme aussi éclairé qu'Eusèbe aurait-il osé citer un passage imaginaire? et tout le judaïsme et le paganisme ne se seraient-ils pas récriés contre la supposition? Cependant il n'y a pas le moindre vestige d'aucune réclamation.

4° Saint Jérôme, qui était si exact sur l'authenticité des ouvrages, Rufin, antagoniste de saint Jérôme, Isidore de Pelusium, et quantité d'autres auteurs grecs, syriens, égyptiens, du quatrième et du cinquième siècle, rapportent le même passage. Comment des hommes qui ne sont venus qu'onze ou douze siècles après eux, qui sont si éloignés des sources et des événements, nous prouveront-ils que tous ces anciens étaient des hommes sans discernement et sans critique, et que toute la sagacité était réservée à notre temps?

5° Le savant Huet, Valois, Vossius, Spencer, Pagi, et une infinité d'autres critiques très-savants et très-éclairés, reconnaissent ce texte pour authentique. Et quels hommes, vis-à-vis de deux ou trois qui l'ont suspecté, et qui sont Cappel, Blondel et Lefèvre! — Nonnotte, *Dictionnaire de la religion*, t. 2.

6° Si l'on rejette le texte dont il s'agit, il faudra supposer aussi, contre toute raison, qu'on a également inséré dans Josèphe deux autres passages qui tiennent nécessairement au texte, et où l'auteur parle de la mort de saint Jean-Baptiste dont il fait l'éloge, et de la personne de Jacques qu'il appelle *le frère de Jésus*. Qui ne voit en effet que si ces deux textes sont authentiques, comme ils le sont évidemment, celui qui regarde Jésus-Christ, ne l'est pas moins, puisqu'il serait absurde de supposer que Josèphe a parlé de saint Jacques et de saint Jean, sans parler de Jésus-Christ même, dont l'histoire et le caractère avaient fait incomparablement plus de bruit? Le texte sur saint Jean-Baptiste est cité à son article. Voici celui sur saint Jacques. « Ananus, qui, comme nous venons de le dire, avait été élevé à la dignité de grand prêtre, était un esprit audacieux, féroce, de la secte des sadducéens, les plus sévères de tous les Juifs dans leurs jugements. Il prit le temps de la mort de Festus, et où Albinus n'était pas encore arrivé, pour assembler un conseil devant lequel il fit venir Jacques, frère de Jésus nommé Christ, et quelques autres, les accusa d'avoir contrevenu à la loi, et les fit condamner à être lapidés. Cette action déplut infiniment à tous ceux des habitants de Jérusalem, qui avaient de la pitié et un véritable amour pour l'observation de nos lois. Ils envoyèrent secrètement vers le roi Agrippa, pour le prier de mander à Ananus de n'entreprendre plus rien de semblable, ce qu'il avait fait ne pouvant s'excuser. Quelques-uns d'eux allèrent au-devant d'Albinus qui était alors parti d'Alexandrie, pour l'informer de ce qui s'était passé, etc. (*Ant jud.*, l. 20, c. 8.) » GOUSSET.

Voici le texte grec du fameux passage de Josèphe, dont il est question dans le texte et dans cette note, suivi de la traduction latine qu'en a donnée saint Jérôme :

Texte : Γὶνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρὸνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τὰ ἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν, σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἷγε πρώτων αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γάρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

« Traduction : Eodem tempore fuit Jesus, vir sapiens, si tamen virum oportet eum dicere. Erat enim mirabilium patrator operum et doctor eorum qui libenter vera suscipiunt; plurimos quoque tam de Judæis quam de gentibus sui habuit sectatores, et credebatur esse Christus. Quumque invidia nostrorum principum cruci eum Pilatus adduxisset, nihilominus qui eum primum dilexerant perseveraverunt. Apparuit enim eis tertia die vivens. Multa et hæc et alia mirabilia carminibus Prophetarum de eo vaticinantibus; et usque hodie Christianorum gens, ab hoc sortita vocabulum, non defecit. »

LE NOIR.

les autres défendu l'authenticité du passage de *Josèphe*. Il cite ensuite les anciens qui auraient dû en parler, et dont le silence est un argument négatif ; les juifs qui l'ont rejeté, les chrétiens dont les uns ont douté, les autres se sont inscrits en faux contre ce passage. Dans la seconde partie, il répond aux réflexions de ceux qui ont regardé le témoignage de *Josèphe* comme une pièce très-indifférente au Christianisme. Dans la troisième, il examine quel a pu être le sentiment de *Josèphe* à l'égard de Jésus-Christ, et quels motifs il a eus d'en parler avantageusement. Dans le second livre, il montre, par un examen suivi de toutes les phrases et de tous les mots de ce passage célèbre, qu'il n'est ni déplacé, ni décousu, ni différent du style ordinaire de *Josèphe* ; que non-seulement il n'est pas interpolé, mais qu'il n'a pas pu l'être ; qu'un faussaire n'a pas pu être assez habile pour le forger.

De ces réflexions il est aisé de tirer des réponses solides et satisfaisantes à toutes les objections de Lefèvre, de Blondel, et de leurs copistes.

Ils disent, 1° que ce passage coupe le fil de la narration de *Josèphe* ; qu'il n'a aucune liaison avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Mais Daubuz fait voir, par plusieurs exemples, que la méthode de *Josèphe* n'est point de ménager des transitions ni des liaisons ; que souvent il n'y a dans les faits qu'il raconte point d'autre connexion que la proximité des temps. Or, ce synchronisme se trouve dans le passage contesté avec ce qui précède et ce qui suit.

2° Saint Justin, disent-ils, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, dans son ouvrage *contre les Juifs* ; Origène, Photius, n'auraient pas manqué de citer le passage de *Josèphe*, s'ils l'avaient cru authentique : non-seulement ils n'en parlent point, mais Origène témoigne formellement que *Josèphe* ne croyait pas que Jésus fût le Christ.

Mais quand saint Clément, qui écrivait en Egypte, et Tertullien, qui vivait en Afrique, n'auraient pas connu les écrits de *Josèphe*, cela ne serait pas étonnant. Du temps de saint Justin, les exemplaires de *Josèphe* ne pouvaient pas encore être fort multipliés : le silence de ces trois Pères ne prouve donc rien ; celui de Photius ne conclut pas davantage, puisque, selon l'opinion de plusieurs savants critiques, nous n'avons pas sa *Bibliothèque* entière. Origène pense que *Josèphe* ne croyait pas que Jésus *fût le Christ* ou le Messie attendu par les Juifs. Il ne s'ensuit pas que, selon Origène, *Josèphe* n'ait pu parler comme il l'a fait : nous le verrons dans un moment.

3° C'est ici, en effet, la grande objection des critiques. Il ne se peut pas faire, disent-ils, que *Josèphe*, juif pharisien, prêtre attaché à sa religion, ait pu dire de Jésus : *Si cependant on peut l'appeler un homme*, et *il était le Christ* ; qu'il ait avoué ses miracles, surtout sa résurrection ; qu'il lui ait appliqué les prédictions des prophètes : c'est tout ce qu'aurait pu faire un chrétien le mieux convaincu.

Deux ou trois réflexions de l'auteur anglais font sentir le faible de cette objection. Il observe que du temps de Jésus-Christ, et immédiatement après, il y eut deux sortes de Juifs qui pensaient très-différemment. Des chefs de la nation, par politique, craignaient la moindre révolution qui pouvait faire ombrage aux Romains et aggraver le joug imposé aux Juifs : c'est ce qui les rendit ennemis déclarés de Jésus-Christ, de ses apôtres et du Christianisme. D'autres, plus modérés, ne refusaient pas de regarder Jésus comme un prophète, de croire ses miracles, d'embrasser sa doctrine, mais sans renoncer pour cela au judaïsme. Tels furent les juifs ébionites. Cette manière de penser dut se fortifier encore, lorsqu'ils virent la ruine de leur nation et les progrès du Christianisme : circonstances dans lesquelles se trouvait *Josèphe* lorsqu'il fit ses ouvrages.

Il était d'ailleurs attaché à la famille de Domitien, dans laquelle il y avait plusieurs chrétiens. On peut présumer même qu'Epaphrodite, auquel il adresse ses écrits, est le même qu'Epaphras, duquel saint Paul a parlé dans ses lettres. *Josèphe* était donc

intéressé à ménager la faveur de ces chrétiens, en parlant honorablement de Jésus-Christ. Lefèvre raisonne fort mal, lorsqu'il dit que si *Josèphe* avait tenu le langage qu'on lui prête, il n'aurait pas assez ménagé les préjugés des païens : ce n'est pas à eux que *Josèphe* avait le plus d'intérêt de plaire.

Enfin, ne donne-t-on pas un sens forcé à ses paroles? En disant de Jésus, *si cependant on peut l'appeler un homme*, il ne prétend pas le donner pour un Dieu, comme Lefèvre le prétend, mais pour un envoyé de Dieu, revêtu d'un pouvoir supérieur à l'humanité, tels qu'avaient été les autres prophètes. *Il était le Christ* ne signifie point qu'il était le Messie attendu par les Juifs, mais que Jésus était le même personnage que les Latins nommaient *Christus*, nom duquel les chrétiens avaient tiré le leur.

Josèphe n'avoue point formellement la résurrection de Jésus-Christ : mais il dit que Jésus-Christ apparut vivant à ses disciples, trois jours après sa mort; et quand *Josèphe* serait expressément convenu de cette résurrection, il ne s'ensuivrait rien; les juifs ébionites ne la niaient pas. Par la même raison, il a pu dire que les prophètes avaient prédit ce qui était arrivé à Jésus, sans cesser pour cela d'être juif.

4° Blondel prétend que *Josèphe* n'a pas pu dire, avec vérité, que Jésus-Christ s'était attaché des gentils aussi bien que des juifs; mais il a oublié que, selon l'Evangile, le centurion de Capharnaüm, dont Jésus-Christ avait guéri le serviteur, crut en lui, *Matt.*, c. 8, ℣ 10; qu'un autre crut de même avec toute sa maison, *Joan.*, c. 4, ℣ 53 ; que plusieurs gentils désirèrent de voir Jésus, et qu'il en fut satisfait, c. 12, ℣ 20. Les apôtres en convertirent un plus grand nombre, surtout saint Paul : il n'y a donc rien que de vrai dans ce que dit *Josèphe*.

5° Pendant que Lefèvre trouve mauvais que *Josèphe* n'ait pas parlé de saint Jean-Baptiste dans ce passage, Blondel, de son côté, rejette ce que l'historien juif en dit ailleurs, parce que, selon lui, le précurseur y est trop loué. Qui pourrait satisfaire la bizarrerie de pareils critiques?

6° Il n'est pas nécessaire de réfuter les accusations que Lefèvre forme contre Eusèbe; elles ont été dictées par l'humeur et par l'esprit de parti. Eusèbe n'a jamais été convaincu d'avoir falsifié ou interpolé aucun des passages des anciens auteurs qu'il a cités; il n'aurait pu commettre une infidélité, en citant à faux l'ouvrage de *Josèphe*, sans s'exposer à l'indignation publique. On ne connaît aucun exemplaire du texte de cet auteur juif, dans lequel le passage en question ne se trouve point.

Que les juifs modernes ne veuillent pas le reconnaître, on ne doit pas en être surpris; ils refusent toute confiance à l'histoire authentique de cet ancien écrivain, et ne la donnent qu'au faux *Josèphe*, fils de Gorion, rempli de fables et de puérilités.

Nous présumons que si l'ouvrage de Daubuz avait été publié avant que Le Clerc eût composé son *Art critique*, celui-ci n'aurait pas osé affirmer aussi hardiment qu'il l'a fait, que le passage de *Josèphe* est évidemment une interpolation faite dans cet historien, par un chrétien de mauvaise foi. *Art critique*, 3e part., sect. 1re, c. 14, n. 8 et suiv.

De ce que nous venons de dire il ne s'ensuit pas que nous regardions le passage tant contesté comme une preuve fort essentielle au christianisme; le silence de *Josèphe* nous serait aussi avantageux que son témoignage. Cet auteur n'a pas pu ignorer ce que les chrétiens publiaient touchant Jésus-Christ, ses miracles, sa résurrection, ni l'accusation qu'ils formaient contre les Juifs d'avoir mis à mort le Messie. S'il a eu à cœur l'honneur de sa nation, il a dû faire son apologie; et si les faits affirmés par les chrétiens n'étaient pas vrais, il a dû en démontrer la fausseté. Le silence gardé en pareil cas équivaut à un aveu formel, et emporte la conviction.

C'est donc très-mal à propos que les incrédules veulent triompher sur la prétendue falsification du texte de *Josèphe*, et insulter à la simplicité de

ceux qui regardent comme authentique le témoignage qu'il rend à Jésus-Christ.

BERGIER.

JOSÉPHITES, congrégation des prêtres missionnaires de Saint-Joseph, instituée à Lyon, en 1656, par un nommé Cretenet, chirurgien, né à Champlitte en Bourgogne, qui s'était consacré au service de l'hôpital de Lyon. La première destinatian de ces prêtres a été de faire des missions dans les paroisses de la campagne ; ils sont aussi chargés de l'enseignement des humanités dans plusieurs colléges. Ils portent l'habit ordinaire des ecclésiastiques, et sont gouvernés par un général. *Histoire des ordres monast.*, tome 8, pag. 191.

Il y a aussi une congrégation de filles nommées *Sœurs de Saint-Joseph*, qui fut instituée au Puy-en-Velay, par l'évêque de cette ville, en 1650, et qui s'est répandue dans plusieurs de nos provinces méridionales. Ces filles embrassent toutes les œuvres de charité et de miséricorde, comme le soin des hôpitaux, la direction des maisons de refuge, l'éducation des orphelines pauvres, l'instruction des petites filles dans les écoles, la visite des malades dans les maisons particulières, les assemblées de charité, etc. Elles ne font que des vœux simples, dont elles peuvent être dispensées par les évêques sous l'obéissance desquels elles vivent. Il faut que ce soit encore le chirurgien Cretenet qui ait formé l'idée de cet institut, puisque dans plusieurs endroits ces filles sont nommées *cretenistes*. *Hist. des ordres monast.*, tome 8, p. 186.

BERGIER.

JOSUÉ, chef du peuple hébreu, et successeur immédiat de Moïse, a toujours été regardé comme auteur du livre qui porte son nom, et qui est placé dans nos Bibles après le Pentateuque. Dans le dernier chapitre de ce livre, ℣ 26, il est dit que *Josué* écrivit toutes ces choses dans le livre de la loi du Seigneur : preuve qu'il mit sa propre histoire à la suite de celle de Moïse, sans aucune interruption. De même que *Josué* a raconté la mort de Moïse dans le dernier chapitre du livre du Deutéronome, l'auteur du livre des Juges a aussi placé celle de *Josué* dans les derniers versets du ch. 24. On n'a pas fait attention à ces deux circonstances, lorsque l'on a divisé nos livres saints ; ainsi le chapitre 34 du Deutéronome devait être le commencement du livre de *Josué* ; et les sept derniers versets de celui-ci seraient beaucoup mieux placés à la tête du livre des Juges. Il n'y a jamais eu de doute chez les Juifs ni chez les chrétiens, sur l'authenticité et la canonicité de ces deux ouvrages : la manière dont ils sont écrits prouve qu'ils ont été rédigés par des témoins oculaires. Le livre de *Josué* est cité, *III. Reg.*, c. 16, ℣ 34, et dans celui de l'*Ecclésiastique*, c. 46, ℣ 1.

On convient cependant qu'il y a dans ce livre quelques additions, comme des noms de lieux changés, ou quelques mots d'éclaircissements, qui y ont été mis par des écrivains postérieurs : mais outre que ces légères corrections ne changent rien au fond de l'histoire, c'est une preuve que ce livre a été lu dans tous les siècles. La même chose est arrivée à l'égard des auteurs profanes, et le texte n'en est pas pour cela moins authentique.

Le livre de *Josué* contient l'histoire de la conquête de la Palestine, faite par ce chef des Hébreux. Au mot CHANANÉENS, nous avons montré que cette invasion n'eut rien en soi d'illégitime, et qu'il n'est pas vrai que *Josué* ait traité les anciens habitants avec une cruauté inouïe jusqu'alors : il en usa selon les lois de la guerre, telles qu'elles étaient en usage chez tous les anciens peuples.

Les incrédules ont fait d'autres objections contre les miracles de *Josué*, sur le passage du Jourdain, la prise de Jéricho, la pluie de *pierres* qui tomba sur les Chananéens, le retardement du *soleil* : nous y répondrons ailleurs. *Voy.* tous ces mots.

Il y a encore un prétendu *livre de Josué*, que conservent les Samaritains mais qui est fort différent du nôtre : c'est leur chronique qui contient une suite d'événements assez mal arrangés et mêlés de fables, depuis la mort

de Moïse jusqu'au temps de l'empereur Adrien. Joseph Scaliger, entre les mains duquel elle était tombée, la légua à la bibliothèque de Leyde. Elle est écrite en arabe, mais en caractères samaritains : Hottinger, qui avait promis de la traduire en latin, est mort sans avoir tenu parole. Tout ce que l'on peut conclure de cet ouvrage, est que les Samaritains ont eu connaissance du livre de *Josué*, mais qu'ils en ont défiguré l'histoire par des fables; que cette compilation est très-moderne, si le commencement et la fin sont du même auteur.

Les Juifs modernes attribuent à *Josué* une prière rapportée par Fabricius, *Cod. apocr. vet. Test.*, tome 5. Ils le font aussi auteur de dix règlements qui doivent, selon eux, être observés dans la Terre promise; on les trouve dans Selden, *de Jure nat. et gent.*, l. 6, c. 2. On conçoit que ces deux traditions juives ne méritent aucune croyance.

BERGIER.

JOUR. Dans l'Ecriture sainte, ce mot se prend en différents sens. 1° Il signifie le temps en général : *dans ces jours*, c'est-à-dire en ce temps-là. Jacob, *Gen.*, c. 47, ℣ 9, appelle le temps de sa vie *les jours* de son pèlerinage. 2° *Un jour* se met pour une année, *Exod.*, c. 13, ℣ 10, vous observerez cette cérémonie dans le temps fixé, *de jour en jour*, c'est-à-dire d'année en année. 3° Il désigne les événements dont l'histoire fait mention; les livres des Paralipomènes sont appelés en hébreu *Verba dierum*, l'histoire des *jours*, ou le journal des événements. Un grand *jour* est un grand événement; un bon *jour*, un temps de prospérité; les *jours* mauvais, un temps de malheur et d'affliction, *Ps.*, 93, ℣. 13, ou un temps de désordre et de déréglement, *Ephes.*, c. 5, ℣ 16. 4° Il signifie le moment favorable. *Joan.*, c. 9, ℣ 4, Jésus-Christ dit : Je dois faire l'ouvrage de celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est *jour*. Il dit à la ville de Jérusalem, *Luc.*, c. 19, ℣ 42 : Si tu avais connu, surtout dans ce *jour* qui t'est donné, ce que je fais pour te procurer la paix. 5° Il exprime quelquefois la connaissance de Dieu et de sa loi. *Rom.*, c. 13, ℣ 12, la nuit est passée, le *jour* est arrivé ; l'ignorance et les ténèbres de l'idolâtrie ont fait place aux lumières de la foi. *I Thess.*, c. 3, ℣ 5 : Vous êtes les enfants de la lumière et du *jour*, et non de la nuit et des ténèbres. Saint Pierre, *Epist.* 2, c. 1, ℣ 19, appelle les prophéties un flambeau qui luit dans les ténèbres jusqu'à ce que le *jour* vienne, jusqu'à ce que leur accomplissement nous en montre le vrai sens. 6° Les derniers *jours* signifient quelquefois un temps fort éloigné; *le jour du Seigneur* est le moment auquel Dieu doit opérer quelque chose d'extraordinaire, *Isai.*, c. 2, ℣ 11; c. 13, ℣ 6 et 9; *Ezech.*, c. 13, ℣ 5; c, 30, ℣ 3; *Joel*, c. 2, ℣ 11, etc. Dans les Epitres de saint Paul, cette même expression désigne le moment auquel Jésus-Christ doit venir punir la nation juive de son incrédulité et du crime qu'elle a commis en le crucifiant, *I Thess.*, c. 1, ℣ 2; *II. Thess.*, c. 2, ℣ 2, etc. 7° Elle désigne aussi le jugement dernier. *Rom.*, c. 2, ℣ 16; *I. Cor.*, c. 3, ℣ 13, etc. 8° Enfin l'éternité : *Dan.*, c. 7, ℣ 9, Dieu est nommé *l'Ancien des jours*, ou l'Eternel.

Quelques physiciens, pour concilier leur système de cosmogonie avec la narration de Moïse, ont supposé que les six *jours* de la création étaient six intervalles d'un temps indéterminé, et que l'on peut les supposer assez longs pour que Dieu ait opéré, par des causes physiques, ce que l'Ecriture semble attribuer à une action immédiate de sa toute-puissance. Mais cette interprétation ne s'accorde pas assez avec le sens littéral du texte : Moïse dit qu'il y eut un soir et un matin, et que ce fut le premier *jour*; il parle de même du second et des suivants. Cela signifie littéralement un *jour* ordinaire et naturel de vingt-quatre heures ; autrement Moïse n'aurait pas été entendu par les lecteurs, et il aurait abusé du langage; il n'y a aucun motif de supposer qu'après avoir désigné six intervalles de temps indéterminé, cet historien a changé tout à coup la signification du mot

jour, en disant que Dieu bénit le septième *jour* et le sanctifia (1).

JOURS D'ABSTINENCE, DE FÉRIE, DE FÊTE, DE JEUNE. *Voyez* ces mots.

BERGIER.

JOUR (le) ASTRONOMIQUE. (*Théol. mixt. scien. cosmol.*) — Si les sept *jours* du premier chapitre de la Genèse pouvaient être entendus de nos jours ordinaires, et que l'on demandât comment il se fait que Moïse compte trois de ces *jours* avant l'apparition du soleil, de la lune et des étoiles, apparition qui ne vient qu'au quatrième, on pourrait répondre que ce qui marque ces *jours*, ce ne sont pas les astres en réalité, mais bien le mouvement diurne de la terre sur elle-même, et, par conséquent, que de pareils *jours* étaient aussi bien mesurés et comptés par la terre, qui avait déjà sa rotation, avant l'apparition des astres du firmament qu'après; et il s'ensuivrait que Moïse aurait été, pour ce mouvement, copernicien bien avant Copernic, comme il fut, sur la lumière, cartésien bien avant Descartes. Mais ce n'est pas là la bonne interprétation, ainsi que nous venons de le faire observer dans la note précédente.

En ce qui est du *jour* proprement dit, de notre *jour* de vingt-quatre heures, c'est un phénomène permanent qui, depuis la nouvelle astronomie, nous donne, par divers côtés, une bien grande idée de la grandeur de l'œuvre de Dieu.

On distingue le *jour* sidéral et le *jour* solaire. Le *jour sidéral* est celui qui est marqué par la rotation complète du globe terrestre, et qui se compte par le retour du même point de ce globe au même lieu de l'espace. Mais comment reconnaître ce lieu? On le reconnaît par le passage du point de la surface terrestre sous la même étoile au zénith et à midi, après qu'on a pris le zénith et le midi de la veille pour point de départ. Ce *jour* a constamment la même durée, il est invariable. Or il suit de là, immédiatement, une chose étonnante: puisque la terre se transporte, en une année, dans l'espace autour du soleil, en formant un grand cercle qui a pour rayon la distance du soleil à la terre, laquelle est de 35 millions de lieues environ, elle se déplace considérablement chaque *jour*; ce déplacement est tel qu'au bout de six mois la terre s'est portée à deux fois 35 millions de lieues du point qu'elle occupait six mois auparavant. Cependant le *jour* n'a pas changé de longueur relativement à l'étoile sous laquelle elle passe à midi. Que suit-il de là? il s'ensuit que cette étoile est tellement éloignée qu'une distance de 70 millions de lieues en plus ou en moins à droite ou à gauche de l'étoile devient absolument insensible à l'observation; car il y a, en réalité, une différence, mais cette différence, quoiqu'elle soit de 70 millions de lieues pour la terre, est si petite relativement à la distance de l'étoile, qu'elle devient inappréciable. Jugez par là de l'énorme distance à laquelle s'étend la voûte céleste tout à l'entour de nous, et de la grandeur de celui qui s'est plu à confondre, de la sorte, notre imagination par l'œuvre matérielle seule qu'il a étendue au-dessus de nos têtes.

Mais il y a aussi le *jour solaire*; celui-là se compte par le passage du point terrestre, par suite de la rotation, du midi de la veille au midi du lendemain, non plus sous l'étoile observée à notre zénith, mais sous le soleil lui-même observé au même zénith. Oh! alors, la distance étant infiniment moindre, n'étant que de 35 millions de lieues, la différence de longueur du *jour* se manifeste et devient observable, par suite du déplacement de la terre qui résulte de sa translation. La terre se déplace, de

(1) Si ce que nous dit Bergier dans ce passage était sensé, ce serait malheureux pour le récit de Moïse, car la science géologique, qui s'est fondée depuis que ce théologien écrivait ces mesquines observations, a démontré par des preuves d'observation incontestables, qu'il s'est écoulé de très-longues périodes et que la vie s'est développée dans de longs règnes, depuis les créations que Moïse attribue à un de ses jours jusqu'à celles qu'il attribue à un jour subséquent. Mais il n'en est pas ainsi; on peut voir aux mots AGES COSMOLOGIQUES, AGES GÉOLOGIQUES, et dans tous nos articles de géologie, combien est naturelle l'interprétation, toute contraire, que nous donnons des jours de la Genèse.

LE NOIR.

la veille au lendemain, de cinquante-neuf minutes environ, en sorte qu'elle se trouvera portée à l'ouest du soleil, et le soleil à l'est, quant à l'apparence, par rapport au point de coïncidence de l'étoile dont nous avons parlé à propos du *jour sidéral* ; or le temps que met la terre à parcourir ces cinquante-neuf minutes de distance est de trois minutes cinquante-six secondes de temps ; d'où il suivra que le *jour* solaire surpassera en longueur le *jour sidéral* d'une différence de trois minutes cinquante-six secondes, en moyenne; nous disons en moyenne, car il y a encore d'autres causes de variation qui font que cette différence se dilate de trois minutes trente secondes à quatre minutes vingt-six secondes.

C'est ainsi que les *jours* solaires, qui sont nos vrais *jours* puisque ce sont eux qui font pour nous le *jour* et la nuit, vont toujours perdant sur les *jours* sidéraux, lesquels se parfont quelques minutes plus tôt. Nous n'entrerons pas dans les explications qui concernent le temps vrai, le temps moyen, l'équation du temps, et le reste; ce serait aller trop loin, en astronomie, pour notre cadre. Restons sur l'idée de cette grandeur immense du firmament qui se révèle à nous sans cesse et qui se manifeste d'autant plus que la science comprend mieux les phénomènes célestes, de tout instant, qui nous enveloppent et dont nous tirons parti pour nos usages ; et sachons nous confondre, en face de l'œuvre, dans l'adoration de l'ouvrier. LE NOIR.

JOUR (le) ECCLÉSIASTIQUE. (*Théol. hist. génér.*) — Le *jour*, pris dans le sens de la partie des vingt-quatre heures pendant laquelle il fait *jour*, commence le matin, au lever du soleil et finit le soir à son coucher ; le reste est la nuit ; mais si l'on entend par *jour* les vingt-quatre heures elles-mêmes qu'emploie, selon les apparences, le soleil pour revenir au même point, il s'agit de savoir à quel moment on le fera commencer, et sur ce point il n'y a pas d'accord.

Chez les Juifs on comptait le *jour* d'un coucher du soleil à l'autre, en sorte qu'il commençait le soir; c'est ainsi, par exemple, que le dimanche s'ouvrait le samedi soir et finissait le dimanche soir.

L'Eglise suivit, dans les premiers siècles, cette méthode des Juifs, et l'usage s'en est conservé chez les Grecs jusqu'à présent.

Mais l'Eglise d'Occident a pris la méthode civile des temps modernes, qui est plus mathématique, et qui compte le *jour* de chaque minuit au minuit suivant. Cette méthode pourrait bien nous venir des Romains qui calculaient de la sorte le *jour* des calendes.

Malgré l'adoption de cette méthode civile, l'usage est pourtant encore resté, dans l'ordre ecclésiastique, de faire commencer le bréviaire de chaque fête la veille au soir.

En Italie on compte encore, comme en Orient, d'un coucher du soleil à l'autre.

Au moyen âge, le dimanche avait, en divers lieux, plus de vingt-quatre heures de durée ; d'après les lois ecclésiastiques du roi Edgard (967) et du roi Canut (1032), il commençait le samedi à trois heures et ne finissait qu'au lundi matin.

LE NOIR.

JOURDAIN, fleuve de la Palestine. Il est dit dans le livre de Josué, c. 3, que, pour ouvrir aux Israélites le passage du *Jourdain* et l'entrée de la Terre promise, Dieu suspendit le cours de ce fleuve, fit remonter vers leur source les eaux supérieures, qui s'élevèrent comme une montagne, pendant que les eaux inférieures s'écoulaient dans la mer Morte.

Quelques incrédules modernes ont attaqué cette narration. Josué, disent-ils, fait passer aux Israélites le *Jourdain* dans notre mois d'avril au temps de la moisson; mais la moisson ne se fait dans ce pays-là qu'au mois de juin : jamais au mois d'avril le *Jourdain* n'est à pleins bords ; ce petit fleuve ne s'enfle que dans les grandes chaleurs, par la fonte des neiges du mont Liban. Vis-à-vis de Jéricho, où les Israélites se trouvaient pour lors, le *Jourdain* n'a que quarante ou tout au plus quarante-cinq pieds de largeur ;

il est aisé d'y jeter un pont de planches, ou de le passer à gué.

Jamais critique ne fut plus téméraire à tous égards. 1° Il est prouvé par les livres de Moïse que les prémices de la moisson d'orge étaient offertes au Seigneur le lendemain de la fête de Pâques, par conséquent le quinzième de la lune de mars, et celles de la moisson de froment à la fête de la Pentecôte, qui tombe très-fréquemment en mai; notre mois d'avril est donc le temps de la pleine moisson.

2° L'auteur du premier livre des *Paralipomènes*, c. 12, ℣ 15; celui de l'*Ecclésiastique*, c. 24, ℣ 36; Josèphe, *Antiq. Jud.*, l. 5, c. 1, attestent, aussi bien que Josué, qu'au temps de la moisson le *Jourdain* a coutume de combler ses rives. Les voyageurs modernes, Doubdan, Thévenot, le père Nau, Maundrell, le père Eugène, un auteur du septième siècle cité par Reland, ne donnent pas tous la même largeur au *Jourdain*, parce que tous ne l'ont pas vu dans le même temps; mais Doubdan, qui l'a vu le 22 avril, dit qu'il était fort profond, extrêmement rapide, prêt à se déborder, et qu'il avait alors un jet de pierre de largeur. Maundrell lui donne environ soixante pieds; Morison, plus de vingt-cinq pas, ou soixante-deux pieds et demi; Shaw, trente verges d'Angleterre, ou quatre-vingt-dix pieds; le père Eugène, environ cinquante pas, qui font cent vingt-pieds. L'on convient qu'il est moins large aujourd'hui qu'autrefois, parce qu'il a creusé son lit; mais jamais il n'a été guéable au mois d'avril, parce qu'alors les chaleurs sont déjà assez grandes dans la Syrie pour fondre les neiges du Liban.

3° Les Israélites n'étaient pas accoutumés à faire des ponts; ils n'avaient ni planches ni madriers; un pont assez large pour passer environ deux millions d'hommes n'aurait pas été aisé à construire, et les Chananéens auraient attaqué les travailleurs. Enfin quand le miracle n'aurait pas été absolument nécessaire, Dieu est le maître d'en faire quand il lui plaît. Josué, en racontant celui-ci, parlait à des témoins oculaires; près de mourir, il leur rappelle les prodiges que Dieu a opérés pour eux, et ils avouent qu'ils les ont vus de leurs yeux, c. 24, ℣ 17. Le psalmiste dit que le *Jourdain* a remonté vers sa source. *Ps.* 103, ℣. 3.

BERGIER.

JOURDAIN (le). (*Théol. mixt. scien. géog.*) — V. PALESTINE.

JOUVENET (Jean). (*Théol. hist. biog. et œuvr. d'art.*) — Ce grand peintre français, né à Rouen en 1741 et mort à Paris en 1717, fut l'élève de Lebrun. Il est l'auteur d'une descente de croix qui est une des plus belles et qui mérite la réputation dont elle jouit.

LE NOIR.

JOVINIANISTES, sectateurs de Jovinien, hérétique qui parut sur la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Après avoir passé plusieurs années sous la conduite de saint Ambroise, dans un monastère de Milan, et dans les pratiques d'une vie très-austère, Jovinien s'en dégoûta, préfera la liberté et les plaisirs de la ville de Rome à la sainteté du cloître.

Pour justifier son changement, il enseigna que l'abstinence et la sensualité étaient en elles-mêmes des choses indifférentes; que l'on pouvait sans conséquence user de toutes les viandes, pourvu qu'on le fît avec action de grâces; que la virginité n'était pas un état plus parfait que le mariage, qu'il était faux que la Mère de Notre-Seigneur fût demeurée vierge après l'enfantement, qu'autrement il faudrait soutenir, comme les manichéens, que Jésus-Christ n'avait qu'une chair fantastique. Il prétendait que ceux qui avaient été régénérés par le baptême ne pouvaient plus être vaincus par le démon; que comme la grâce du baptême est égale dans tous les hommes, et le principe de tous leurs mérites, ceux qui la conserveraient jouiraient dans le ciel d'une récompense égale. Selon saint Augustin, il soutenait encore, comme les stoïciens, que tous les péchés sont égaux.

Jovinien eut à Rome beaucoup de sectateurs. On vit une multitude de personnes, qui avaient vécu jusque

alors dans la continence et la mortification, renoncer à un genre de vie qu'elles ne croyaient bon à rien, se marier, mener une vie molle et voluptueuse, se persuader qu'elles pouvaient le faire sans rien perdre des récompenses que la religion nous promet. Jovinien fut condamné par le pape Sirice et par un concile que saint Ambroise tint à Milan en 390.

Saint Jérôme, dans ses écrits contre Jovinien, soutint la perfection et le mérite de la virginité avec la véhémence ordinaire de son style. Quelques-uns se plaignirent de ce qu'il paraissait condamner l'état du mariage ; le saint docteur fit voir qu'on l'interprétait mal, et s'expliqua plus exactement. Comme les protestants ont adopté une bonne partie des erreurs de Jovinien, ils ont renouvelé contre saint Jérôme le même reproche ; ils ont prétendu qu'après avoir donné dans un excès, il s'était contredit: mais se dédire ou se rétracter, quand on reconnaît que l'on s'est mal exprimé, ce n'est pas une contradiction. Si les hérétiques étaient d'assez bonne foi pour faire de même, loin de les blâmer, nous les applaudirions ; mais saint Jérôme n'a pas été dans ce cas. *Voyez* saint Jérôme. Fleury, *Hist eccles.*, t. 4, l. 19, n. 19.

Bergier.

JOVIUS (Paul). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet historiographe contemporain de l'historien italien Guichardin, naquit à Côme, en 1483, devint évêque de Nocera sous Clément VI, et mourut en 1552 à Florence, après une vie épiscopale peu édifiante. Sa narration est claire et agréable, et son style incorrect; il est sans goût et très-partial; il avait toujours à son service deux plumes, dont l'une était d'or moyennant salaire : aussi écrivit-il l'histoire de son temps en quarante-cinq livres, des commentaires sur l'histoire turque, des biographies d'empereurs turcs et de comtes de Milan, des éloges d'hommes célèbres, etc. Ses œuvres complètes composent six vol. in-folio.

Le Noir.

JUBILÉ, chez les Juifs, était le nom de la cinquantième année, à laquelle les prisonniers et les esclaves devaient être mis en liberté : les héritages vendus devaient retourner à leurs anciens maîtres, et la terre devait demeurer sans culture.

Selon quelques auteurs, le mot hébreu *jobel* est dérivé du verbe *hobil*, éconduire, renvoyer; il signifie rémission ou renvoi ; c'est ainsi que l'on entend les Septante. Selon d'autres, il signifier *bélier*, parce que le *jubilé* était annoncé au son des cors faits de cornes de bélier Cette étymologie n'est guère probable.

Il est parlé fort au long du *jubilé* dans les ch. 25 et 27 du Lévitique. Il y est commandé aux Juifs de compter sept semaines d'années, ou sept fois sept, qui font quarante-neuf ans, et de sanctifier la cinquantième année(1), en laissant reposer la terre, en donnant la liberté aux esclaves, en rendant les fonds à leurs anciens possesseurs (2). Ainsi chez les Juifs les aliénations des fonds ne se faisaient point à perpétuité, mais seulement jusqu'à l'année du *jubilé*. Cette loi avait évidemment pour objet de conserver l'ancien partage qui avait été fait des terres, de maintenir parmi les Juifs l'égalité des fortunes, et d'alléger la servitude. Elle fut observée fort exactement jusqu'à la captivité de Babylone ; mais il ne fut plus possible de l'exécuter après le retour. Les docteurs juifs disent dans le Talmud qu'il n'y eut plus de *jubilé* sous le second temple. *Voyez* Reland, *Ant. sacr.*, 4e part., ch. 8, n. 18 ; Simon, *Suppl. aux cérém. des Juifs*.

Pour comprendre comment ce peuple pouvait subsister lorsqu'il ne cultivait pas la terre, *voyez* Sabbatique.

Bergier.

JUBILÉ, dans l'Eglise catholique, est une indulgence plénière et extraordinaire accordée par le souverain

(1) Beaucoup de commentateurs et même quelques rabbins ont compris que le jubilé tombait la quarante-neuvième année ; mais c'est une erreur.
Le Noir.

(2) Ou à leurs héritiers. D'après Josèphe, toutes les dettes même étaient éteintes.
Le Noir.

pontife à l'Eglise universelle, ou du moins à tous ceux qui visiteront à Rome les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul. Elle est différente des indulgences ordinaires, en ce que, pendant le *jubilé*, le pape accorde aux confesseurs le pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés, et de commuer les vœux simples.

Le premier *jubilé* fut établi par Boniface VIII, l'an 1300, (1) en faveur de ceux que feraient le voyage de Rome et visiteraient l'église des saints apôtres; cette année apporta tant de richesses à Rome, que les Allemands l'appelaient *l'année d'or*. Il avait fixé le *jubilé* de cent ans en cent ans; Clément VI voulut qu'il eût lieu tous lieu tous les cinquante ans : Urbain VIII avait réduit cette période à trente-cinq ans ; Sixte IV l'a fixée à vingt-cinq, afin que chacun puisse jouir de cette grâce une fois en sa vie.

(1) Il est certain que c'est le pape Boniface VIII qui a institué le jubilé de l'année sainte dans la forme que nous l'avons aujourd'hui. Il est cependant vrai qu'avant le temps où vivait ce Pape, qui était la fin du treizième siècle, on accordait à Rome de grandes indulgences à ceux qui allaient visiter les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul de Rome, ainsi que Boniface VIII le dit dans l'Extravagante *Antiquorum*, parmi les Extravagantes communes, *De Pœnit. et Remiss.* C'est même ce qui porta ce Pape à accorder le jubilé pour l'année 1300.

Le cardinal de Saint-Georges, son neveu, rapporte dans l'histoire de ce jubilé, qu'on était à Rome dans un grand étonnement de voir que, sur la fin de l'an 1299, les chemins étaient pleins de pèlerins qui y arrivaient, entre lesquels il en avait de France, du diocèse de Beauvais, et que plusieurs d'entre eux ayant été interrogés pourquoi ils venaient à Rome, avaient assuré qu'ils avaient appris de leurs pères que tous les cent ans ceux qui allaient à Rome gagnaient de grandes indulgences, et que l'année 1300 était la cinquième. Sur ce témoignage, Boniface VIII publia cette année-là une bulle, par laquelle il accorda une indulgence plénière et générale de cent ans en cent ans à tous ceux qui visiteraient les églises de Rome.

Clément VI jugeant que le terme de cent ans était trop long, parce que peu de personnes voient la fin du siècle, et qu'ainsi il y en avait peu qui jouissent de cette grâce, mit le jubilé à la cinquantième année, dans laquelle Dieu avait ordonné qu'on observât le jubilé de la loi ancienne. Paul II trouvant que ce terme était encore trop long, fixa, l'an 1470, cette indulgence à chaque vingt-cinquième année ; et depuis ce temps-là on a des jubilés tous les vingt-cinq ans. Depuis quelque temps, les Papes donnent, au commencement de leur pontificat et dans les grandes et pressantes nécessités de l'Eglise, des indulgences plénières à tous les fidèles, en forme de jubilé. — *Conférences d'Angers*, sur les Indulgences. GOUSSET.

On appelle à Rome le *jubilé*, l'année sainte. Pour en faire l'ouverture, le pape, ou pendant la vacance du siége, le doyen des cardinaux, va en cérémonie à Saint-Pierre pour en ouvrir la porte sainte, qui est mûrée, et qui ne s'ouvre que dans cette circonstance. Il prend un marteau d'or et en frappe trois coups, en disant : *Aperite mihi portas justitiæ*, etc., et l'on démolit la maçonnerie qui bouche la porte. Le Pape se met à genoux devant cette porte, pendant que les pénitenciers de Saint-Pierre la lavent d'eau bénite ; ensuite il prend la croix, entonne le *Te Deum*, et entre dans l'église avec le clergé. Trois cardinaux-légats, que le Pape a envoyés aux trois autres portes saintes, les ouvrent avec la même cérémonie ; elles sont aux églises de Saint-Jean-de-Latran, de Saint-Paul et de Sainte-Marie-Majeure. Cela se fait tous les vingt-cinq ans, aux premières vêpres de la fête de Noël, le lendemain matin le Pape donne la bénédiction au peuple en forme de *jubilé* ou d'indulgence.

Lorsque l'année sainte est expirée, on referme la porte sainte la veille de Noël. Le Pape bénit les pierres et le mortier, pose la première pierre, et y met douze cassettes pleines de médailles d'or et d'argent ; la même cérémonie se fait aux trois autres portes saintes. Autrefois le *jubilé* attirait à Rome une quantité prodigieuse de peuples de tous les pays de l'Europe ; il n'y en va plus guères aujourd'hui que des provinces d'Italie, surtout depuis que les Papes étendent l'indulgence du *jubilé* aux autres pays, et que l'on peut la gagner chez soi.

Boniface IX accorda des *jubilés* en différents lieux, à des princes ou à des monastères : par exemple, aux moines de Cantorbéry pour tous les cinquante ans ; alors le peuple accourait de toutes parts visiter le tombeau de saint Thomas Becket. Aujourd'hui les *jubilés* sont plus fréquents : chaque Pape en accorde ordinairement un l'année de sa consécration, et à l'occasion de quelque besoin particulier de l'Eglise.

Pour gagner l'indulgence du *ju-*

bilé, la bulle du souverain pontife oblige les fidèles à des jeûnes, à des aumônes, à des prières ou stations : pendant toute l'année sainte, les autres indulgences demeurent suspendues.

Il y a des *jubilés* particuliers dans certaines villes à la rencontre de quelques fêtes : au Puy-en-Vélay, lorsque la fête de l'Annonciation arrive le vendredi saint; à Lyon, quand celle de saint Jean-Baptiste concourt avec la Fête-Dieu.

Cette pratique de l'Eglise romaine ne pouvait manquer d'émouvoir la bile des protestants. A l'occasion du *jubilé* de 1750, l'un d'entre eux a fait un livre en trois volumes in-8°, pour en prouver l'abus; il y a rassemblé tout ce que les réformateurs fanatiques, les libertins, les incrédules de toutes les nations, ont vomi contre la pratique des indulgences et des bonnes œuvres. Il dit que le *jubilé* est une invention humaine, qui doit son origine à l'avarice et à l'ambition des Papes; son crédit à l'ignorance et à la superstition des peuples, et qui n'a pris naissance que l'an 1300; que l'on a employé mille faux prétextes pour en rendre la célébration respectable. C'est, selon lui, une imitation des jeux séculaires des Romains, un trafic honteux des indulgences, une pompe purement mondaine, une occasion de débauche et de désordres pour les pèlerins. Ces reproches sont assaisonnés d'historiettes scandaleuses, de sarcasmes sanglants, et de tout le fiel du protestantisme; aussi le traducteur de Mosheim a fait un pompeux éloge de cet ouvrage et de son auteur. *Hist. ecclés.*, treizième siècle, 2e part., c. 4, § 3.

Nous répondrons en peu de mots, 1° qu'il y a de l'imposture à nommer invention nouvelle et purement humaine l'usage des indulgences en général; au mot INDULGENCE, nous avons fait voir que cette invention est des temps apostoliques, qu'elle est fondée sur l'Ecriture sainte, et que saint Paul en a donné l'exemple. Nous ne concevons pas en quoi ni comment des œuvres de piété, de charité, de mortification, de pénitence, faites par le désir d'obtenir le pardon de nos péchés, sont une superstition : il y a longtemps que nous supplions les protestants de dissiper notre ignorance sur ce point. Nous avons beau leur dire que le *jubilé* n'est autre chose qu'une indulgence accordée en considération de certaines bonnes œuvres, et afin de nous engager à les faire; ils s'obstinent dans leur prévention et n'en veulent pas sortir. Si nous leur disions que leurs jeûnes solennels, annoncés avec emphase, sont une pompe purement mondaine, que répliqueraient-ils?

2° C'est une injustice malicieuse d'attribuer des motifs vicieux à des Papes qui ont pu en avoir de louables. Une preuve qu'en instituant et en multipliant les *jubilés*, ils n'ont agi ni par ambition ni par avarice, c'est qu'ils ont étendu l'indulgence à tous les fidèles, sans les obliger tous à faire le voyage de Rome, ni à payer une seule obole. Non-seulement cette indulgence ne coûte rien à personne, mais on sait que pendant le *jubilé* les pèlerins de toutes les nations sont accueillis, logés, soignés, nourris et servis dans les hôpitaux de Rome, souvent par les personnes les plus respectables. L'affluence des pèlerins ne peut donc être un avantage que pour le peuple de cette ville, tout au plus, et non pour le Pape ni pour son trésor. Où est donc ici le *trafic honteux* des indulgences? En rendant les *jubilés* plus communs, les Papes n'ont pas ignoré que cela diminuerait l'empressement pour le pèlerinage de Rome; ainsi, quand Boniface VIII pourrait être accusé d'avoir agi par ambition et par avarice, ce reproche ne doit pas retomber sur ses successeurs qui ont étendu les *jubilés* à chaque cinquantième, et ensuite à chaque vingt-cinquième année.

3° Pendant que l'auteur dont nous parlons a rêvé que le *jubilé* est une imitation des anciens jeux séculaires, Mosheim prétend que Clément VI peut avoir eu en vue le *jubilé* des Juifs, qui avait lieu tous les cinquante ans. Mais des motifs d'avarice ou d'ambition n'ont guère de rapport aux jeux séculaires; peut-on prouver que Boniface VIII y pensait

l'an 1300? De l'aveu même de Mosheim, ce fut par condescendance pour la demande des Romains que Clément VI accorda un *jubilé* cinquante ans après celui de Boniface VIII; il n'eut donc pas besoin de consulter le calendrier des Juifs. Il reste encore à nous apprendre par quelle allusion aux usages du paganisme ou du judaïsme, Urbain VI et Sixte VI ont réglé que le *jubilé* aurait lieu tous les vingt-cinq ans.

4° Pendant que nos adversaires ont recueilli toutes les anecdotes scandaleuses auxquelles les *jubilés* ont pu donner occasion depuis près de cinq cents ans, ont-ils tenu registre des bonnes œuvres que ce spectacle de religion a fait éclore, des confessions, des communions, des prières, des aumônes, des restitutions, des réconciliations, des conversions qui se sont faites? On a vu ce qui est arrivé à Paris au dernier *jubilé;* les incrédules en ont frémi, et les protestants n'y ont rien gagné : honteux de ce qu'ils avaient vu dans celui de l'an 1751, ils ont exhalé leur bile en invectives contre cet usage.

5° Quand il serait vrai qu'il y a eu autrefois de l'abus dans les motifs et dans la manière d'accorder des indulgences, et dans les effets qu'elles ont produits, à quoi sert-il d'en rappeler le souvenir, lorsqu'il est incontestable que ces abus ne subsistent plus? Cela démontre que les pasteurs de l'Eglise n'étaient pas incorrigibles, puisqu'ils se sont corrigés. Il n'en est pas de même des protestants, puisqu'ils sont encore aussi entêtés, aussi malicieux, aussi aveugles dans leurs haines qu'ils l'étaient il y a deux cents ans. BERGIER.

JUDA, quatrième fils de Jacob, chef de la principale tribu de sa nation; son nom signifie *louange*, ou celui qui est loué. La prophétie que son père, au lit de la mort, lui adressa, est célèbre, et a donné lieu à un grand nombre de dissertations.

« *Juda*, lui dit-il, tes frères te » combleront de louanges; les en- » fants de ton père se prosterneront » devant toi; ta main sera levée sur » la tête de tes ennemis; tu ressem- » bles à un lion prêt à se jeter sur sa » proie, et qui inspire encore la » frayeur pendant son sommeil. Le » sceptre ne sera point ôté de *Juda;* » et il y aura toujours un chef de sa » race, *jusqu'à ce que vienne l'envoyé* » qui rassemblera les peuples. O » mon fils; tu attacheras ta monture » à la vigne, tu laveras tes vêtements » dans le suc du raisin, tes yeux re- » cevront un nouvel éclat par le vin, » et le lait te blanchira les dents. » *Gen.*, c. 49, ℣ 8.

Les *Paraphrases chaldaïques* et les anciens docteurs juifs ont appliqué unanimement cet oracle au Messie; les plus savants rabbins l'entendent encore ainsi. Voyez *Munimen fidei*, part. 1, c. 14. Ils ne contestent que sur l'application que nous en faisons à Jésus-Christ. Saint Jean, dans l'Apocalypse, y fait allusion, lorsqu'il nomme Jésus-Christ *le lion de Juda qui a vaincu*, c. 5, ℣ 5.

Il est certain d'abord que le mot *sceptre* ne désigne pas toujours la royauté; dans le style des patriarches, ce n'est autre chose que le bâton d'un vieillard ou d'un chef de famille : il exprime seulement une prééminence, une autorité analogue aux divers états de la nation. Ce sens est encore déterminé par le mot suivant, qui signifie un chef, un magistrat, un dépositaire de lois ou d'archives.

Jacob prédit à *Juda*, 1° une supériorité de force sur ses frères; il le compare à un lion; 2° une possession meilleure; il la désigne par l'abondance du lait et du vin; 3° l'autorité marquée par le bâton de commandement; 4° le privilége de donner la naissance au Messie; 5° des chefs ou des magistrats de sa tribu, jusqu'à ce que cet envoyé de Dieu vienne rassembler les peuples. Les Juifs ne contestent aucune de ces circonstances, et toutes ont été exactement accomplies.

En effet, la tribu de *Juda* fut toujours la plus nombreuse; on le voit par les dénombrements qui furent faits dans le désert, *Num.*, c. 1, ℣ 27; c. 25, ℣ 22. Elle campait la première à l'orient du tabernacle, cap. 2, ℣ 3. Moïse, près de mourir, fait l'éloge des guerriers de cette tribu; il lui

annonce qu'elle marchera à la tête des autres pour conquérir la Palestine, *Deut.*, c. 33, ỳ 7. Les livres de Josué et des Juges nous apprennent qu'il en fut ainsi, *Jud.*, c, 1, ỳ 1; *Jos.*, c. 15.

Dans la distribution de la Terre promise, elle eut la portion la plus considérable, et fut placée au centre; elle renfermait dans son partage la ville de Jérusalem, capitale de la nation : les vignobles des environs étaient célèbres.

Après la mort de Saül, elle prit David pour son roi, et forma un état séparé, pendant que les autres tribus obéissaient à Isboseth. David le fait remarquer, *Ps.* 59, ỳ 8 : le Seigneur a dit: *Juda est mon roi*. Sous Roboam, lorsque dix tribus se séparèrent, celle-ci garda la fidélité aux descendants de David, et continua de faire un royaume séparé sous son propre nom de *Juda*; souvent elle tint tête aux rois d'Israël et à toutes leurs forces. Après que les dix tribus eurent été emmenées en captivité et dispersées par les Assyriens, celle de *Juda* subsista encore dans la Palestine, sous ses rois, pendant plus d'un siècle.

Au bout de soixante et dix ans de captivité à Babylone, elle revint dans sa patrie, se maintint en corps de nation, usa de ses lois; les restes de Benjamin et de Lévi lui furent incorporés ; le nom de *Juda* ou de *Juifs* a été dès lors commun à toute la race de Jacob ; Jérémie l'avait prédit, c. 30, ỳ 1. Les livres d'Esdras et des Machabées nous parlent des princes, des grands, des anciens, des magistrats de *Juda*. Lorsque la nation eut pris pour ses chefs des prêtres issus de Lévi, ils n'agirent point en leur nom, mais au nom des anciens et du peuple des Juifs. *I Mach.*, c. 12, ỳ 16, etc.

Cette tribu a ainsi conservé sa consistance, ses généalogies, ses possessions, sa prééminence sur les autres tribus, jusqu'à la destruction de la république juive sous les Romains, et à la ruine de Jérusalem. Mais alors le Messie était arrivé ; son Evangile *rassemblait les peuples* dans une seule Eglise : il avait prédit lui-même que la nation juive allait être dispersée, son temple et sa capitale rasés. L'oracle de Jacob était accompli dans tous ses points.

Pour le prouver, il n'est pas nécessaire de montrer dans la tribu de *Juda* un sceptre royal, une autorité souveraine et monarchique toujours subsistante jusqu'à ce moment, mais une prééminence toujours sensible et remarquable dans les divers états dans lesquels la nation juive s'est trouvée. Or, on ne peut contester ce privilége à la tribu de *Juda*, ni méconnaître le moment auquel elle a cessé d'en jouir. Depuis que le Messie a rassemblé les peuples sous ses lois, les descendants de *Juda*, chassés de leur terre natale et de leurs possessions, n'ont eu ni sceptre, ni autorité, ni gouvernement dans aucun lieu du monde.

Il n'est pas nécessaire non plus que *Juda* ait perdu tous ses priviléges au moment précis de la naissance du Messie ; il suffit qu'on les ait vus s'anéantir lorsque l'Eglise de Jésus-Christ s'est formée par la réunion des juifs et des gentils, puisque, selon la prophétie, la fonction de cet envoyé était de *rassembler les peuples*, ou de réunir à lui tous les peuples. C'est ce qu'il a fait en envoyant ses apôtres prêcher l'Evangile à toutes les nations et *à toute créature*, et en déclarant que toutes seraient *un même troupeau sous un même pasteur*, Joan., c. 10, ỳ 16.

Depuis cette époque, qui est un fait éclatant, la tribu de *Juda*, dispersée dans l'univers, ne peut plus observer ses anciennes lois ni son culte religieux ; elle n'a plus de possessions ni de généalogies. Un juif ne peut plus prouver qu'il descend de *Juda* plutôt que de Lévi, de Benjamin, ou d'un étranger prosélyte. Quand il viendrait aujourd'hui un Messie tel que les Juifs l'attendent, il lui serait impossible de montrer de quel sang il est descendu; au lieu que l'on n'a jamais osé contester à Jésus-Christ sa naissance dans cette tribu : sa généalogie en fait foi; les Juifs même l'ont appelé *fils de David*.

Le droit de vie et de mort n'avait été ôté aux Juifs ni par les rois d'Assyrie, ni par les Perses, ni par les rois de Syrie, ni par Hérode ; mais ils

en furent privés par les Romains : ils furent obligés d'obtenir de Pilate la confirmation de l'arrêt de mort qu'ils avaient prononcé contre Jésus-Christ dans leur sanhédrin, *Joan.*, c. 18, ℣ 31. Ils n'étaient donc déjà plus en possession du sceptre ni de l'autorité politique ; ils ne l'ont jamais recouvré depuis : donc à cette époque le Messie est arrivé. Que peuvent opposer les Juifs à cette démonstration ?

Il est bon de remarquer que la prophétie de Jacob n'a pu être forgée ni par Moïse, qui n'a vu que les premiers traits de son accomplissement, ni par Esdras, qui a vécu près de cinq cents ans avant les derniers. A moins qu'Esdras n'ait eu l'esprit prophétique, il n'a pas pu deviner qu'à l'arrivée d'un Messie de la tribu de *Juda*, cette tribu perdrait toute son autorité et sa consistance ; c'est alors, au contraire, qu'elle aurait dû naturellement acquérir un nouveau degré de prospérité et une prééminence plus marquée.

De là nous concluons encore contre les Juifs, qu'ils ont très-grand tort d'attendre pour Messie un roi, un conquérant qui leur assujettira tous les peuples. Si cela pouvait arriver, non-seulement la tribu de *Juda* ne perdrait pas le sceptre pour lors ; elle le prendrait au contraire, et en jouirait avec plus d'éclat que jamais : la prophétie de Jacob se trouverait absolument fausse.

Quelques incrédules cependant ont écrit que cette prophétie ne prouve rien en faveur de Jésus-Christ, que l'on ne peut pas y donner un sens raisonnable ni en tirer aucune conséquence contre les Juifs. Nous lui donnons un sens très-raisonnable et avoué de tout temps par les Juifs. *Voyez* Galatin, l. 4, c. 4. Nous en faisons voir la justesse par toute la suite de l'histoire ; nous démontrons qu'elle ne peut être appliquée à aucun autre personnage qu'à Jésus-Christ, et nous en concluons invinciblement contre les Juifs, que le Messie est arrivé depuis dix-sept siècles. *V.* SCEPTRE, SCHILOH.

BERGIER.

JUDAISANTS. Dans le premier siècle de l'Eglise, on nomma *chrétiens judaïsants* ceux d'entre les Juifs convertis qui soutenaient que pour être sauvé ce n'était pas assez de croire en Jésus-Christ et de pratiquer sa doctrine, mais qu'il fallait encore être fidèle à toutes les observances judaïques ordonnées par la loi de Moïse, telles que le sabbat, la circoncision, l'abstinence de certaines viandes, etc. ; que même les gentils, devenus chrétiens, y étaient obligés. Les apôtres décidèrent le contraire au concile de Jérusalem, l'an 51. *Act.*, c. 15, ℣ 5 et suiv. Ceux qui persévérèrent dans cette erreur, malgré la décision, furent regardés comme hérétiques. Saint Paul écrivit contre eux son épître aux Galates, environ quatre ans après la décision du concile. *Voy.* LOI CÉRÉMONIELLE, OBSERVANCES LÉGALES. Mais il faut faire attention que les apôtres n'avaient pas interdit ces observances aux chrétiens juifs de naissance.

Comme l'Eglise chrétienne conserve encore quelques-unes des pratiques religieuses qui étaient observées par les Juifs, les incrédules disent que nous continuons de judaïser ; c'est un reproche que leur ont fourni les protestants. Saint Léon leur a répondu, il y a quatorze cents ans, *Serm.* 16, n. 6 : « Lorsque sous le nouveau Testament nous observons quelques-unes des pratiques de l'ancien, la loi de Moïse semble ajouter un nouveau poids à celle de l'Evangile, et l'on voit par là que Jésus-Christ est venu, non pour abolir la loi, mais pour l'accomplir. Quoique nous n'ayons plus besoin des images qui annonçaient la venue du Sauveur, ni des figures, lorsque nous possédons la vérité, nous conservons cependant ce qui peut contribuer au culte de Dieu et à la régularité des mœurs, parce que ces pratiques conviennent également à l'une et à l'autre alliance. » Nous ne les observons donc pas parce que Moïse les a prescrites, et parce que les Juifs les ont gardées, mais parce que les apôtres nous les ont transmises, et nous ont ordonné de *conserver tout ce qui est bon. I. Thess.* c. 5. ℣ 21.

Dans le discours familier, on dit qu'un homme *judaïse*, lorsqu'il est trop scrupuleux observateur des pra-

tiques qui paraissent peu essentielles à la religion; mais avant de blâmer cette exactitude, il faut se souvenir de la leçon que Jésus-Christ faisait aux pharisiens qui négligeaient les devoirs les plus essentiels de la loi, pendant qu'ils s'attachaient à des minuties : « Il fallait faire les uns, » leur dit-il, et ne pas omettre les autres, » *Matth.*, c. 23, ỳ 23.

On pense communément que ce fut seulement sous le règne d'Adrien, après l'an 134, qu'arriva la division entre les Juifs convertis, dont les uns renoncèrent absolument aux rites mosaïques, les autres s'obstinèrent à les conserver, et furent nommés *judaïsants*. Mosheim, *Hist. christ.*, sæc. 2, § 38, a recherché la cause de cet événement; il juge que le principal motif qui engagea les premiers à ne plus *judaïser*, fut l'envie de ne plus être exposés aux rigueurs qu'Adrien exerçait contre les Juifs, et de pouvoir habiter la nouvelle ville de Jérusalem que ce prince avait fait bâtir sous le nom d'*Ælia-Capitolina*. Ajoutons que les Juifs incrédules s'étaient rendus odieux à tout l'empire par les massacres dont ils s'étaient rendus coupables; il y avait donc beaucoup de danger à paraître juif. Mosheim croit encore que le parti des *judaïsants* opiniâtres se sous-divisa en deux sectes, dont l'une fut celle des *ébionites*, l'autre celle des *nazaréens*. *Voyez* ces deux mots.

BERGIER.

JUDAISME, religion des Juifs. Dieu l'a donnée à ce peuple par le ministère de Moïse, vers l'an du monde 2513, selon le calcul du texte hébreu; elle a duré environ 1550 ans, jusqu'à la ruine de Jérusalem et la dispersion des Juifs.

Les livres de Moïse contiennent les dogmes, la morale, les cérémonies de cette religion. A l'article MOÏSE, nous ferons voir que ce législateur avait prouvé sa mission divine par des signes incontestables. Ici nous traiterons brièvement des différentes parties de la religion qu'il a établie.

I. Les dogmes qu'il a enseignés aux Juifs étaient les mêmes que ceux qui avaient été révélés aux patriarches leurs aïeux. Ce peuple adorait un seul Dieu, créateur, souverain Seigneur de l'univers, dont la Providence gouverne toutes choses, législateur suprême, rémunérateur de la vertu et vengeur du crime. Toutes les lois, toutes les pratiques du *judaïsme* tendaient à inculquer ces grandes vérités. Au mot CRÉATEUR, nous avons prouvé que Moïse a enseigné clairement le dogme de la création. Or, dès que l'on est persuadé que Dieu a tiré du néant l'univers par un seul acte de sa volonté, on n'a aucune peine à comprendre qu'il le gouverne de même, et qu'il ne lui en coûte pas plus pour en prendre soin qu'il ne lui en a coûté pour le faire tel qu'il est. Les Juifs n'ont jamais douté que la Providence divine ne s'étendît à tous les peuples et à tous les hommes sans exception ; mais ils ont cru avec raison que cette Providence veillait sur eux avec une attention particulière, que Dieu les avait choisis pour être son peuple par préférence aux autres nations, et qu'il leur accordait plus de bienfaits. « Si » vous gardez mon alliance, leur dit » le Seigneur, vous serez ma portion » choisie parmi tous les autres peu- » ples; car toute la terre est à moi. » *Exod.*, c. 19, ỳ 5, etc.

Aux mots AME, IMMORTALITÉ, ENFER, nous avons montré que les Juifs ont cru constamment l'immortalité de l'âme, les récompenses et les peines de l'autre vie; qu'ils n'ont pas eu besoin d'emprunter cette doctrine d'aucune autre nation, qu'ils l'avaient reçue de leurs aïeux, et qu'elle venait d'une révélation primitive.

Les auteurs païens, mieux instruits ou plus équitables que les incrédules modernes, ont rendu justice aux Juifs sur ce point « Les Juifs, dit Tacite, » conçoivent par la pensée un seul » Dieu, Être suprême, éternel, im- » muable, dont la durée ne finira » jamais. » *Judæi mente sola unumque Numen intelligunt, summum, illud et æternum, neque mutabile, neque interiturum. Hist.*, lib. 5, c. 5. Dion-Cassius, lib. 37, dit de même que les Juifs adorent un Dieu invisible et ineffable : et l'on ose écrire aujour-

d'hui qu'ils adoraient un Dieu corporel, local, qui ne pensait qu'à eux, semblable aux dieux des autres nations, etc. Toland a poussé l'audace jusqu'à soutenir que le Dieu de Moïse était le monde, et que sa religion était le panthéisme.

« Les Juifs, continue Tacite, pen-
» sent que les âmes de ceux qui sont
» morts dans les combats ou dans
» les supplices sont éternelles. Comme
» les Egyptiens, ils enterrent les morts
» et ne les brûlent point; ils ont le
» même soin des cadavres et la même
» opinion sur les enfers. » Mais cette croyance était celle des patriarches, avant que les enfants de Jacob eussent habité l'Egypte. Lorsque les littérateurs de notre siècle affirment que les Juifs empruntèrent des Chaldéens et des Perses la croyance d'une vie future, qu'ils n'en avaient eu aucune notion avant leur captivité à Babylone, ils s'exposent au mépris de tous les hommes instruits.

Mais il ne faut pas oublier un article essentiel de la foi des Juifs la chute originelle de l'homme, la promesse d'un Rédempteur, d'un Messie ou d'un envoyé de Dieu, qui viendrait rassembler tous les peuples sous ses lois, conclure une alliance nouvelle entre Dieu et le genre humain. Ce dogme est consigné dans l'histoire même de la création, dans le testament de Jacob, dans les prédictions de Moïse et dans toute la suite des prophéties. *Voy.* Messie.

II. La morale du *judaïsme* est renfermée en abrégé dans le Décalogue; c'est encore celle des patriarches, puisque c'est la loi naturelle écrite. *Voy.* Décalogue. Mais Moïse l'avait rendue plus claire, en avait facilité la connaissance et l'exécution par les différentes lois qui prescrivaient aux Juifs leurs devoirs envers Dieu et envers le prochain.

Ainsi le précepte de n'adorer qu'un seul Dieu était expliqué et confirmé non-seulement par toutes les lois qui défendaient aux Juifs les pratiques superstitieuses des idolâtres, mais par celles qui prescrivaient les sacrifices, les offrandes, les fêtes, les cérémonies du culte divin, les précautions qu'il fallait observer pour s'en acquitter avec la décence et le respect couvenables. C'est à ce grand objet que se rapportaient toutes les lois cérémonielles.

La défense de prendre le nom du Seigneur en vain était appuyée par d'autres qui punissaient le parjure ou le blasphème, ou qui ordonnaient d'exécuter fidèlement les vœux que l'on avait faits au Seigneur.

Comme le sabbat était principalement ordonné pour conserver la mémoire de la création, nous voyons qu'un homme fut puni de mort pour en avoir violé la sainteté. *Num.*, c. 15, ỳ 32. Dieu voulut encore en assurer l'observation par un miracle habituel, en ne faisant point tomber la manne le jour du sabbat.

Au commandement général d'honorer les pères et mères, Dieu ajouta des lois sévères qui condamnaient à mort non-seulement celui qui aurait frappé son père et sa mère, mais celui qui les aurait outragés de paroles et qui interdisaient toute turpitude, toute impudicité à leur égard. Conséquemment il était ordonné de respecter les vieillards et les hommes constitués en dignité, parce qu'on doit les regarder, en quelque manière, comme les pères du peuple.

Les défenses de nuire au prochain dans sa personne, dans ses biens, dans son honneur, étaient renfermées dans ce commandement général : « Vous aimerez votre prochain
» comme vous-même; c'est moi, votre
» Seigneur, qui vous l'ordonne; vous
» ne conserverez contre lui dans
» votre cœur ni haine, ni ressenti-
» ment, ni dessein de vous venger;
» vous oublierez les injures de vos
» concitoyens. » *Levit.*, c. 19 ỳ 17 et suiv. Mais Moïse entra dans le plus grand détail de toutes les violences que l'on pouvait commettre à l'égard du prochain, de toutes les manières dont on pouvait lui nuire et lui porter du préjudice; toutes ces actions furent interdites sous des peines sévères, souvent sous peine de mort. Il ne se borna point à proscrire l'adultère, mais il nota d'infamie la prostitution et le commerce illégitime des deux sexes. *Levit.*, c. 19, ỳ 29; *Deut.*, c. 23, ỳ 17. Il ne fit grâce à aucun

désordre capable de nuire à la pureté des mœurs.

Puisque les désirs même illégitimes étaient interdits aux Juifs par le Décalogue, comment des actions criminelles auraient-elles pu leur être permises ?

Il est évident que toutes ces lois positives tendaient à faire connaître la loi naturelle dans toute son étendue, et à la faire mieux observer ; qu'un Juif ainsi instruit devait être moins exposé à la violer qu'un païen. Il y a cependant eu des déistes assez aveugles pour prétendre que tant de lois positives nuisaient à l'observation de la loi naturelle.

Le Clerc, critique téméraire, s'il en fut jamais, a osé soutenir ce paradoxe, *Hist. ecclés.*, *Proleg.*, sect. 3, c. 2, § 20 et suiv., et il a voulu le confirmer par des exemples. 1° Il y avait à la vérité, dit-il, une loi qui obligeait les enfants à honorer leurs pères et mères ; mais il y en avait une autre qui permettait le divorce et la polygamie ; celle-ci rendait à peu près impossible l'observation de la précédente : on sait jusqu'à quel point ces deux abus mettent le désordre, la division, la haine dans les familles. 2° La loi qui défendait aux Israélites de souffrir aucun idolâtre parmi eux n'était pas équitable ; ils auraient été bien fâchés d'être traités de même chez leurs voisins, lorsque des calamités les obligeaient de s'y réfugier, et lorsqu'ils furent répandus chez toutes les nations après la captivité de Babylone. 3° Celle qui ordonnait de mettre à mort tout homme coupable d'idolâtrie, fût-il parent, ami ou allié, était inhumaine ; il eût mieux fallu tâcher de les corriger. Qu'auraient dit les Israélites, si les peuples voisins qui les subjuguèrent plus d'une fois, les avaient forcés par des supplices de renoncer à leur religion ? 4° Comme la loi de Moïse ne proposait ni récompenses à espérer, ni punitions à craindre dans une autre vie, ils n'ont pas pu y être constamment attachés ; de là sont venues, sans doute, leurs fréquentes apostasies et leurs rechutes presque continuelles dans l'idolâtrie. On ne peut donc justifier la législation de Moïse, qu'en disant qu'elle était proportionnée au caractère grossier, dur, intraitable de son peuple, et que celui-ci n'était pas capable d'en supporter une plus parfaite.

Réponse. Quand tout cela serait absolument vrai, il s'ensuivrait déjà que cette législation n'était indigne ni de la sagesse ni de la sainteté de Dieu. Solon faisait, par cette même raison, l'apologie des lois qu'il avait données aux Athéniens. Mais qu'aurait répondu Le Clerc à un incrédule qui lui aurait objecté qu'il ne tenait qu'à Dieu de rendre son peuple plus doux et plus traitable ? Nous en convenons sans difficulté ; mais, parce que Dieu le pouvait, il ne s'ensuit pas qu'il le devait : autrement il faudrait soutenir que Dieu n'a pas dû permettre qu'il y eût dans l'univers un seul peuple, et même un seul homme vicieux et insensé. Mais il y a d'autres réflexions à faire.

Nous convenons, en premier lieu, que, chez les nations corrompues, le divorce et la polygamie sont des obstacles à peu près invincibles à l'union des familles et à la tendresse mutuelle entre les enfants et leurs parents ; mais chez les Hébreux, dont les mœurs étaient simples, la vie laborieuse, et les idées assez bornées, ces deux abus ne pouvaient pas produire d'aussi pernicieux effets, parce que Moïse avait pris des précautions pour en prévenir les conséquences. *Voyez* Divorce, Polygamie.

En second lieu, il est vrai que la loi leur défendait de souffrir chez eux aucun acte d'idolâtrie ; mais il est faux qu'elle leur ordonnât de bannir tous les idolâtres, lorsque ceux-ci ne faisaient aucun exercice extérieur de leur fausse religion : au contraire, il leur était ordonné de traiter les étrangers avec douceur et avec humanité, parce qu'ils avaient été eux-mêmes étrangers en Egypte. *Exod.*, cap. 22, ℣ 21 ; *Levit.*, cap. 19, ℣ 33 ; *Deut.*, cap. 10, ℣ 18, 19, etc. Or, tout étranger était alors polythéiste et idolâtre. On ne peut pas prouver que quand ils étaient réfugiés chez leurs voisins, ils y aient fait aucun exercice de religion contraire à la croyance de ces peuples.

En troisième lieu, nous soutenons que la loi qui punissait de mort tout acte d'idolâtrie n'était ni cruelle ni injuste. Dieu avait attaché à cette condition la conservation de la nation juive : en souffrir l'infraction, c'était mettre le salut de la république en danger. Osera-t-on soutenir que Dieu n'avait pas cette autorité, qu'il n'a jamais dû punir de mort aucun impie, parçe qu'il aurait été mieux de le corriger ? mais les mécréants, non contents d'imposer à tous les hommes la loi de la tolérance absolue envers leurs semblables, veulent encore en faire une obligation à Dieu. Jamais les Juifs n'ont forcé personne par des supplices à embrasser leur religion.

Enfin, quoique la législation de Moïse n'ait renfermé ni promesses, ni menaces expresses et formelles pour la vie future, il n'est pas moins vrai que les Hébreux croyaient une vie à venir, parce que ç'avait été, de tout temps, la foi des patriarches leurs aïeux. *Voyez* AME, § 2. Mais comme cette législation renfermait tout à la fois les lois morales, les lois cérémonielles et les lois civiles, il n'aurait pas été convenable de donner à toutes indifféremment la sanction des peines et des récompenses de l'autre vie. S'il faut en croire les matérialistes de nos jours, celles de ce monde font beaucoup plus d'impression sur les hommes que celles de la vie à venir; ce n'a donc pas été là une cause des apostasies des Juifs.

Que l'on envisage la morale juive sous quelque aspect que l'on voudra, elle est pure, sage, irrépréhensible, convenable à tous égards au temps, au lieu, au génie du peuple pour lequel elle était destinée, plus parfaite que celles de tous les législateurs philosophes. Aucune des lois civiles, politiques ou militaires, portées par Moïse, n'est contraire à la loi naturelle; toutes concourent à la faire exactement pratiquer. Lorsque Jésus-Christ est venu donner au genre humain de nouvelles leçons de morale, il n'a point contredit celles de Moïse; mais il a rejeté les fausses explications qu'en donnaient les docteurs juifs : il a sagement distingué les préceptes qui regardent la conduite personnelle de l'homme, d'avec les lois civiles et nationales relatives à la situation particulière dans laquelle se trouvaient les Hébreux sous Moïse; il en a retranché ce qui était devenu sujet à des inconvénients, comme la polygamie, le divorce, la peine du talion, etc.; il y a ajouté des conseils de perfection pour en rendre l'observation plus sûre et plus facile, mais dont les anciens Juifs n'étaient pas capables.

Les incrédules, qui ont censuré et calomnié la morale et les lois de Moïse, n'en ont pris ni le sens ni l'esprit ; ils n'ont fait attention ni au siècle, ni au climat, ni au caractère national, ni aux mœurs générales des anciens peuples.

III. Mais pourquoi tant de lois cérémonielles? pourquoi un culte extérieur si minutieux et si grossier ? Les Hébreux n'étaient pas en état d'en pratiquer un plus parfait, et il n'y en avait point alors dans le monde. Quant on l'examine de près, on en voit la sagesse et l'utilité.

1° Il fallait un culte qui occupât beaucoup les Juifs, parce qu'ils avaient pris en Egypte le goût de la pompe et des cérémonies, et parce que c'était un moyen d'adoucir leurs mœurs, en les obligeant de se rapprocher souvent, et d'avoir beaucoup d'attention à leur extérieur.

2° Il fallait que tout fût prescrit dans le plus grand détail, afin qu'ils ne fussent pas tentés d'y mettre rien du leur; il était donc absolument nécessaire de leur interdire tous les usages des Egyptiens et des Chananéens, pour lesquels ils n'avaient que trop de penchant : un très-grand nombre de lois cérémonielles y sont relatives.

3° La plupart des cérémonies ordonnées aux Juifs étaient des monuments et des preuves des prodiges que Dieu avait opérés en leur faveur et des bienfaits qu'il leur avait accordés, comme la Pâque, l'offrande des premiers-nés, les fêtes de la Pentecôte et des Tabernacles, la circoncision, signe des promesses que Dieu avait faites à Abraham, etc.

4° Plusieurs autres, comme les

purifications, les ablutions, les abstinences, avaient pour objet la propreté et la santé du peuple, la salubrité de l'air et du régime : c'étaient des précautions relatives au climat. La sagesse de ces attentions, qui nous paraissent minutieuses, est prouvée par l'effet qu'elles produisaient; puisque, selon le témoignage de Tacite, les Juifs étaient d'un tempérament robuste et vigoureux, au lieu que, sous le règne du mahométisme, l'Egypte et la Palestine sont devenues le foyer de la peste. Tout était ordonné par motif de religion, parce qu'un peuple qui n'était pas encore civilisé, était incapable de se conduire par un autre motif.

Les censeurs anciens et modernes du *judaïsme* ont dit que toutes ces observances légales étaient superstitieuses; mais ils auraient dû expliquer ce qu'ils entendaient par *superstition*. Un culte superstitieux est celui que Dieu n'a point ordonné ou qu'il réprouve, qui ne peut produire aucun bon effet, qui peut donner lieu à des erreurs et à des abus. Celui des Juifs était-il dans ce cas? Dieu l'avait expressément ordonné, et, par des promesses positives, il y avait attaché la prospérité de cette nation; toutes les fois que les Juifs s'en écartèrent, ils furent punis, et se trouvèrent obligés d'y revenir. Ce culte était destiné à les détourner des superstitions et des crimes des peuples idolâtres dont ils étaient environnés, à conserver parmi eux le dogme essentiel d'un seul Dieu créateur, oublié et méconnu chez tous les peuples, et à nourrir l'attente d'un Messie Rédempteur et Sauveur du genre humain : c'est aussi l'effet qui en est résulté; en quel sens a-t-il pu être superstitieux? Que les païens, aveuglés par leurs propres superstitions, aient blâmé un culte qu'ils connaissaient très-mal, dont ils ignoraient les motifs et le dessein, cela n'est pas étonnant; mais que des philosophes, élevés dans le sein du Christianisme, à portée d'examiner le *judaïsme* en lui-même, en jugent avec la même prévention, cela ne leur fait pas honneur.

Par un préjugé contraire, les Juifs d'aujourd'hui prétendent que le culte extérieur ou cérémoniel prescrit par leur loi, est beaucoup plus parfait et plus agréable à Dieu que la pratique des vertus morales; qu'il donne une vraie sainteté à ceux qui l'observent; que Dieu, après l'avoir établi, n'a pas pu l'abolir. Cette erreur est ancienne parmi eux; les prophètes l'ont déjà reprochée à leurs pères; les pharisiens en étaient imbus du temps de Jésus-Christ : plusieurs même de ceux qui se convertirent à la prédication des apôtres, persévérèrent dans cette opinion; ils prétendirent que les gentils qui embrassaient la foi devaient être assujettis aux cérémonies légales, et que sans cela ils ne pouvaient pas être sauvés. Les apôtres condamnèrent cette doctrine au concile de Jérusalem : ceux qui s'obstinèrent à la soutenir, furent nommés *ébionites*. Saint Paul les a combattus spécialement dans ses Epîtres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux.

Quelques incrédules attentifs à relever tout ce qui peut inspirer des préventions contre le Christianisme, ont trouvé bon d'appuyer l'opinion des Juifs. Ils ont dit que l'intention de Jésus-Christ avait été de conserver le *judaïsme* en entier, avec toutes ses cérémonies; que saint Pierre et les autres apôtres l'avaient ainsi conçu, puisqu'ils l'observaient encore exactement; mais que saint Paul, pour se rendre chef de parti, avait soutenu le contraire, et que son opinion avait enfin prévalu sur celle de ses collègues. Cette vaine imagination sera réfutée aux articles PAUL et LOI CÉRÉMONIELLE.

IV. D'autres écrivains ont prétendu que le *judaïsme* n'était pas une religion, mais seulement une constitution politique. Ou nous n'entendons plus les termes, ou une loi qui prescrit une croyance, une morale, un culte extérieur que Dieu exige et qu'il daigne agréer, doit être nommée *une religion*.

Pour donner plus de relief au Christianisme, est-il donc nécessaire de déprimer le *judaïsme*? Non sans doute : celui-ci a été l'ouvrage de la

sagesse divine, et Dieu savait ce qui convenait dans les circonstances où il lui a plu de l'établir.

Au cinquième siècle, Pélage s'avisa d'enseigner que *la loi conduisait au royaume de Dieu de même que l'Evangile.* Saint Aug., *L. de Gestis Pelagii*, c. 11, n. 24; c. 35, n. 65. C'était la conséquence d'une autre de ses erreurs, savoir, que pour faire le bien, l'homme n'a pas besoin d'une grâce ou d'un secours surnaturel de Dieu, mais seulement de connaître ses devoirs par la loi de Dieu : dès que la loi de Moïse les lui montrait, un juif, selon Pélage, pouvait les accomplir par ses forces naturelles, et parvenir au salut sans le secours d'aucune grâce intérieure.

Saint Augustin s'éleva de toutes ses forces contre cette prétention : il se fonda principalement sur les passages dans lesquels saint Paul dit : « Si la justice est donnée par la loi, » donc Jésus-Christ est mort en vain. » *Galat.*, c. 2, ℣ 21. La loi a été établie à cause des transgressions. » C. 3, ℣ 19. La loi est survenue, » *afin que* le péché s'augmentât. » *Rom.*, c. 5. ℣ 20. C'est ainsi que l'entendit le saint docteur. Il conclut que la loi de Moïse avait été donnée aux Juifs, non pour prévenir ou pour détruire le péché, mais seulement pour le faire apercevoir; non pour diminuer les forces de la concupiscence, mais plutôt pour l'augmenter; afin que les Juifs, humiliés par le nombre et par l'énormité de leurs transgressions, recourussent à Dieu et implorassent le secours de sa grâce. *In expos. Epist. ad Galat.*, c. 3, n. 24 et 25; *Serm.* 26, 125, 152, 156, 164; *L. de Grat. Christi*, c. 8, n. 9, etc. Mais nous verrons ci-après que dans d'autres endroits saint Augustin a parlé de la loi mosaïque avec beaucoup plus d'exactitude et de précision.

Sur cette dispute célèbre, qu'il nous soit permis de faire quelques réflexions.

1° L'erreur que saint Paul attaque dans ses lettres aux Romains et aux Galates, était celle des Juifs, qui prétendaient que le salut était attaché à l'observation de *la loi cérémonielle,* que sans cela on ne pouvait pas être sauvé par la foi de Jésus-Christ; lorsque l'apôtre semble déprimer la loi de Moïse, il parle évidemment de la loi cérémonielle, et non de la loi morale. Quand il est question de celle-ci, saint Paul dit formellement que *les observateurs de la loi seront justifiés.* Rom. c. 2, ℣ 13. Pélage, en soutenant que *la loi* conduisait au royaume de Dieu comme l'Evangile, entendait-il, comme les Juifs, *la loi cérémonielle?* Cela n'est pas probable; il entendait toute la loi de Moïse, en y comprenant les préceptes moraux. Saint Augustin ne fait point cette distinction, qui aurait été cependant nécessaire pour répandre plus de jour sur la question : mais, comme Pélage s'obstinait à entendre par *la loi*, la lettre seule, sans aucune grâce pour l'accomplir, saint Augustin avait raison de soutenir que la loi ainsi envisagée, n'aurait été propre qu'à multiplier les transgressions et à irriter la concupiscence. Et il en serait de même de la lettre de l'Evangile, si Dieu ne nous donnait la grâce nécessaire pour en suivre les préceptes.

2° Il paraît dur de dire que Dieu avait donné exprès la loi aux Juifs pour les rendre plus grands pécheurs, afin de les humilier, etc. Cela peut-il s'entendre de la loi morale ou Décalogue, qui était la loi naturelle écrite? Saint Paul assure que la loi était sainte, juste et bonne, *Rom.*, c. 7, ℣ 12; elle n'était donc pas une cause de péché : il pose pour maxime générale, qu'il ne faut pas faire du mal pour qu'il en arrive du bien, *Rom.*, c. 3, ℣ 8; et saint Jacques, que Dieu ne tente personne, ne porte personne au mal, *Jac.*, c. 1, ℣ 13. Dieu ne peut donc pas nous tendre un piége et nous faire pécher, pour qu'il en résulte un bien. Les Pères des quatre premiers siècles, en réfutant les marcionites, les valentiniens, les carpocratiens, les manichéens, qui déprimaient la loi de Moïse et abusaient des paroles de saint Paul, en ont très-bien vu l'équivoque : ils ont dit que, selon l'apôtre, la loi est survenue de *manière que* le péché s'est augmenté, mais non *afin qu'il* s'augmentât; que la loi a été l'occasion et non la cause de l'augmentation du

péché. Saint Paul a dit de même, que la prédication de l'Evangile est une odeur de mort pour ceux qui périssent. *II Cor.*, c. 2, ℣ 15. Il ne s'ensuit point que l'Evangile ait été prêché pour les faire périr. Saint Augustin l'a remarqué lui-même. *L.* 1. *ad Simplic.* q. 1, n. 17; *Contra advers. legis et prophet.*, l. 2, c. 11, n. 36; et en réfutant les manichéens, il a fait l'apologie de la loi de Moïse.

3° Pélage était hérétique, en soutenant que l'homme n'a pas besoin de grâce pour observer la loi; mais on pouvait le confondre, sans prétendre que la loi avait été donnée aux Juifs afin de les rendre plus grands pécheurs. David, dans les psaumes, demande à Dieu l'intelligence pour connaître sa loi, et la force de l'accomplir ; il supplie le Seigneur de le conduire dans la voie de ses commandements, etc. ; il sentait donc le besoin de la grâce divine. Il disait : Ayez pitié de moi *selon vos promesses*, Ps. 118, etc, ; il était donc persuadé que Dieu avait promis son secours à ceux qui l'imploreraient. Le pape Innocent Ier n'a pas eu tort de représenter aux pélagiens que les psaumes de David sont une invocation continuelle de la grâce divine. Saint Paul enseigne que Dieu donnait en effet la grâce aux Juifs, puisqu'il dit que tous ont bu l'eau spirituelle du rocher qui les suivait, et que ce rocher était Jésus-Christ. *I. Cor.*, c. 10, ℣ 3. Non-seulement les Juifs recevaient la grâce, mais souvent ils y résistaient, puisque saint Etienne leur dit : « Vous résistez toujours au Saint-Es» prit comme ont fait vos pères, » *Act.*, c. 7, ℣ 51 ; et saint Paul cite les paroles d'Isaïe : « J'ai étendu tout le » jour les bras vers un peuple ingrat » et rebelle. » *Rom.*, c. 10, ℣ 21.

Nous savons très-bien que sous l'ancien Testament la grâce n'était pas attachée à la lettre de la loi, mais à la promesse de Dieu ; saint Paul le déclare formellement, *Galat.*, c. 3, ℣ 18; et cette promesse avait été faite en considération des mérites futurs de Jésus-Christ. *Ibid.*, ℣ 16. Ceux qui observaient la loi par le secours de la grâce étaient donc justifiés en vertu des mérites de ce divin Sauveur et il ne s'ensuit pas qu'à leur égard Jésus-Christ soit mort en vain.

4° Le mépris avec lequel certains auteurs ont parlé de la loi ancienne, s'accorde mal avec les éloges qu'en font les écrivains sacrés. Moïse, en la donnant aux Juifs, les assure que les préceptes de cette loi sont la justice même. *Deut.*, c. 4, ℣ 6. « Le com» mandement que je vous fais, leur » dit-il, n'est ni au-dessus de vous ni » éloigné de vous :... il est à votre » portée, dans votre bouche et dans » votre cœur, pour que vous l'ac» complissiez. J'ai mis devant vous » le bien et la vie, le mal et la mort, » afin que vous aimiez le Seigneur » votre Dieu, et que vous marchiez » dans ses voies. » C. 30, ℣ 11. Cela ne serait pas vrai, si Dieu n'avait point donné aux Juifs des grâces pour accomplir sa loi. « La loi du Seigneur » dit le psalmiste, est sans tache, » *convertit les âmes*, enseigne la vérité, » donne la sagesse aux plus simples. » Ses préceptes sont l'équité même, » répandent la joie dans les cœurs » et la lumière dans les esprits, etc. » *Ps.* 18, ℣ 8. Il est donc faux que cette loi se borne à montrer le péché sans le faire éviter, augmente la concupiscence, etc.

5° Saint Augustin, dans la plupart de ses ouvrages, s'est expliqué là-dessus avec la plus grande exactitude. Non-seulement il a soutenu, contre les manichéens, que la loi de Moïse était utile, que ceux qui ne pouvaient pas être détournés du péché par la raison, avaient besoin d'être réprimés par cette loi, *L. de Util. cred.*, c. 3, n. 9 ; mais il a répété aux pélagiens que Dieu donnait la grâce pour l'accomplir. « Les » pélagiens, dit-il, nous accusent » d'enseigner que la loi de l'ancien » Testament n'a pas été donnée pour » justifier les Juifs obéissants, mais » pour augmenter la grièveté du pé» ché... Qui osera dire que ceux qui » obéissent à la loi ne sont pas justes ? » S'ils ne l'étaient pas, ils ne pour» raient pas obéir. Mais nous disons » que par la loi Dieu fait entendre ce » qu'il veut que l'on fasse, que par la » grâce l'homme est rendu obéis» sant à la loi; car, selon saint Paul,

» ce ne sont point ceux qui écoutent » la loi qui sont justes devant Dieu, » mais ceux qui l'accomplissent. La » loi fait donc connaître la justice, » la grâce la fait accomplir... Ainsi » *la lettre seule* donne la mort, c'est » l'esprit qui donne la vie .... La » lettre tue, parce que la défense augmente le désir du péché, à moins » que la grâce ne vivifie par son secours. *L.* 3, *contrat duas Epist. Pelag*, c. 2, n. 2. Qui est le catholique qui dira que sous l'ancien Testament le Saint-Esprit ne donnait » pas du secours et des forces? *Ibid.*, » c. 4, n. 6. Abraham et les justes » qui l'ont précédé ou qui l'ont suivi jusqu'à Jean-Baptiste, sont enfants de la promesse et de la » grâce. N. 8. Nous disons que, sous » l'ancien Testament, ceux qui étaient » héritiers de la promesse ont reçu » du Saint-Esprit, non-seulement du » secours, mais la force dont ils avaient » besoin : voilà ce que nient les pélagiens, qui aiment mieux attribuer » cette force au libre arbitre. » N. 13, à la fin.

Si dans d'autres endroits saint Augustin s'est exprimé avec moins de précision, qu'en peut-on conclure, dès qu'une fois il s'est expliqué clairement? Il est évident que quand le saint docteur semble parler désavantageusement de la loi, il la prend dans le sens des pélagiens, pour *la lettre seule*, sans grâce, sans le secours du Saint-Esprit; mais il n'a jamais supposé que Dieu l'avait donnée telle, et qu'il faisait aux Juifs des commandements, sans leur accorder la force nécessaire pour les observer.

6° Que penserons-nous d'une secte de théologiens qui ont affecté de rassembler continuellement les passages dans lesquels saint Augustin semble avoir parlé au désavantage de la loi ancienne, sans citer jamais ceux que nous venons d'alléguer, et vingt autres dans lesquels il s'est expliqué de même? Il faut placer au même rang les commentateurs, qui, lisant dans saint Jean, c. 1, ℣ 16, que nous avons reçu de Jésus-Christ *une grâce pour une autre grâce*, s'obstinent à dire que celle qui a été donnée sous Moïse n'était qu'une grâce extérieure; comme si Jésus-Christ n'était pas auteur de l'une et de l'autre. Peut-on pardonner à Jansénius d'avoir écrit que l'ancien Testament n'était qu'une grande comédie que Dieu jouait, non pour elle-même, mais en considération du nouveau. T. 3, *de Grat. Christi Salvat.*, l. 3, c. 6, p. 116. Selon lui, Dieu faisait semblant de vouloir le salut des Juifs, mais dans le fond il n'en avait aucune envie.

A Dieu ne plaise qu'un chrétien souscrive jamais à ce blasphème! Dieu a sincèrement voulu sauver tous les hommes dans tous les temps, avant la loi et sous la loi, aussi bien que sous l'Evangile, toujours par la grâce du Rédempteur, quoique cette grâce n'ait pas été distribuée, sous les deux premières époques, aussi abondamment que sous la troisième. Tout système contraire à cette grande vérité est une erreur. Les visions des marcionites, des manichéens, des prédestinatiens, et celles des pélagiens, quoique très-opposées, sont également réfutées par la doctrine des anciens Pères.

« L'un et l'autre Testament, dit » saint Irénée, ont été faits par le » même père de famille, par le Verbe » de Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a parlé à Abraham et à » Moïse, qui, dans ces derniers temps, » nous a mis en liberté, et a rendu » plus abondante la grâce qui vient » de lui... Ils ne sont différents que » par leur étendue, comme l'eau est » différente d'une autre eau, la lumière d'une autre lumière, la grâce » d'une autre grâce. La loi de liberté » est plus étendue que la loi de servitude; c'est pour cela qu'elle a » été donnée, non pour un seul » peuple, mais pour le monde entier, » Le salut est un, comme Dieu créateur de l'homme est un ; les préceptes sont multipliés comme autant de degrés qui conduisent » l'homme à Dieu. » *Adv. hær.*, l. 4, c. 21 et 22. « C'est toujours le même » Seigneur qui, par son avénement, » a répandu sur les dernières générations une grâce plus abondante » que celle qui était accordée sous » l'ancien Testament... Comment Jésus-Christ est-il la fin de la loi, s'il

» n'en est aussi le commencement?.... » C'est le Verbe de Dieu, occupé dès » la création à monter et à descendre » pour donner la santé aux malades... » Puisque dans la loi et dans l'Evan- » gile le premier et le grand précepte » est d'aimer Dieu sur toutes choses, » et le second d'aimer le prochain » comme soi-même, il est clair que » la loi et l'Evangile viennent du » même auteur. Puisque dans l'un » et l'autre Testament les préceptes » de perfection sont les mêmes, ils » démontrent le même Dieu. » *Ibid.*, c. 24 et 26. Saint Augustin a répété ce raisonnement contre les manichéens. *De Morib. Eccles.*, l. 1, c. 28.

« La loi, dit saint Clément d'Ale- » xandrie, est l'ancienne grâce éma- » née du Verbe divin, par l'organe » de Moïse. Quand l'Ecriture dit que » la loi a été donnée par Moïse, elle » entend que la loi vient du Verbe » de Dieu, par Moïse, son serviteur : » c'est pour cela qu'elle a été portée » seulement pour un temps ; mais la « grâce et la vérité apportées par Jé- » sus-Christ sont pour l'éternité. » *Pædag.*, l. 1, c. 7, p. 133. « La loi » conduit donc à Dieu... Elle a été » notre précepteur en Jésus-Christ, » afin que nous fussions justifiés par » la foi... Mais c'est toujours le même » Seigneur, bon pasteur et législa- » teur, qui prend soin du troupeau » et des ouailles qui écoutent sa voix ; » qui, par le secours de la raison et » de la loi, cherche sa brebis perdue » *et la trouve.* » *Strom.*, l. 1, c. 26, p. 420. « La loi et l'Evangile sont » l'ouvrage du même Seigneur, qui » est la puissance et la sagesse de » Dieu ; et la crainte qu'inspire la loi » est un trait de miséricorde relati- » vement au salut... Soit donc que » l'on parle ou de la loi naturelle qui » nous est donnée avec la naissance, » ou de celle qui a été publiée dans » la suite par Dieu lui-même, c'est » une seule et même loi, quant à la » nature et à l'instruction. » *Ibid.*, c. 27, p. 422 ; c. 28, p. 424 ; c. 29, p. 427 ; l. 11, c. 6, p. 444 ; c. 7. p. 447. « Ayons donc recours à ce Dieu » Sauveur, qui invite au salut par » les prodiges qu'il a faits en Egypte » et dans le désert, par le buisson » ardent et par la nuée lumineuse, » *image de la grâce divine*, qui sui- » vait les Hébreux dans le besoin. » *Cohort. ad Gent.*, c. 1, p. 7. Ce n'est pas là du pélagianisme.

« Le peuple juif, dit Tertullien, est » le plus ancien, et a été favorisé le » premier *de la grâce divine*, sous la » loi ; nous sommes les puînés selon » le cours des temps ; mais Dieu vé- » rifie à cet égard ce qu'il avait dit » de Jacob et d'Esaü, que l'aîné serait » inférieur au cadet... Selon qu'il » convient à la bonté et à la justice » de Dieu, créateur du genre humain, » il a donné à toutes les nations la » même loi ; il ordonne qu'elle soit » observée selon les temps, quand il » le veut, comme il le veut, et par » qui il lui plaît... Déjà dans la loi » donnée à Adam, nous trouvons le » germe de tous les préceptes qui se » sont multipliés ensuite sous la main » de Moïse, surtout le grand pré- » cepte : Vous aimerez le Seigneur » votre Dieu de tout votre cœur, etc. » *Adv. Jud.*, c. 1, et 2. Après avoir indiqué ce que dit saint Paul, que la pierre qui fournissait aux Juifs l'eau spirituelle était Jésus-Christ, Tertullien fait remarquer que ce divin Sauveur est désigné dans plusieurs endroits de l'Ecriture sous le nom et la figure de *pierre*. Ibid., c. 9, p. 194.

Dans son premier livre *contre Marcion*, c. 22, il prouve que si Dieu est bon par la nature, il a dû exercer sa bonté et sa miséricorde envers les hommes, depuis la création jusqu'à nous ; ne pas différer, jusqu'à la venue de Jésus-Christ, à guérir les plaies de la nature humaine ; et dans le quatrième, il démontre qu'il n'y a aucune opposition entre l'ancien Testament et le nouveau.

Saint Athanase, *de incarn. Verbi Dei*, n. 12, op. t. 1, p. 57, enseigne que le Verbe divin avait pourvu à ce que tous les hommes pussent le connaître par le spectacle de la nature, mais que comme leur méchanceté n'avait fait que s'accroître, il voulut remédier à ce malheur, en les faisant instruire par d'autres hommes, par Moïse et par les prophètes. « On pou- » vait donc, dit-il, par la connais- » sance de la loi, réprimer toute per-

» versité et mener une vie vertueuse. » Car la loi n'avait pas été donnée, et » les prophètes n'avaient pas été en» voyés pour les Juifs seuls... Mais » ils étaient pour le monde entier » comme une sainte école établie » pour faire connaître Dieu, et pour » donner des leçons de vertu. » Nous espérons que l'on n'accusera pas saint Athanase d'avoir exclu par ces paroles le secours de la grâce, ou l'opération intérieure du Verbe divin dans les esprits et dans les cœurs, lui qui dit ailleurs que sous l'ancien Testament la grâce était déjà donnée à toutes les nations. *Expos. in ps.* 113, ℣ 2, et 8 ; *voyez* encore *in ps.* 118, ℣ 5, etc.

Tel a été le langage de tous les Pères et de l'Église chrétienne dans tous les siècles. Le concile de Trente y faisait attention, lorsqu'il a décidé que les Juifs ne pouvaient être justifiés ni délivrés du péché, *par la lettre de la loi de Moïse, par la doctrine de la loi, sans la grâce de Jésus-Christ.* Sess. 6, *de Justif.*, c. 1 et can. 1. Mais il n'a pas ajouté que les Juifs ne recevaient pas cette grâce. Tous les Pères ont très-bien aperçu le plan que la divine Providence a suivi, que la révélation nous découvre, et que nous ne nous lassons pas de répéter. La religion des patriarches était convenable à l'état des familles et des peuplades séparées les unes des autres, et qui ne pouvaient encore se réunir en corps de nation. Le *judaïsme* était tel qu'il le fallait pour un peuple naissant, qui avait besoin d'être policé, soumis au joug d'une société civile, préservé des erreurs et des vices des autres peuples. Le christianisme était réservé pour le temps auquel tous seraient capables de former entre eux une société religieuse universelle. La durée des deux premières était donc fixée par leur destination même ; Dieu les a fait cesser au moment où elles n'étaient plus utiles ni convenables. Quant à la troisième, c'est la religion du sage, de l'homme parvenu à la maturité parfaite ; elle doit durer jusqu'à la fin des siècles.

De même qu'en établissant le *judaïsme*, Dieu n'a pas réprouvé par une loi positive la religion des patriarches, ainsi, par un trait égal de sagesse, Jésus-Christ, en fondant le christianisme, n'a point porté de loi expresse et formelle pour condamner ou abroger le *judaïsme* ; il savait que l'observation de cette loi deviendrait impossible par la ruine du temple et par la dispersion des Juifs. Les espérances dont cette nation se flatte, d'être un jour rétablie, remise en possession de ses usages et de ses lois, sont évidemment contraires au plan général de la Providence et à l'état actuel du genre humain.

Quelque temps avant la venue de Jésus-Christ, le *judaïsme* s'était divisé en deux sectes principales, celle des pharisiens et celle des sadducéens ; Josèphe y ajoute celle des esséniens : aujourd'hui il est partagé entre la secte des caraïtes et celle des talmudistes, disciples des rabbins ; celle-ci est infiniment plus nombreuse que l'autre. *Voyez-les* chacune sous son nom.

V. Sous prétexte de mieux faire comprendre combien les leçons de Jésus-Christ et des apôtres étaient nécessaires au genre humain, Le Clerc, dans son *Hist. ecclés.*, *proleg.*, sect. 1, c. 8, s'est avisé de soutenir qu'un Juif pouvait très-difficilement prouver aux païens la vérité et la divinité de sa religion, et que nous ne pouvons y réussir nous-mêmes que par le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres, dont la mission ne nous est certainement pas connue.

Avant d'examiner les raisons sur lesquelles il a étayé ce paradoxe, nous ne pouvons nous empêcher de témoigner notre étonnement : comment ce critique, qui montre souvent tant de sagacité, n'a-t-il pas aperçu les conséquences de sa prétention ? Il s'ensuivrait, 1° que Dieu a très-mal pourvu à la foi et au salut des Juifs, puisqu'il n'a pas revêtu leur religion de preuves assez fortes pour fonder la croyance de tout homme raisonnable et instruit ; qu'en cela même Dieu a ôté aux païens un des moyens les plus propres à les détromper du polythéisme, et à les conduire à la connaissance du vrai Dieu : supposition contraire à ce qu'il a déclaré formellement lui-même par ses pro-

phètes. Il dit et répète par la bouche d'Ezéchiel, que s'il a tiré les Israélites de l'Egypte, s'il les a conservés dans le désert malgré leurs infidélités, s'il les a punis par la captivité de Babylone, et s'il veut les rétablir dans la Terre promise, c'est afin que toutes les nations sachent qu'il est le Seigneur et l'arbitre souverain de l'univers. *Ezech.*, c. 20, ỷ 9, 14, 48; c. 28, ỷ 25; c. 36, ỷ 22, 36; c. 37, ỷ 28, etc.

Il s'ensuivrait, en second lieu, que nous n'avons d'autre preuve solide de la divinité du *judaïsme* que la parole de Jésus-Christ et des apôtres; que ceux qui la démontrent aujourd'hui par des raisons tirées de la nature même de cette religion, de sa convenance avec les besoins du genre humain dans l'état où il était pour lors, de la sainteté de ses dogmes et de sa morale en comparaison de la croyance des autres nations, etc., raisonnent mal et perdent leur temps; que nos anciens apologistes, qui ont voulu prouver aux païens la vérité de l'histoire juive, y ont mal réussi. Le Clerc se réfute lui-même en répondant à la plupart des objections qu'il propose, et en les résolvant par des raisons tirées, non de l'Evangile, mais de la lumière naturelle et du sens commun. Nous le verrons ci-après.

L'espèce de dissertation qu'il a faite sur ce sujet ne peut donc aboutir qu'à confirmer les sociniens dans l'idée désavantageuse qu'ils ont et qu'ils donnent de la religion juive, et à fournir des armes aux incrédules pour attaquer la révélation. Quoique Le Clerc déclare et proteste que ce n'est point là son dessein, il n'est pas moins vrai qu'il a produit cet effet, puisque les objections qu'il prête à un païen pour embarrasser un juif qui aurait voulu en faire un prosélyte, ont été la plupart copiées par les incrédules de nos jours.

Il prétend d'abord qu'un Juif ne pouvait prouver sans beaucoup de difficulté l'antiquité des livres de Moïse, ou leur authenticité, ni la vérité de l'histoire de tout l'ancien Testament, ni la divinité ou l'inspiration de tous ces écrits.

Cependant les plus habiles écrivains de notre siècle, même chez les protestants, ont prouvé que Moïse est véritablement l'auteur du Pentateuque; ce livre est par conséquent plus ancien que toutes les histoires profanes : nous l'avons prouvé au mot PENTATEUQUE, et nous ne craignons pas que les incrédules, endoctrinés par Le Clerc, viennent à bout de renverser nos preuves. Nous avons démontré de même la verité de l'histoire juive au mot HISTOIRE SAINTE. Quant à la divinité ou à l'inspiration des livres de l'ancien Testament, en général, nous convenons qu'elle ne peut être solidement prouvée que par le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres; mais nous soutenons aussi, contre Le Clerc et contre les protestants, que nous ne pouvons être certains de ce témoignage que par celui de l'Eglise : car enfin nous les défions de nous citer dans le nouveau Testament un passage dans lequel Jésus-Christ ou les apôtres aient déclaré que tous les livres de l'ancien, placés dans le canon, sont inspirés et parole de Dieu. *Voyez* ECRITURE SAINTE, § 1 et 2.

Les païens, dit Le Clerc, ne pouvaient pas croire aisément la création du monde et celle de l'homme, le péché de nos premiers parents, le déluge universel, l'arche qui renfermait tous les animaux, etc.

Mais nous avons fait voir que, malgré l'avis de ce critique et de tous les sociniens, le dogme de la création est démontré, que l'histoire de la chute de l'homme ne renferme rien d'incroyable, que le déluge universel est encore attesté par toute la face du globe, que les miracles de Moïse sont prouvés d'une manière incontestable, etc. Il en est de même de tous les autres faits historiques, contre lesquels les incrédules se sont élevés, et qui, au jugement de notre critique, devaient révolter ou scandaliser les païens. Il ne convenait guère à un savant qui faisait profession du christianisme, de vouloir nous persuader que les objections des anciens auteurs païens, tels que Celse, Julien, Porphyre, etc., contre le *judaïsme*, étaient très-redoutables; que, tout considéré, un Juif, quelque habile

qu'il fût, était incapable d'y répondre; qu'ainsi un païen était, à le bien prendre, dans une ignorance invincible à l'égard de la notion et du culte d'un seul Dieu.

Il ne sert à rien de dire que Dieu avait donné la loi de Moïse pour les Juifs seuls; du moins il n'avait pas réservé pour eux seuls les grandes vérités sur lesquelles ces lois étaient fondées, et que Dieu avait révélées depuis le commencement du monde: l'unité de Dieu, la création, la providence divine, générale et particulière, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses d'une autre vie, la venue future d'un Rédempteur pour le salut de tout le genre humain, etc. Or, toutes les nations dont les Juifs étaient environnés, ne pouvaient parvenir à la connaissance de toutes ces vérités par un moyen plus facile et plus sûr que par l'histoire dont les Juifs étaient dépositaires, et par la tradition constante qu'ils avaient reçue de leurs pères, dont la chaîne remontait jusqu'au premier âge du monde. De là, sans doute, est venue la multitude des prosélytes qui avaient embrassé le *judaïsme* dans les siècles de la prospérité de cette nation : il est probable que le nombre en aurait été plus grand vers le temps de la venue du Sauveur, sans les persécutions continuelles que les Juifs essuyèrent de la part des Grecs et des Romains. On ne nous persuadera jamais que tous ces honnêtes païens avaient changé de religion sans aucun motif solide de persuasion.

Notre critique a encore plus de tort d'avancer que la plupart des rites judaïques étaient empruntés des païens; que ceux-ci ne pouvaient pas les juger plus saints ni plus respectables chez les Juifs que chez eux. Nous avons prouvé la fausseté de cet emprunt au mot Loi cérémonielle. Avant l'abus que les païens avaient fait des cérémonies religieuses, pour honorer de fausses divinités, les patriarches, ancêtres des Juifs, les avaient employées au culte du vrai Dieu. La plupart de ces rites se sont trouvés les mêmes chez des nations qui ne pouvaient avoir eu ensemble aucune relation, parce qu'ils ont été dictés par un instinct naturel aussi bien que par la révélation primitive; ainsi l'emprunt supposé par Le Clerc et par les incrédules est un soupçon sans fondement. Ce critique trop hardi a eu tort de dire, *ibid.*, sect. 3, c. 3, § 14 : « Ces rites ressemblent tellement à ceux des païens, que si nous ne savions pas par l'Evangile que Dieu, en les ordonnant, a voulu se proportionner à la faiblesse d'un peuple grossier, et ne les a institués que pour peu de temps, nous aurions peine à y reconnaître les traits de la sagesse divine. » 1° L'on ne peut pas appeler peu de temps une durée de quinze cents ans. 2° Il est prouvé par les prophètes aussi bien que par l'Evangile, que l'ancienne alliance en promettait une nouvelle. 3° Nous serions en état de prouver que toutes les lois cérémonielles étaient très-sages, eu égard aux circonstances, que la plupart étaient directement contraires aux usages des païens, et tendaient à préserver les Juifs de l'idolâtrie.

Comme les autres sociniens, il assure qu'il n'est fait mention de l'immortalité de l'âme et de la vie future dans les anciens livres des Juifs, que d'une manière très-obscure et très-équivoque; que si les derniers écrivains juifs en ont parlé plus clairement, ils avaient reçu cette connaissance des poëtes et des philosophes grecs, surtout des platoniciens. Au mot Ame, § 2, nous avons fait voir, par de bonnes preuves, que ce dogme essentiel a été cru, non-seulement par Moïse et par les anciens Juifs, mais par les patriarches, leurs aïeux et leurs instituteurs. Il est prouvé d'ailleurs que cette croyance de la vie future s'est retrouvée chez les Sauvages de l'Amérique, chez les insulaires de la mer du Sud, chez les Nègres et chez les Lapons; ce ne sont certainement pas les philosophes platoniciens qui l'ont portée dans ces divers climats.

Enfin, puisque Le Clerc convient qu'en vertu des lumières que nous avons reçues par l'Evangile, nous sommes en état de réfuter victorieusement les objections des païens, il y a du ridicule à supposer que les Juifs

ne pouvaient pas y satisfaire avec le secours de la révélation primitive, faite aux patriarches longtemps avant celle que Dieu donna par Moïse. Il est certain, au contraire, que celle-ci fut donnée, non-seulement pour les Juifs, mais afin que les nations qui étaient à portée d'en prendre connaissance, pussent renouer par ce moyen la chaîne de la tradition primitive, que les ancêtres de ces nations avaient laissé rompre par une négligence très-blâmable. Il est donc évident que le censeur du *judaïsme* en a très-mal connu l'esprit et la destination. BERGIER.

JUDAISME MODERNE ou RABBINIQUE (le). (*Théol. mixt. scien. hist. relig.*) — Après les études polémiques et principalement théologiques de Bergier qui précèdent, et qui ne concernent guère que le *judaïsme* antique, antérieur à Jésus-Christ, il est bon de faire connaître l'état du *judaïsme moderne* sous le rapport de la doctrine et du culte, et de dire quelques mots du mouvement qui se fait aujourd'hui dans la société lettrée des Israélites sous le rapport philosophico-religieux.

I. *Le judaïsme moderne.* — On doit considérer comme l'exposé le plus autorisé de la foi judaique orthodoxe, conforme au Talmud et à l'enseignement universel de la société juive, le symbole suivant, en treize articles, de Maimonides, (commentaire sur la Mischna, Sanhédrin, c. x, § I.) La traduction française que nous en donnons a été faite par l'abbé Gochler sur une traduction allemande de Behr, qui est un peu libre mais fidèle :

« I. Je crois d'une foi entière que le Créateur, son nom soit loué! est le premier et le dernier, et que seul il est, a été et sera le vrai Dieu.

« II. Je crois d'une foi entière que le Créateur, son nom soit loué! est *unique*, et que sous aucun rapport il n'y a d'unité semblable à la sienne.

« III. Je crois... que le Créateur, son nom soit loué! est *incorporel*, que les êtres intelligibles (vivant dans un corps) ne peuvent le comprendre, et que rien absolument ne peut lui être comparé.

« IV. Je crois... que le Créateur... est l'auteur de toutes les créatures, qu'il a seul fait tout ce qui a existé, que seul il fait ce qui existe et fera ce qui existera.

« V. Je crois... que le Créateur... est seul digne d'être adoré, et qu'aucun autre être ne doit être adoré.

« VI. Je crois... que toutes les paroles des Prophètes sont vraies.

« VII. Je crois... que la prophétie de Moïse, notre maître, qu'il soit en paix! est vraie et qu'il est le père des Prophètes qui l'ont précédé et qui l'ont suivi.

« VIII. Je crois... que la loi (thora) telle qu'elle est actuellement entre nos mains, est la même que celle qui a été donnée à Moïse, notre maître, qu'il soit en paix! et qu'il n'y aura jamais d'autre loi (thora) du Créateur, son nom soit loué!

« X. Je crois... que le Créateur... connaît toutes les pensées et les œuvres des hommes.

« XI. Je crois... que le Créateur... fait du bien à ceux qui observent sa loi, mais qu'il châtie les prévaricateurs.

« XII. Je crois d'une foi entière à la venue du Messie, et, quoiqu'il tarde, j'espère chaque jour le voir arriver.

« XIII. Je crois... que la résurrection des morts aura lieu au temps marqué par le Créateur, son nom soit loué! et que son nom sera célébré dans l'éternité des éternités. »

Ce symbole rédigé par le grand Maimonides est devenu populaire et reste jusqu'à présent l'expression de l'orthodoxie religieuse des Israélites. Il faut avoir, selon nous, l'esprit subtil pour y trouver le panthéisme, qui passe pour exister aussi bien dans la dogmatique judaïque que dans tant d'autres dogmatiques religieuses ; mais voici d'autres citations qui sont loin d'en être exemptes :

Le cantique suivant, intitulé שיר היחוד, *chant du symbole de l'unité*, qui fut composé par R. Jéhuda Ben Schmuel, mort à Ratisbonne en 1217, cantique qui acquit en Allemagne et

en Pologne une autorité presque symbolique puisqu'il se rencontre dans les livres de prières rituelles, est empreint d'un panthéisme incontestable et incontesté : il s'adresse à Dieu :

« Nulle science ne te connaît. »

« Nulle pensée ne t'atteint. »

« Tu n'as ni joie ni douleur. »

« En un instant tu entends toutes les voix et les cris, et les doux murmures et les prières. »

« Tu embrasses tout, tu remplis tout, et ÉTANT TOUT TU ES EN TOUT. »

« Nulle pensée ne peut te saisir. »

« Hors ta science il n'y a pas de science. »

« Avant que tout fût tu fus tout. »

Si Maimonides n'a pas, selon nous, laissé percer son panthéisme dans son symbole, on peut citer d'autres passages où il le laisse suffisamment entrevoir. « Toutes les étoiles, dit-il, et toutes les sphères célestes sont des êtres animés, qui sont doués d'intelligence et de raison. Comme elles reconnaissent celui qui est souverainement béni, elles se reconnaissent elles-mêmes ; elles reconnaissent les anges, qui sont au-dessus d'elles ; leur science est inférieure à celles des anges, supérieure à celles des hommes. » On croit voir à l'avance, dans ces théories de l'animation universelle, celle de Huet avec ses âmes organiques de toutes choses, son âme de la terre, ses âmes des sphères célestes, et son âme générale, organique aussi par ses manifestations partielles, laquelle est Dieu même.

Maimonides, dans son *More nebuchim* (liv. II. c. 5) démontre par la bible, (ps. 18 par exemple : *cœli enarrant gloriam Dei*) que les étoiles sont animées, et il fait remarquer que telle est aussi la doctrine d'Aristote.(1)

Albon tient le même langage. Voici d'ailleurs les hiérarchies angéliques de Maimonides :

I. Les animaux sacrés, חיות הקדש, qui sont au-dessus de tout ;

II. Les roues, אופנות ;

III. Les lions divins, אראלים ; cf. Is., 33, 7 ;

IV. Les étincelles, חשמלים ;

V. Les Séraphins, שופים ;

VI. Les Malachims, למאכים ;

VII. Les Élohim, אלהים ;

VIII. Les Béné Élohims, ou enfants d'Élohim, בני אלהים ;

IX. Les Chérubins, כרוהים ;

X. Les anges-hommes, אישים.

« D'après quelques rabbins, dit M. Haneberg, il y a des anges mortels et des anges immortels. Les anges gardiens sont préposés aux royaumes, aux éléments, etc. Lorsqu'ils se montrent, ils ont besoin d'une forme; s'ils restent trop longtemps dans cette forme, ils se matérialisent : c'est ce qui est arrivé à Asaï et à Azaël. (1) A la tête de tous les anges se trouve *Métatron*, מטטרון, c'est-à-dire μετά θρόνον, près du trône ; çà et là il est identifié avec Michel, l'ange de la face de Dieu, l'ange de l'alliance. Aux bons anges sont opposés les mauvais anges, qui sont cependant partiellement les organes nécessaires de l'action divine. Tels sont l'*ange de la mort*, הַמָּוֶת מַלְאַךְ. *Lilith*, démon féminin, et Aschmédai, *Asmodée*, אשמדאי, démon mâle, qui jouent un grand rôle. A côté d'eux apparaît le plus mauvais des esprits, סַמָּאֵל, *Sammaël*, Dieu-Venin. On admet assez généralement que, parmi les démons, les uns sont créés de Dieu, que les autres proviennent des bons anges, qui se sont propagés entre eux, ou pollués avec les hommes, ou enfin qui proviennent des âmes des impies »

. . . .

« Les Juifs ont des opinions diverses sur les *châtiments de l'autre monde*. Les uns disent que pour certaines âmes criminelles il y a un anéantissement complet après la mort (2), opinion que Mahomet combat dans le Coran. Ils décrivent la condition des âmes après la mort et dans le sommeil à l'aide d'une foule d'images..

« Quelques Juifs modernes (3),

(1) Voy. *more neb.* lib. II. c. 4 : *quomodo Aristoteles probet cælum esse animatum.*

(1) Cf. *Genèse*, 6, 2, et le *Livre d'Hénoch.*

(2) *Voir* Bartholocci, *Traité de l'Enfer des Juifs*, *Bibl. rabbin.*, t. II, p. 128 ; t. III, p. 124.

(3) Conf. *la Bible enseigne-t-elle un Messie personnel ? — Réponse* du Dr Kampf, *Gaz. litt. de l'Orient*, 1845, nos 7, 18, 19, 27.

germano-catholiques, se sont demandé si, d'après l'idée judaïque du Messie formulée par l'article 12 du symbole de Maimonides, le Messie était réellement une personne ou simplement une idée, la tendance spéciale d'un siècle, comme serait l'ère de la libre pensée, celle de la philosophie. En face de ces inventions germaniques se trouve toute la littérature du *judaïsme*, littérature d'une richesse incommensurable, qui se perpétue depuis quinze cents ans, qui proclame par des centaines, par des milliers de voix, de l'orient à l'occident, que les Juifs attendent un Sauveur de la race de David. Mais, quand nous n'aurions pas de littérature judaïque, il suffirait de considérer ce que tous les Juifs répètent tous les ans, depuis un temps immémorial, dans leur *Haggada* pascal, et tous les jours, depuis Esdras, dans la 18e *thephilloth*, pour reconnaître que la foi au Messie est un dogme qui remonte à la plus haute antiquité. « Rebâtis Jérusalem pour l'éternité; élève au milieu d'elle le trône de David; fais germer bientôt le rejeton de David; et que sa corne s'élève parmi les nations pour les racheter. Sois loué, ô Éternel, qui fais germer la corne du salut (1)! »

« Du reste, le Juif se représente toujours le Messie comme un homme doué du don des miracles, venant réaliser en grand l'émancipation complète de tous les Juifs de la terre. Nous en avons encore la preuve écrite dans la proclamation du dernier pseudo-messie, qui parut, il y a deux cents ans, en Asie Mineure, et excita une grande agitation dans le monde judaïque : « Frères en Israël, on vous fait savoir que le Messie, qui est né à Smyrne, et qui se nomme Sabbathai Zewry, manifestera bientôt son royaume. Il enlèvera la couronne du sultan et la mettra sur sa tête. Puis il se rendra invisible, traversera le fleuve Sambatjan, épousera une fille de Moïse, nommée Rébecca, et, après que les dix tribus s'y seront ralliées à lui, il entrera dans Jérusalem accompagné par Moïse, et monté sur un dragon dont les rênes seront formées par les replis d'un serpent à sept têtes. Après son arrivée, Dieu fera descendre sur la terre le temple d'or et de pierres précieuses qui est bâti au ciel, et le Messie y sacrifiera comme grand-prêtre (1).» La substance de ces idées se trouve déjà dans le Thargum-Schir. »

Quant à la morale, elle est la même que celle de l'ancien Testament; et quant aux rites et coutumes du culte israélite, voici ce qu'en dit M. Haneberg :

« La source la plus sûre des usages des Juifs et des devoirs qui s'y rattachent est le livre du R. *Jacob Ben Asther*, intitulé *Arba Turim* (les Quatres Séries). Il consiste en quatre parties :

« I. *Orach chajim*, prières quotidiennes, célébration du sabbat et des fêtes;

« II. *Jore Dea*, prohibitions alimentaires, immolations;

« III. *Choschen Ha-Mischphat*, achat et commerce;

« IV. *Eben Ha-Eser*, droit conjugal.

« Cet ouvrage fut remanié et abrégé, au seizième siècle, par *Joseph Caro*, קרו, en Galilée. Sous cette forme il s'appelle *Beth Joseph*, « Maison de Joseph, » ou plus habituellement *Schulchan Aruch*, « la Table dressée. » En effet il satisfait pleinement ceux qui désirent connaître les coutumes et préceptes judaïques. Il a été souvent réimprimé et commenté. Les coutumes des Juifs sont exposées d'une manière plus abrégée encore, et cependant complète, dans l'œuvre anonyme intitulée *Kol bo*, « Tout y est. » (2)....

« En somme, les usages sanctionnés par la casuistique au moyen âge sont d'accord avec les principales prescriptions consignées dans la Mischna. Toutefois certains rits étrangers se sont introduits par-ci par-là.

(1) Conf. Haneberg, *Hist. de la Révél. biblique*, trad. par I. Goschler.

(1) Conf. Pierre Beer, *Histoire, doctrine et opinions de toutes les sectes juives passées et actuelles*, t. II, Brunn, 1823, p. 272.

(2) Conf. Wolf, *Bibl. hébr.*, II, p. 1213; d'après lequel il a été composé au treizième ou quatorzième siècle

Le plus important à cet égard est le supplément au sacrifice expiatoire du *Jom Kippour* (Tischri), offert la veille au soir.

« Le rituel porte (1) : « Il y a longtemps qu'en Israël il est d'usage d'observer ce qui suit : « La veille du Jom Kippour au soir chaque individu mâle prend, pour en faire un sacrifice « expiatoire, » לכפרה, un coq, toute personne du sexe féminin une poule (les femmes enceintes un coq et une poule). » On choisit de préférence les blancs... (suivent des prescriptions dans le cas où l'on manquerait d'un coq). L'Israélite prend ce coq de la main droite et dit : « Ame pour âme, » נפש נפש תחת, récite la prière בְנֵי אָדָם jusqu'aux mots מצאתי כפר, « j'ai trouvé un prix de rachat. » Puis le coq est tourné autour de la tête pendant que l'Israélite dit : « Ceci est mon remplaçant, ceci est mon échange, ceci est mon expiation ; que ce coq meure, et que moi je puisse vivre longuement et en paix ! » Puis on immole le coq.

« Il n'y a dans cet usage rien d'étrange en tant qu'il révèle l'idée de l'expiation ; mais ce qui ne se trouve pas dans la loi mosaïque, c'est le coq blanc, vu que la loi ne connaît que la colombe pour être substituée au sacrifice. On ne peut s'empêcher de se rappeler l'unique sacrifice sanglant que permette Pythagore, celui d'un coq blanc : θυσίαις τε έχρῆτο άψύχοις. Οἱ δέ φασιν ὅτι άλεκτρύσι μόνον καί ἐρίφοις και γαλαθηνοῖς (2). 'Αλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι ἀευκοῦ ὅτι ἱερὸς τοῦ Ζηνὸς καὶ ἱκέτης (3). On peut consulter sur ce sacrifice d'un coq blanc chez les païens, Köhler, *Description d'une statue antique, Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, sciences politiq.*, *histor.*, *phil.*, t. III, 1836, 45 sq. Socrate dans sa prison chargea encore ses disciples de sacrifier pour lui un coq à Apollon. On sacrifiait souvent des coqs à Osiris et à Nephthys. Mais on ne doit pas oublier que certains docteurs d'Israël, très-considérés se sont formellement prononcés contre le sacrifice du coq. »

II. *Le mouvement philosophico-religieux dans la société lettrée du judaïsme moderne.* — Ce mouvement est rationaliste, et il gagne les consistoires eux-mêmes. Mais, en même temps qu'il est rationaliste, il garde toujours un caractère propre au *judaïsme*, et qui en constitue le fondement distinctif ; ce cachet particulier, qui vient aux sémites hébreux de leur Moïse et de leurs prophètes consiste d'une part dans un nationalisme incrusté jusqu'au fond des entrailles, et d'autre part dans une foi profonde à une mission future de la race juive, qui s'épanouira comme un soleil de l'humanité dans un messie, que les uns continuent de regarder comme un personnage réel et que les autres, en l'expliquant symboliquement, ramènent à une sorte d'âge d'or de l'humanité dans lequel le *judaïsme* triomphant garderait, parmi toutes les nations et tous les cultes fondus en un, le droit d'aînesse. Jérusalem deviendrait la grande ville cosmopolite de la fraternité universelle, et du monothéisme pur. Citons quelques passages de nos écrivains israélites du jour présent :

Ces écrivains juifs sont principalement MM. Salvador, Graetz, Philippson, Cohen, Rodrigues, Munk, Weill et quelques autres.

Tous se plaignent d'abord de préjugés injustes de la part des chrétiens les plus rationalistes, contre leur nation : « Nos critiques les plus libres, dit M. Huet, les Strauss, les Renan, ne savent pas être justes envers Israël, encore debout après tant de siècles : les écrivains juifs MM. Salvador, Grætz, Philippson, Cohen, ont raison de s'en plaindre. » (*Révol. rel.* p. 252.)

D'après M. Philippson, le *judaïsme* contemporain présente trois partis : le parti talmudo-orthodoxe ; le parti de la réforme, qui rejette l'autorité du talmud ; et le parti modéré, ou historique, qui n'est que le second avec plus de timidité.

La tradition rigoriste perd son empire, dans le *judaïsme*, à tel point que M. H. Rodrigues peut aujour-

(1) Voir. *Maschor Jom Kippour*, Sulzbach, 1841, p. 1.

(2) *Diog. Lært.*, l. VIII, p. 18, ed. Tauchnit, t. II, p. 90.

(3) P. 104.

d'hui, dans son ouvrage *Les trois Filles de la Bible*, (3ᵉ édit. Paris, 1867), provoquer sans scandale, auprès du consistoire israélite, l'abolition de la Circoncision et le transfert du Sabbat au Dimanche.

« Le rabbinisme, dit M. Philippson, ne produit plus rien; il a fait son temps; il est si faible qu'il tolère les Juifs qui se sont mis en dehors de la loi talmudique. » (*Le développement de l'idée religieuse dans*, etc. p. 19).

« Paris, Rome, Jérusalem, s'écrie M. Salvador, trois superbes cités de l'esprit! Quel front recevra, d'en haut, assez d'autorité pour confondre un jour leurs prétentions rivales et leurs utiles diversités dans un même sentiment, un même intérêt, un même principe. » Mais il réclame pourtant le droit d'aînesse pour Moïse : « On ne peut s'empêcher de reconnaître qu'entre Moïse, Jésus, Mahomet, l'homme, le véritable homme, le principe mâle reste manifesté en Moïse... Jésus représente la femme par l'exaltation de l'âme, par la sympathie... Quant à Mahomet, dont la faiblesse est dans sa force, il mérite d'être cité comme le caractère chevaleresque de la prophétie. Ce n'est pas seulement en qualité d'homme d'action et par l'influence du cimeterre qu'il domine l'âme de ses sectateurs; la voix de Mahomet est pleine d'accents généreux et de séductions. ... »

D'après les aspirations rationalisto-judaïques de M. Salvador, Jérusalem sera la ville aux cent portes, dont les quatre principales recevront les noms des chefs religieux de l'humanité : Moïse, Jésus, Mahomet, le Bouddha; et parmi les portes secondaires, l'auteur ne veut pas qu'on oublie la porte de Voltaire et la porte de Rousseau. (*Paris, Rome, Jérusalem.*)

Tel est à peu près, aujourd'hui, le mouvement intellectuel dans la société lettrée du *judaïsme*; ce qu'il présente de plus remarquable, c'est qu'il est à l'union et à la paix contrairement à ce qu'il fut dans l'antiquité et dans le moyen âge.

Le Noir.

JUDAS ISCARIOTE était l'un des douze apôtres que Jésus-Christ avait choisis, mais il trahit son Maître et le livra aux Juifs. Cette perfidie, qui a rendu exécrable sa mémoire, loin de fonder aucun soupçon contre la sainteté de Jésus-Christ, la démontre d'une manière invincible. *Judas* ne révèle aux Juifs aucune imposture, aucun mauvais dessein, aucun crime de Jésus ni de ses disciples; il se borne à indiquer le moyen de se saisir de Jésus sans bruit et sans danger. Si Jésus avait été un imposteur, un séducteur, un opérateur de faux miracles, *Judas* aurait fait une action louable en dévoilant la fourberie aux chefs de la nation; il n'aurait dû en avoir aucun remords. Cependant, lorsqu'il voit que son maître est condamné, il va se déclarer coupable d'avoir *trahi un juste*; il jette dans le temple l'argent qu'il avait reçu, et se pend par désespoir. Le champ nommé *Hakeldamach*, le *champ de sang*, attestait l'innocence de Jésus, le repentir de son disciple, l'injustice volontaire et réfléchie des Juifs.

La conduite de ce disciple infidèle a fourni aux Pères de l'Eglise d'autres réflexions très-importantes. Saint Jean Chrysostome, dans deux homélies sur ce sujet, fait remarquer les traits de bonté et de miséricorde de Jésus-Christ à l'égard de *Judas* : les paroles qu'il lui adresse, le baiser qu'il lui donne pour toucher son cœur et le faire rentrer en lui-même. « Ce » perfide, dit-il, vendit son Maître » pour trente deniers; malgré cet » outrage, Jésus-Christ n'a pas refusé » de donner par la rémission des pé- » chés ce même sang vendu, et de le » donner au vendeur même, si celui- » ci avait voulu. Le Seigneur lui avait » accordé tout ce qui dépendait de lui » mais le traître persévéra dans son » dessein. » *Hom.* 1, *de Prodit. Judæ*, n. 3 et 5.

Saint Ambroise, saint Astérius, évêque d'Amasée, saint Amphiloque, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon, saint Augustin, disent de même que le sang de Jésus-Christ a été versé pour *Judas*, qu'il ne tenait qu'à lui d'en profiter. Origène, *Tract.* 35, *in Matth.*, n. 127, a fait, sur le désespoir de ce disciple, une conjecture singulière; il pense que *Judas* voulut

prévenir par sa mort celle de son Maître, espérant de le trouver dans l'autre monde, de lui confesser son péché, et d'en obtenir le pardon. Il n'excuse point cette erreur. BERGIER.

JUDE (saint), apôtre, surnommé *Thadée*, *Lébée* et le *Zélé*, est aussi appelé quelquefois *frère du Seigneur*, c'est-à-dire parent de Jésus-Christ : on croit qu'il était fils de Marie, épouse de Cléophas, et sœur ou cousine de la sainte Vierge; qu'il était par conséquent frère de saint Jacques, évêque de Jérusalem. Les Américains le revèrent comme leur apôtre particulier.

Il nous reste de lui une *épitre* assez courte, qui ne contient que vingt-cinq versets : elle est adressée aux fidèles en général. On ignore en quel temps précisément elle a été adressée aux fidèles en général. On ignore en quel temps précisément elle a été écrite; mais, comme dans les ℣ 17 et 18, *saint Jude* parle des apôtres comme de personnages qui n'existent plus, on présume qu'elle a été écrite après l'an 66 ou 67 de Jésus-Christ, peut-être même après la ruine de Jérusalem. Quelques-uns en reculent la date jusqu'en l'an 90. L'apôtre y combat de faux docteurs, que l'on croit être les nicolaïtes, les simoniens et les gnostiques, qui troublaient déjà l'Eglise; il avertit les fidèles de se précautionner contre eux.

Cette *épitre* n'a pas été d'abord reçue comme canonique par le sentiment unanime de toutes les Eglises; quelques anciens ont douté de son authenticité, parce que l'auteur cite une prophétie d'*Enoch*, qui semble tirée du livre apocryphe publié sous le nom de ce patriarche, et un fait concernant la mort de Moïse, qui ne se trouve point dans les livres canoniques de l'ancien Testament : de là on a supposé que ce fait était tiré d'un ouvrage apocryphe intitulé : L'*Assomption de Moïse*.

Mais ces deux conjectures n'ont jamais été assez certaines pour donner droit de contester l'authenticité de l'*épitre de saint Jude*; cet apôtre peut avoir cité la prophétie d'*Enoch* et le fait concernant Moïse, sur la foi de quelque ancienne tradition, sans avoir en en vue aucun livre. Il n'y a aucune preuve que le livre apocryphe d'*Enoch* ait été déjà écrit l'an 67 ou l'an 70, ni que la prophétie dont nous parlons ait été contenue dans ce livre. Peut-être est-ce le verset 14 de l'*épitre de saint Jude* qui a donné lieu à un faussaire de fabriquer le prétendu livre d'*Enoch*; et celui de l'*Assomption de Moïse* semble être encore plus moderne.

Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. 2, chap. 25, dit que l'*épitre de saint Jude* a été peu citée par les anciens; elle est en effet trop courte pour que l'on ait lieu de la citer souvent; mais il témoigne qu'elle était lue publiquement dans plusieurs Eglises. Origène, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien et les Pères postérieurs, l'ont reconnue pour canonique; et depuis le quatrième siècle il n'y a point eu de contestation sur ce sujet. C'est mal à propos que Luther, les centuriateurs de Magdebourg et les anabaptistes ont persisté à la regarder comme douteuse, et à s'en tenir à la simple conjecture des anciens. Le Clerc ne fait aucune difficulté de l'admettre. *Hist. ecclésiast.*, an. 90.

Grotius a pensé que cette *épitre* n'était pas de *saint Jude*, apôtre, mais de Juda, quinzième évêque de Jérusalem, duquel on ne connaît que le nom, et qui vivait sous Adrien; il croit que ces mots *frater autem Jacobi*, qu'on lit le dans verset 1, ont été ajoutés par les copistes, parce que *saint Jude* ne prend pas la qualité d'apôtre, et que si cette lettre eût été véritablement de lui, elle aurait été reçue d'abord par toutes les Eglises. Vaines imaginations. Saint Pierre, saint Paul, saint Jean, n'ont pas pris la qualité d'apôtres à la tête de toutes leurs lettres, et quelques Eglises ont douté d'abord de l'authenticité d'autres écrits qui ont été reconnus universellement dans la suite pour authentiques et canoniques.

On a encore attribué à *saint Jude* un faux *Evangile*, qui a été déclaré apocryphe par le pape Gélase, au cinquième siècle.

BERGIER.

JUDITH. (*Théol. mixt. philos. mor. et social. art. et littér.*) — Nous avons souvent, en remémorant quelques souvenirs de notre enfance, fait cette réflexion : que l'éducation exerce sur la morale de l'homme, de certains hommes du moins, beaucoup moins d'influence qu'on ne le croit généralement. Voici, en exemple, un fait qui nous est revenu plus de mille fois à l'esprit, et qui est encore aussi clair pour nous que s'il s'était passé ce matin. Nous n'avions pas dix ans ; nous avions pour maître de latin et de grec un jeune professeur de l'université dont nous étions le seul élève; nous avions de lui la plus haute idée, nous l'aimions. Un jour nous traduisions un récit latin de l'action de *Judith* ; quand nous eûmes donné notre français de la phrase qui disait le meurtre d'Holopherne, le professeur fit cette réflexion : « On en dira tout ce qu'on voudra ; c'était une coquinerie. »

Nous ne fîmes aucune réponse ; jamais nous n'eûmes l'aplomb de contredire notre maître ; mais, sans la manifester, nous sentîmes, dans notre jeune conscience, une répulsion pour la sentence ; nous y sentîmes une idée en germe toute différente, que nous n'aurions pas pu raisonner, mais qui nous est restée depuis ce jour-là et qui s'est formulée rationnellement, durant notre jeunesse et notre âge mur, ainsi que nous allons l'expliquer. La réflexion de notre professeur était identique à tout ce que nous avons entendu dire depuis, sur la grande héroïne de nos livres sacrés, par les libres penseurs, et même par les hommes du monde qui ne vont pas jusqu'à s'attribuer cette qualification ; mais toujours aussi, la même répulsion s'est renouvelée en nous devant leurs dires, et du fond de notre conscience, quand nous ne l'avons pas fait explicitement, ce qui nous est arrivé bien des fois, nous avons protesté.

Il s'agit de l'assassinat patriotique ou politique, du tyrannicide considéré dans les circonstances mêmes dont il est entouré par le récit du livre de *Judith*, ou dans d'autres circonstances de même qualité. Or, qu'on nous qualifie d'escobar ou autrement, nous dirons sans ambages comment nous jugeons ce point de morale et ces sortes d'actions.

L'assassinat, le meurtre d'un homme est toujours un mal ; il est tellement un mal qu'il n'est pas de plus grand mal, et que nous ne voyons aucune action qui en approche en monstruosité, excepté celle du mensonge pernicieux qui est par rapport à l'honneur ou aux autres biens ce qu'est l'assassinat par rapport à la vie, et qui, comme l'incendiaire dans l'ombre, met la perfidie lâche à la place de la férocité sanguinaire. Ce n'est pas tout : l'homicide est tellement un mal que la simple exposition volontaire à le commettre est une action qui tient en soi du même caractère et de la même culpabilité ; celui qui se bat en duel a déjà commis l'homicide en son cœur ; et celui qui se bat, dans la guerre, et qui envoie sa balle dans les rangs ennemis, est homicide par cela seul qu'il s'expose à l'être ; d'où il suit que toute guerre, qui n'est pas motivée par le besoin impérieux de la légitime défense, se résout dans le crime de l'assassinat collectivement commis. Ce n'est pas tout encore : l'homicide est tellement un mal, que la société, en condamnant juridiquement à la peine de mort et en tuant un de ses membres, n'échappe point à la criminalité théorique que ce mal emporte nécessairement avec lui. Et contre toute cette morale, il n'y a qu'une seule excuse acceptable par la justice, celle de la légitime défense non pas de ses biens ou de ceux du prochain, mais de sa vie même ou de celle du prochain ; car ce qu'on peut pour soi, devant la justice, on le peut pour ses frères, et on ne peut que cela.

Tels sont les principes, dont tout bon moraliste, selon nous, ne se départira jamais.

Maintenant, faisons une hypothèse :

Qu'au jugement d'une âme forte et froide, maîtresse de toute passion, et jouissant d'une raison éclairée, il soit évident qu'elle délivrera, par le meurtre, une nation d'un tyran avec lequel, non-seulement les biens, mais les vies de ses membres sont sans cesse en danger ; qu'il soit évident

pour cette âme qu'en commettant ce meurtre, elle ne sera mue par aucun intérêt particulier, par aucun égoïsme; qu'elle ait la conscience claire de son désintéressement, de son dévouement, de son innocence parfaite; qu'elle voie avec certitude que la mort d'un seul épargnera des milliers de morts injustes; que pour cette raison éclairée, la réussite, par les moyens qu'elle aura conçus, soit probable, et qu'il soit probable qu'au cas où elle échouera, elle sera la seule victime; est-ce que, dans une pareille hypothèse, notre âme juste, droite, bien instruite sur l'état des choses, sur ses moyens et sur la probabilité de son succès, ne fera pas une action, non-seulement courageuse, mais digne de toute louange, en exposant sa vie pour tuer un monstre qui menace toutes les vies? Est-ce que ce n'est pas pour cette âme, qui concentre en elle tous les intérêts les plus considérables de tout un peuple, le cas de légitime défense de l'ensemble qu'elle représente, et d'une défense plus simple et mieux raisonnée que celle qui s'exerce par des armées et par des combats, puisque sa vie seule est exposée pour sauver des milliers de vies? Est-ce qu'un tel héros, par l'assassinat, bien combiné, du tyran, ne vaut pas tous les héros de la terre?

Jamais notre bonne foi, notre raison, notre franchise ne pourront dire non.

Or, est-ce le cas de Jacques Clément? Jacques Clément est, assurément, une âme grande, forte, calme dans son fanatisme et je dirai même innocente; il disait pieusement la messe le matin du jour où il devait assassiner Henri III, et il n'agissait par aucun motif d'intérêt propre. Mais avait-il une raison éclairée? je réponds non, sans balancer. Elle pouvait être éclairée sur la réussite immédiate, mais elle ne l'était pas sur le succès définitif de la cause; est-ce qu'un pareil acte pouvait faire triompher la ligue? Il ne pouvait, comme il arrive toujours en pareille circonstance, que donner de la force au parti du roi et du parlement qui devait profiter de l'odieux dont il allait couvrir le sien. Elle ne pouvait pas l'être, non plus, suffisamment, sur la question de ce qui valait le mieux du roi ou de la ligue: d'ailleurs Henri III, malgré ses vices, n'était pas le tyran que nous avons décrit; la raison de Jacques Clément ne pouvait avoir là-dessus la clarté de l'évidence. Voilà par où il a péché, voilà par où son crime est resté crime, il n'était pas dans le cas évident de la légitime défense de soi-même ou des autres.

Est-ce le cas de Charlotte Corday? Non encore, et pour la même raison. L'âme n'est ni moins grande, ni moins forte, ni moins désintéressée, ni moins innocente de tout égoïsme; mais elle ne peut pas être dirigée dans sa conduite par une raison éclairée: pouvait-il, d'abord, être évident pour elle que le parti de Marat fût le parti à détruire, si le meurtre de ce chef eût pu détruire ce parti? pouvait-elle être certaine que le sien propre, qui était celui de la Gironde, lui fût même préférable comme avenir de la patrie? pouvait-elle penser, avec bon sens, que la mort de Marat serait celle de son parti et que d'autres Marats ne se trouveraient pas pour le remplacer? Ne devait-elle pas juger, au contraire, qu'une telle action rendrait les passions furibondes et serait vengée par de nouveaux sacrifices humains? Ne devait-elle pas voir qu'au lieu de sauver la France, elle contribuait à la lancer, de plus belle dans le mépris de la vie des hommes et dans l'orgie sanglante?

Non, Charlotte Corday, tout assez grande qu'elle fût pour être un jour appelée par Lamartine l'*ange de l'assassinat*, n'agissait pas avec la raison éclairée que nous avons exigée dans notre hypothèse, et son assassinat, en soi et au point de vue de la théorie morale, reste un crime, quoi qu'il ait été dans la conscience de l'héroïne.

Arrivons à *Judith*:

Oh! à celle-là rien ne manque, ni pour la grandeur, ni pour le courage, ni pour l'adresse, ni pour la force, ni pour la raison éclairée, ni pour tout ce qui peut établir la légitimité de l'acte, et par conséquent pour justifier le cantique et la fête d'Israël à sa louange.

On avouera que la force d'âme est à son *maximum*, aussi bien que le patriotisme, et que la combinaison de l'héroïne, qui consiste à employer sa beauté de jeune veuve, pour mener ses plans à bonne fin, n'a rien qui l'égale. Elle ment, dira-t-on ; oui, sans doute comme on ment dans la guerre. Elle expose sa vie; oui encore, comme on l'expose toujours dans la guerre. Elle expose plus que sa vie, sa vertu; et pourquoi pas? Si l'on peut exposer sa vie, pour sauver un peuple, ne pourrait-on pas exposer, pour la même cause, son honneur matériel? L'un et l'autre bien sont également précieux, et ne peuvent être livrés que par contrainte. Elle use de ses attraits pour séduire et pour tuer; eh! sans doute ; c'est en cela même qu'est toute son armure ; et pourquoi ne s'en servirait-elle pas? Je dis même que pour elle, étant données son âme forte et toutes les circonstances, c'est un devoir de s'en servir.

Il est évident qu'elle n'est poussée par aucun égoïsme ; elle sent la vertu dans sa conscience, l'innocence dans son cœur, et elle prie Dieu de lui venir en aide pour qu'elle sorte, sans tache, d'une pareille entreprise.

Sa raison est, d'ailleurs, éclairée de toutes les évidences qui intéressent la légitimité de ses plans.

Celui qu'il s'agit de foudroyer est bien clairement un tyran agissant contre le droit et la justice, puisque c'est un conquérant étranger qui vient avec de grandes forces pour asservir un petit peuple dont le premier droit est celui de l'indépendance et de la liberté; rien n'est obscur dans la question; le fait est assez éclatant pour ne laisser aucun doute sur le point de droit. La patrie qu'il s'agit de sauver est bien sa patrie, et chacun des citoyens qui la composent a bien sa part de droits au salut de l'ensemble. Chacun est également assujetti au devoir de la délivrance dans la mesure de sa force. Si elle ne réussit pas, qu'expose-t-elle? elle n'expose que sa vie, et il n'en sera rien de plus, rien de moins , pour le sort de son peuple. Si elle réussit, tout ce peuple est délivré, et des milliers de vies sont sauvées par le meurtre d'un seul qui est le coupable aggresseur. Tout est clair ; le seul point obscur est celui du lendemain. Reviendra-t-elle victorieuse? Dieu seul le sait; mais si elle succombe, il n'y aura qu'elle à en souffrir.

Oui, tout est clair, tout est beau; et si jamais une application put être faite, avec certitude, de notre hypothèse, ce fut à *Judith* qu'on put la faire.

Voilà ce qu'il y avait vaguement dans mon âme de dix ans, lorsque je protestais, dans le silence de ma petite pensée, contre la parole de mon professeur : c'est une coquinerie.

Il existe plusieurs tragédies de *Judith*, qui sont toutes également manquées, parce qu'aucune n'a été inspirée par les sentiments que je viens d'exprimer, et qu'aucune ne donne à l'héroïne la mâle vertu, exempte de toute faiblesse, qui sort de son histoire. Quand je dis aucune, je me trompe : il existe un drame biblique qui a été imprimé pour les amis seulement, et qui est inconnu du public, auquel Victor Hugo a fait une petite lettre-préface, dans laquelle il dit, comme tout le monde en ce temps de défaillance, qu'il « n'aime la délivrance au prix d'un meurtre, ces dénouements-là, que dans les temps antiques. » L'auteur de ce drame est M. Gustave Gilles (V. ce mot), et son œuvre, dont la génération présente était indigne, est exactement et sans ambages dans le sentiment que nous venons d'exposer. Nous allons en citer quelques vers, non point à cause de leur beauté énergique, de leur vitalité puissante, qualité qui règne du commencement à la fin de ces cinq actes, dont le romantisme est tempéré par une implacable logique et même par un goût qui manqua presque toujours à cette école, mais parce qu'ils sont une démonstration.

Au troisième acte, intitulé *Béthulie*, *Judith* se trouve un moment seule avec Achior, philosophe qui représente la raison; elle est en train de

concevoir son plan, et n'est pas encore décidée ; elle lui dit, en touchant son front avec énergie :

Une idée est ici, qui me rendrait bien folle
Si je la combattais ; qui me luit, me désole,
Me console, m'agite, et...
Elle pâlit.

ACHIOR.

J'en ai le soupçon.
Je l'ai lue en tes yeux.
Elle recule et frissonne devant Achior comme devant un juge.
D'où te vient ce frisson ?

JUDITH.

Ce n'est pas de la peur, Achior?... Dans ma tête
Est un projet hardi, tout un plan de conquête.
Braver l'ignominie, et la mort, et les fers,
Même sacrifier tous ceux qui me sont chers,
Pour le salut du peuple, oh ! ce n'est rien, mon sage ;
Mais devant un forfait recule mon courage,
Et cette main frémit d'horreur d'en commettre un.
Écoute bien... Reprendre, aujourd'hui, mon parfum,
Ma robe, mon collier, mon or de fiancée,
Ma beauté de jeunesse, avec une pensée
Horrible... Aller au camp dès le lever du jour,
Parvenir jusqu'au chef, allumer son amour,
Lui séduire le cœur, le leurrer d'espérance,
Pousser sa passion jusqu'à l'extravagance,
Même aborder son lit !... Et sauver, à la fois,
Ma vertu, mon pays, sa liberté, ses droits,
La gloire du Très-Haut et le bonheur des hommes,
Par un coup de poignard ! Dis-moi comment tu
Cette action, mon sage?... [nommes

ACHIOR.

Eh ! je dis, en trois points,
Que ce serait, sur terre, un grand monstre de moins,
Un grand peuple sauvé, de plus une héroïne.

JUDITH, *avec une impatience mêlée d'inquiétude.*

Mais je veux pénétrer au fond de la doctrine.
Est-ce un crime, Achior ? Alors je n'en veux pas.
Je sais bien ce qu'a fait Jahel en pareil cas,
Et ce que fit Aod. Je sais que l'Écriture
Ne les en blâme point... Mais que dit la nature?...
Malgré ces faits sacrés, nos prêtres, nos docteurs,
Sans oser condamner leurs célèbres auteurs,
De tout assassinat font cependant un crime.
Achior, qu'en dis-tu ?

ACHIOR, *se levant, avec feu.*

Question trop sublime,
Qu'on n'ose pas creuser... Mais, Judith, mais, enfin,
Prévenir l'assassin n'est pas être assassin.
L'instinct de la défense a son cri dans toute âme ;
Il se sert de la ruse ainsi que d'une lame.
Ton peuple et toi, c'est UN, dans ces graves moments ;
Or n'est-ce pas son droit, pris en ce guet-apens,
De frapper par derrière et d'user de souplesse ?
Encore si l'armure était de même espèce,
De niveau le terrain?... Non ; c'est une cité,
Grande par son courage et par sa liberté,
Mais qu'écrase le nombre, et qui n'a pour ressource
Que le change à l'assaut, le crochet à la course.
Que peut-elle espérer contre tant de soldats
Si de l'arme qu'elle a ne se sert point son bras ?
Son arme est ta beauté, son bras est ton génie !
Va, Judith ! fais ta chasse au tigre. Et sois bénie !

Judith, après cette solution du cas de conscience par la raison philosophique, a, sur le lit de l'époux dont elle est la veuve fidèle, un songe dans lequel l'esprit de Manassé crie à sa grande âme :

L'éternel m'a chargé d'éclairer ta vertu.
Marche...

Alors toute hésitation disparaît, la révélation a parlé. Marchons! dit-elle, et dans les deux derniers actes, elle exécute son plan malgré les obstacles de tout genre qui lui sont suscités ; elle le conduit, sans faiblir un seul instant, à son dénouement, qui se résume dans une dernière scène ainsi conçue :

JUDITH, *à Normalih, lui montrant Holopherne.*

A l'Éternel son âme !
Son cadavre à ses chiens !.. Toi, prends sa tête infâme !
Elle s'élance déterminée et le sabre levé vers Holopherne qui est sur le lit, dans l'anéantissement, — Normalih la suit avec le sac, vide de provisions, dans lequel elle emportera la tête. — A peu près le tableau d'Horace Vernet. — La toile tombe.

Il est bon de dire que, dans le développement du drame, Holopherne est un monstre, quoique très-grand capitaine.

On peut lire maintenant l'article de Bergier. LE NOIR.

JUDITH, nom d'un livre historique de l'ancien Testament, ainsi appelé, parce qu'il contient l'histoire de *Judith*, héroïne juive, qui délivra la ville de Béthulie, assiégée par Holopherne, général de Nabuchodonosor, et mit à mort ce général. On ne sait pas précisément qui est l'auteur de cette histoire ; mais il ne paraît pas avoir vécu longtemps après l'événement.

On a disputé beaucoup sur la canonicité de ce livre. Du temps d'Origène, les Juifs l'avaient en hébreu ou plutôt en chaldéen, et, selon saint Jérôme, ils plaçaient ce livre au rang des hagiographes : c'est sur le chaldéen que ce Père a fait sa version latine ; elle est très-différente de la traduction grecque, qui n'est pas exacte ; mais la version syriaque que nous en avons, a été prise sur un grec plus correct que celui qu'on lit aujourd'hui. Les Juifs ne mettent plus

ce livre dans leur canon des saintes Ecritures ; mais l'Eglise chrétienne a eu de bonnes raisons pour l'y placer.

Saint Clément, pape, a cité l'histoire de *Judith* dans sa *Première lettre aux Corinthiens*, de même que l'auteur des *Constitutions apostoliques*. Saint Clément d'Alexandrie, *Strom.*, lib. 4 ; Origène, *Hom.* 19, *in Jerem.*, et tom. 3, *in Joann.*; Tertullien. *L. de Monogam.*, c. 17 ; saint Ambroise *L.* 3, *de Officiis*, et *L. de Viduit.* saint Jérôme, *Epist. ad furiam*, en font mention. L'auteur de la Synopse attribuée à saint Athanase en a donné le précis, comme des autres livres sacrés. Saint Augustin, *L. de doctr. Christ.*, cap. 8 ; le Pape Innocent Ier, dans sa *Lettre à Exupère*; le pape Gélase, dans le concile de Rome ; saint Fulgence et deux auteurs anciens, dont les sermons sont dans l'appendix du cinquième tome de saint Augustin, reçoivent ce livre comme canonique : il a été déclaré tel par le concile de Trente. Saint Jérôme dit que le concile de Nicée le comptait déjà entre les Ecritures divines : il avait sans doute des preuves de ce fait. Origène atteste que de son temps on le lisait aux catéchumènes.

Quelques incrédules modernes ont fait sur l'histoire de *Judith* des commentaires faux et très-indécents. Ils disent que l'on ignore si l'événement dont elle parle est arrivé avant ou après la captivité; mais ils devraient savoir qu'à compter du règne de Manassès les Juifs ont souffert quatre déportations de la part des monarques assyriens, et que plusieurs de ceux-ci ont porté le nom de Nabuchodonosor. Celui dont parle le livre de *Judith* est évidemment le même qui avait vaincu et fait prisonnier Manassès, *II. Paral.*, c. 33, ℣ 21 ; qui avait remporté une victoire sur Arphaxad, roi des Mèdes, *Judith*, c. 1. ℣ 5 : or, celui-ci est le *Phraortès* dont parle Hérodote, liv. 1. En plaçant l'histoire de *Judith* à la dixième année du règne de Manassès, il ne reste aucune difficulté.

Ils disent que l'on ignore également où était située Béthulie, si c'était au nord ou au midi de Jérusalem. Quand cela serait, il ne s'ensuivrait rien; il y a bien d'autres villes anciennes dont on ne connaît plus aujourd'hui la vraie position. Selon le livre de *Judith*, Béthulie était voisine de la plaine d'Esdrelon : or, cette plaine était certainement dans la Galilée, entre Bethsan ou Scythopolis et le mont Carmel; cette ville était donc située à trente lieues ou environ au nord de Jérusalem.

Surtout il ne fallait pas calomnier *Judith*, en disant que cette femme joignit au meurtre la trahison et la prostitution. Son histoire assure positivement que Dieu veilla sur elle, et que sa pudeur ne reçut aucune atteinte. *Judith*, c. 13, ℣ 20. On n'a jamais nommé *trahison* ni *perfidie* les ruses, les mensonges, les faux avis dont on se sert à la guerre, pour tromper l'ennemi et le faire tomber dans un piége; le meurtre a toujours été censé permis en pareil cas, du moins chez les anciens peuples. *Judith* est louée de cette action par les prêtres juifs et par le peuple; ils rendent grâces à Dieu de la défaite d'un ennemi qui les avait dévoués à la mort : peut-on les condamner ?

Ces mêmes critiques objectent que *Judith*, selon son histoire, a vécu cent cinq ans après la délivrance de Béthulie; il faudrait donc qu'elle eût été âgée au moins de cent trente-cinq ans lorsqu'elle mourut, ce qui n'est pas probable. Mais c'est une fausse interprétation; le texte porte seulement qu'elle demeura dans la maison de son mari jusqu'à l'âge de cent cinq ans. *Judith*, c. 16, ℣ 28. Il s'ensuit seulement qu'elle vécut assez longtemps pour faire conserver jusqu'à la troisième génération le souvenir très-distinct de son histoire.

L'historien n'a point altéré la vérité, lorsqu'il a dit que, pendant toute la vie de cette femme, et même plusieurs années après, Israël jouit d'une paix que l'ennemi ne troubla point. *Ibid.*, ℣ 30. En effet, depuis la dixième année du règne de Manasès jusqu'à la vingt-troisième de celui de Josias, dans laquelle *Judith* mourut, les Israélites ne furent troublés par aucune guerre étrangère;

Josias ne fût tué qu'à la trentième année de son règne, en combattant contre les Egyptiens.

Nos censeurs de l'Histoire de *Judith* ont fait une observation très-fausse, lorsqu'ils ont dit que la fête célébrée par les Juifs, en mémoire de la délivrance de Béthulie, ne prouvait rien; qu'il y avait chez les Grecs et chez les Romains une infinité de fêtes qui n'attestaient que des fables. On a souvent défié aux incrédules de citer un seul exemple d'une fête instituée à la date même d'un événement, ou peu de temps après, et pendant la vie des témoins oculaires, qui n'attestât qu'une fable. Les fêtes grecques et romaines n'avaient été établies que plusieurs siècles après les événements de leur histoire fabuleuse; on ignorait même dans la Grèce et à Rome quel était l'objet de la plupart des fêtes qu'on y célébrait. Mais l'historien de *Judith* atteste que le jour de la victoire de cette héroïne fut mis au rang des jours saints, et que *depuis ce temps-là jusqu'à ce jour*, il est célébré comme une fête par les Juifs; il a donc été institué et célébré par les témoins oculaires de l'événement. *Judith*, c. 16, ℣ 21. Ainsi portait l'exemplaire chaldéen sur lequel saint Jérôme a fait sa traduction.

BERGIER.

JUGEMENT. Ce terme, dans l'Ecriture sainte, se prend en divers sens. Il signifie, 1° tout acte de justice exercé même par un particulier. *Faire jugement en justice*, Gen., c. 18, ℣ 19, c'est rendre à chacun ce qui lui est dû. 2° L'assemblée des juges : *ps.* 1, ℣ 5, il est dit que les impies n'oseront paraître ou se montrer en *jugement*, ni dans l'assemblée des justes. *Matt.*, c. 5, ℣ 22, celui qui se met en colère contre son frère sera condamnable en *jugement*, ou au tribunal des juges. 3° La sentence ou la condamnation prononcée par les juges. *Jérem.*, c. 26, ℣ 11, un *jugement de mort* est une condamnation à la mort. 4° La peine ou le châtiment d'un crime : Dieu dit, *Exod.*, c. 12, ℣ 12 : J'exercerai mes *jugements* sur les dieux de l'Egypte, c'est-à-dire je frapperai et je détruirai les objets du culte des Egyptiens. 5° Une loi : *Exod.*, c. 1, ℣ 1 : Voici les *jugements*, c'est-à-dire les lois que vous établirez. Dans le psaume 118, les lois de Dieu sont souvent appelées ses *jugements*. 6° Les *jugements* de Dieu signifient assez communément la conduite ordinaire de la Providence; c'est dans ce sens qu'il est dit que les *jugements* de Dieu sont incompréhensibles, sont un abîme, etc.

BERGIER.

JUGEMENT DE ZÈLE. C'est ainsi que les docteurs juifs ont appelé un prétendu droit établi chez leurs aïeux, selon lequel tout particulier avait droit de mettre à mort sur-le-champ, et sans aucune forme de procès, quiconque renonçait au culte de Dieu, prêchait l'idolâtrie et voulait y engager ses concitoyens. On a voulu prouver ce droit par le ch. 13 du *Deutéronome*, ℣ 9 : mais cet endroit même suppose qu'il y aura un *jugement* prononcé dans l'assemblée du peuple; la loi veut seulement que chacun se porte pour accusateur. On cite encore l'exemple de Phinées, *Num.*, c. 25, ℣ 7; mais il était moins question là d'un acte d'idolâtrie, que d'un scandale public donné à la face du tabernacle et de tout le peuple assemblé. Phinées se crut autorisé par la présence de Moïse et du gros de la nation, et Dieu approuva sa conduite : il ne s'ensuit pas que tout Israélite ait eu droit de l'imiter.

BERGIER.

JUGEMENT DERNIER. L'Eglise chrétienne, fondée sur les paroles de Jésus-Christ, *Matt.*, c. 25, ℣ 31, croit qu'à la fin du monde tous les hommes ressusciteront, paraîtront au tribunal de ce divin Sauveur, pour être jugés en corps et en âme; que les justes recevront pour récompense le bonheur éternel, et que les méchants seront condamnés au feu de l'éternité. Cette sentence générale sera la confirmation de celle qui a été portée contre chaque homme en particulier immédiatement après sa mort. « Il faut, dit saint Paul, que » nous soyons tous présentés à dé-

» couvert devant le tribunal de Jésus-
» Christ, afin que chacun remporte
» ce qui appartient à son corps, se-
» lon qu'il a fait le bien ou le mal. »
II. Cor., c. 5, ℣ 10. « Ne jugez point
» votre frère ; nous paraîtrons tous
» devant le tribunal de Jésus-Christ...
» ainsi chacun de nous rendra compte
» à Dieu pour soi-même. » *Rom.*,
c. 14, ℣ 10 etc.

Cette vérité est terrible, sans doute, et doit être souvent répétée, surtout aux pécheurs obstinés ; mais saint Paul ranime la confiance des fidèles, en leur disant qu'il a fallu que Jésus-Christ « fût semblable à
» ses frères en toutes choses, afin
» qu'il fût miséricordieux, fidèle
» pontife auprès de Dieu, et propi-
» tiateur pour les péchés du peu-
» ple. » *Hebr.*, c. 2, ℣ 17. Lorsque Pélage s'avisa de décider qu'au *jugement* de Dieu aucun pécheur ne serait pardonné, mais que tous seraient condamnés au feu éternel, saint Jérôme lui répondit : « Qui peut
» souffrir que vous borniez la misé-
» ricorde de Dieu, et que vous dic-
» tiez la sentence du juge avant le
» jour du *jugement?* Dieu ne pour-
» rait-il, sans votre aveu, pardonner
» aux pécheurs, s'il le juge à pro-
» pos? Vous alléguez les menaces de
» l'Ecriture ; ne savez-vous pas que
» les menaces de Dieu sont souvent
» un effet de sa clémence? » *Dial. contre Pélag.*, c. 9. Saint Augustin le réfuta de même. « Que Pélage, dit-
» il, nomme comme il voudra celui
» qui pense qu'au *jugement* de Dieu
» aucun pécheur ne recevra miséri-
» corde ; mais qu'il sache que l'Eglise
» n'adopte point cette erreur (1) ; car
» quiconque ne fait pas miséricorde,
» sera jugé sans miséricorde... Si
» Pélage dit que tous les pécheurs
» sans exception seront condamnés
» au feu éternel, quiconque aurait
» approuvé ce *jugement* aurait pro-
» noncé contre soi-même ; car qui
» peut se flatter d'être sans pé-
» ché? » *L. de Gestis Pelagii*, c. 3. n. 9 et 11.

Chez les Grecs schismatiques, plusieurs ont enseigné que la récompense éternelle des saints et la damnation des méchants sont différés jusqu'au *jugement dernier*. Cette opinion fausse fut condamnée par le quatorzième concile général tenu à Lyon en 1274, et par celui de Florence en 1438, lorsqu'il fut question de la réunion de l'Eglise grecque avec l'Eglise latine.

Il est dit dans le prophète Joël, c. 3, ℣ 2 et 12 : « J'assemblerai tou-
» tes les nations dans la vallée de
» Josaphat, et je me placerai sur un
» trône pour les juger. » De là est née l'opinion populaire que le *jugement dernier* doit se faire dans cette vallée. Mais *Josaphat* signifie *jugement* de Dieu, et il est incertain s'il y a eu dans la Palestine ou ailleurs une vallée de ce nom : dans cet endroit le prophète, en disant *toutes les nations*, ne désigne que les peuples voisins de la Judée, et il n'est pas aisé de voir quel est l'événement qu'il prédit par ces paroles.

Les sociniens, fondés sur un passage de l'Evangile mal entendu, soutiennent que Jésus-Christ a ignoré le jour et l'heure du *jugement dernier*. *Voyez* AGNOETES. BERGIER.

JUGES. On nomme ainsi les chefs qui ont gouverné la nation des Hébreux depuis la mort de Josué jusqu'au règne de Saül, qui fut le premier de leurs rois ; ce qui fait un espace d'environ quatre cents ans : de là le livre qui en contient l'histoire est appelé *les Juges*.

On ne sait pas certainement qui en est l'auteur : quelques-uns l'ont attribué à Phinées, grand prêtre des Juifs ; d'autres à Esdras ou à Ezéchias ; la plupart à Samuel : ce dernier sentiment paraît le plus probable. 1° L'auteur vivait dans un temps où les Jébuséens étaient encore maîtres de Jérusalem, comme on le voit par le ch. 1, ℣ 21, par conséquent avant le règne de David, qui chassa ces Jébuséens de la forteresse de Sion. 2° L'auteur, en parlant de ce qui s'est passé sous les *juges*, remarque plus d'une fois qu'alors il n'y avait point de ro

(1) Voyez notre article MITIGATION DES PEINES ET ÉLÉVATION DES RÉCOMPENSES ; nous y développons ces pensées de saint Jérôme et de saint Augustin sur la bonté éternelle, qu'on n'a pas droit de limiter.
LE NOIR.

dans Israël; ce qui semble prouver qu'il écrivait lui-même sous les rois.

La seule difficulté considérable qu'il y ait contre ce sentiment, c'est qu'il est dit, cap. 18, ℣ 30, que les enfants de Dan établirent Jonathan et ses fils pour servir de prêtres dans la tribu de Dan, *jusqu'au jour de la captivité*, et que l'idole de Michas demeura parmi eux pendant que la maison de Dieu fut à Silo. Il semble que l'on ne peut entendre cette *captivité* que de celle qui arriva sous Theglat-Phalasar, roi d'Assyrie, plusieurs siècles après Samuel. Le texte hébreu, au lieu de *captivité*, porte *jusqu'à la transmigration du pays* ; mais l'on observe que le mot hébreu qui signifie *délivrance*, a pu être aisément confondu avec un autre qui signifie *transmigration* : ainsi l'on peut penser qu'il est ici question du moment auquel les Israélites furent délivrés du joug des Philistins, placèrent l'arche du Seigneur à Gabaa, et renoncèrent à l'idolâtrie; *I. Reg.*, c. 7. Il n'est pas probable que Samuel, Saül et David aient souffert que pendant leur gouvernement les Danites continuassent à être idolâtres.

On n'a jamais douté de l'authenticité du livre des *Juges* ; il a toujours été dans le canon des Juifs et dans celui des chrétiens. L'auteur des psaumes en a tiré deux versets, *ps.* 67, ℣ 8 et 9; celui du second livre des Rois en a cité le fait de la mort d'Achimélech ; saint Paul cite les exemples de Jephté , de Baruch et de Samson.

Les censeurs modernes de l'histoire juive ont argumenté contre plusieurs des faits qui y sont rapportés. On trouvera la réponse à leurs objections dans les articles Aod, Gédéon, Jephté, Samson, Prêtre. Bergier.

JUIF ERRANT (la légende du). (*Théol. hist. génér.*) — Cette légende a été évidemment inspirée par l'état du peuple juif errant parmi les nations, depuis l'énorme faute dont il se rendit coupable en laissant immoler par ses chefs des deux ordres le Sauveur du monde ; et il paraît qu'elle fut conçue vers les commencements du moyen âge par le génie rêveur des Orientaux. Le premier auteur de l'Occident qui en parle est Matthieu de Paris : voici ce qu'il en dit à l'année 1229 de son *Historia anglicana* :

« On vit arriver alors en Angleterre un archevêque d'Arménie qui donna des renseignements sur l'Eglise de ces contrées. On lui demanda s'il avait entendu parler de *Joseph*, dont on répandait toutes sortes de bruits, qui avait vécu, disait-on, au temps du crucifiement de Jésus-Christ, et qui avait parlé à Notre-Seigneur. Il répondit que sans aucun doute il le connaissait, et que la chose était bien comme on le disait. Le drogman du prélat, qui était un fin, natif d'Antioche, ajouta en français des explications plus détaillées à la réponse un peu juste de son maître, disant que, peu avant le départ de l'archevêque pour l'Occident, ce Joseph avait été invité à sa table et avait raconté son histoire. Au moment où Jésus fut arrêté et accusé devant le tribunal de Pilate, il était, lui Joseph, concierge et se nommait Cartaphilus. Il se tenait à la porte du prétoire lorsqu'on emmenait le Sauveur, qui venait d'être condamné. En le voyant passer il lui avait donné un coup de poing dans le dos en lui disant : « Marche, Jésus, marche ; que tardes-tu ? » Jésus le regarda sérieusement et lui dit : « Je marche, mais tu resteras jusqu'à ce que je revienne. » Là-dessus Cartaphilus s'était fait baptiser par Ananie, avait pris le nom de Joseph, et depuis lors il errait à travers le monde. Tous les cent ans il tombait gravement malade, rajeunissait pendant sa maladie, et reprenait trente ans, âge auquel il avait outragé le Seigneur. »

Ce n'est, ensuite, qu'au XVIe siècle que le *Juif errant* reparaît dans les chroniques :

« D'après la relation de Dudulæus (1), dit M. Himpel, le *Juif errant* apparut en 1547 à Hambourg, sous la figure d'un homme d'une haute taille et d'une mine décharnée, les cheveux épars, portant le costume d'un

(1) *D'un Juif qui erre depuis le temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ par une destinée singulière*, etc., 1634.

mendiant, racontant qu'il avait été cordonnier à Jérusalem, qu'il avait refusé au Seigneur, portant sa croix au Golgotha et passant devant sa maison, la faculté de s'y reposer un instant, qu'il l'avait même frappé, et que le Christ lui avait dit : « Je veux m'arrêter ici ; mais toi, tu marcheras jusqu'à ce que je revienne. » Au moment même il était parti, et depuis ce temps-là il errait sans trêve ni relâche.

« Paul d'Eizen, plus tard évêque de Sckleswig, le vit dans une église de Hambourg et lui parla ; Paul revenait alors en vacances de Wittenberg, où il faisait ses études. Dans sa conversation avec Paul d'Eizen le *Juif errant* se nomma Ahasvérus et dit avoir cinquante ans (1).

« D'après Boulenger, dans son *Historia sui temporis*, Ahasvérus était un corroyeur. Il parut en 1564 à Hambourg et ailleurs, et se nommait aussi Grégoire et Buttadæus. Boulenger remarque naïvement qu'il était à Paris, qu'il ne l'y avait pas vu et n'en avait pas entendu parler. Suivant Dudulæus et d'autres, il était également à cette époque à Naumbourg, ne pouvant ni s'asseoir ni s'arrêter, étant constamment obligé d'aller et de venir, ne mangeant pas, mais se faisant richement rétribuer par les négociants de Naumbourg qui écoutaient son histoire. »

On lit dans les *Commentaires* d'Antoine Colerus, jurisconsulte de Lubeck.

« Le 15 janvier 1602, le *Juif errant* vint à Lubeck, prétendant avoir assisté au crucifiement de Notre-Seigneur. Il devait être encore en vie en 1613, car, en 1616, on vendait publiquement son histoire et son portrait à Tournay. Au commencement du dix-huitième siècle il honora les Anglais d'une visite, se donnait pour un suppôt de la justice de Jérusalem, et racontait son histoire comme il l'avait dite à la table de l'archevêque d'Arménie. Il connaissait très-exactement tous les Apôtres, savait tout ce qui s'était passé depuis 1700 ans, embarrassait les professeurs les plus savants qui lui dressaient des embûches dans de subtiles discussions, parlait arabe, et avait vécu avec le père de Mahomet, avec Néron, Tamerlan, etc. (1). Il apparaissait souvent aux paysans dans le Valais, près de la Furca, sur le Matterhorn. Enfin, au commencement du dix-huitième siècle, on l'avait vu encore çà et là en France et en Hongrie. »

« Dans le livre populaire du *Juif errant* intitulé : *Relation merveilleuse d'un Juif né à Jérusalem et nommé Ahasvérus, qui prétend avoir assisté au crucifiement du Christ, imprimé pour la première fois à Leyden, Leipzig*, 1602, son histoire, dit M. Himpel, a reçu encore divers enjolivements ; il y est dit qu'il conduisit les trois mages à Bethléhem, qu'il vécut ensuite avec Jean-Baptiste et avec Judas, et qu'il travailla à la croix du Sauveur. Matthieu de Paris admet sans hésiter le récit du *Juif errant* qui venait d'Orient. Dudulæus, Hadeck et d'autres, au dix-septième siècle, ne doutent pas davantage, tandis que Boulenger (2) apostrophe le voyageur Ahasvérus d'un *credat Judæus Appella*, Bartholin, *de Latere Christi aperto*, est assez disposé à voir dans le *Juif errant* un revenant de l'enfer ou une apparition d'en haut. Les écrits concernant le *Juif errant* s'accrurent au dix-septième et au dix-huitième siècle de manière à former une littérature assez considérable. Ce furent surtout les théologiens protestants allemands qui accordèrent leur attention à Ahasvérus. »

La légende du *Juif errant*, paraît venir de l'Orient, avons-nous dit :

« En l'an 16 de l'hégire, disent les Arabes, d'après Herbelot, (*Bibliot. orient.*) Fadhil, prince arabe, pénétra dans une profonde vallée et y fit sa prière. Il entendit toutes ses paroles nettement répétées par un personnage invisible, et s'écria : « Qui que tu sois qui répètes ma prière, si tu es un ange, que la grâce de Dieu soit

(2) *Voir* le récit de l'étudiant de Wittenberg dans Hadeck, *Relation d'un pèlerin, nommé Ahasvérus, Juif qui vivait du temps du crucifiement du Christ, et qui, dit-on, erre encore*, 1681.

(1) Cf. Calmet, *Dict. Bibl.*, *s. v.*
(2) II c.

avec toi ! Si tu appartiens aux mauvais esprits, je ne veux rien avoir de commun avec toi. Si tu es un homme comme moi, montre-toi. »

« Au même instant Fadhil vit un vieillard chauve, un bâton à la main, semblable à un derviche, qui lui dit : « Je suis Zérib, fils du Prophète Élie. Jésus-Christ m'a laissé en vie dans ce monde, et j'y demeurerai jusqu'à ce qu'il revienne une seconde fois. J'attends le Seigneur, qui est la source de tout bien, et j'habite, d'après ses ordres, derrière cette montagne. »

« Fadhil demanda quand Jésus reparaîtrait, et le vieillard répondit : « A la fin du monde, c'est-à-dire quand les hommes et les femmes vivront pêle-mêle les uns avec les autres sans distinction de sexe ; quand la surabondance des vivres n'empêchera pas la cherté ; quand le sang des innocents sera répandu ; quand les pauvres mendieront et ne recevront plus d'aumônes ; quand toute miséricorde aura disparu ; quand on mettra l'Écriture sainte en musique ; quand les temples du Dieu véritable et unique seront remplis d'idoles. »

« A ces mots Zérib disparut.

« L'imagination rêveuse de l'Orient, fait observer M. Himpel, s'inquiète peu de la manière dont on peut concilier le temps du Prophète Élie avec l'époque du Christ ou faire remonter l'ère du Christ au temps d'Élie ; son *Juif errant* ne peut être ni un cordonnier, ni un concierge de Jérusalem ; il faut que ce soit Zérib, le fils du Prophète Élie. Il est évident que les Chrétiens d'Orient durent de bonne heure trouver dans les inquiètes et incessantes pérégrinations des Juifs, privés de toute nationalité, et dans leur orgueilleuse opiniâtreté à repousser toute tentative de conversion au Christianisme, l'occasion toute naturelle d'imaginer la légende du *Juif errant*. Ahasvérus, ou Zérib, ou Joseph, est le peuple juif, en qui s'accomplit la prophétie : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! » Ahasvérus erre, comme ce peuple, sans patrie, pourchassé à travers tous les pays, ne pouvant, en tant que peuple, ni vivre, ni mourir. Ahasvérus et le peuple juif sont les témoins vivants du Christ et de son Église. La réconciliation d'Ahasvérus avec le Christ, selon la légende, comme celle du peuple juif, suivant les prophéties, aura lieu au jugement dernier. On voit dans la légende arabe le travail du mahométisme. Le crime des Juifs, meurtriers du Christ, dont la conséquence est qu'ils sont condamnés à vivre jusqu'à la fin du monde, disparaît.....

« La légende du *Juif errant* a été fréquemment exploitée par les poëtes ; nous rappellerons seulement les poëmes de A.-W. Schlegel et de Schubert, dont la conclusion, le don de la mort fait à Ahasvérus, n'est pas fondée sur la légende. Göthe (1) eut un jour la pensée « de faire un poëme épique de l'histoire du *Juif errant*, dont les récits populaires avaient fait une forte impression sur lui, et d'exposer les principaux points de l'histoire de la religion et de l'Église en suivant ce fil conducteur. »

LE NOIR.

JUIFS. Nous n'avons dessein de toucher à l'histoire des *Juifs* qu'autant que cela est nécessaire pour faire sentir la vérité de la narration des écrivains sacrés, et pour réfuter les erreurs, les calomnies, les vaines conjectures que les incrédules anciens et modernes ont voulu y opposer.

Nous parlerons, 1° de l'origine des *Juifs*, 2° de leurs mœurs, 3° de leur prospérité, 4° de la haine que les autres nations leur ont témoignée, 5° du choix que Dieu avait fait de ce peuple, 6° de son état actuel, 7° de sa conversion future.

I. *Origine du peuple juif.* On sait d'abord que les historiens grecs et romains, et en général tous les auteurs profanes, ont été très-mal instruits de l'origine, des mœurs, des lois, de la religion des *Juifs* ; on en sera convaincu, si l'on veut lire l'extrait d'un mémoire fait à ce sujet dans l'*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, t. 14, *in*-12, p. 357. Ce peuple n'a commencé à être connu des autres nations que quand ses livres ont été traduits en grec sous Ptolomée

(1) T. XXVI, p. 309.

Philadelphe, et cette traduction n'a pas été d'abord fort répandue. A cette époque, la république juive était sur sa fin, et déjà elle avait subsisté plus de treize cents ans. Diodore de Sicile et Tacite, deux historiens qui ont le plus parlé des *Juifs*, les connaissaient fort mal. Vouloir s'en rapporter uniquement à ce qu'ont dit ces étrangers, c'est un entêtement aussi absurde que si nous voulions seulement consulter sur les Chinois les premiers voyageurs ou négociants qui ont abordé à la Chine ; nous n'avons commencé à prendre des notices exactes de ce dernier peuple, que quand on nous a fait part de ce que racontent ses propres historiens.

C'est donc dans l'histoire juive, et non ailleurs, que nous devons apprendre à connaître les *Juifs*. Elle nous dit que les descendants d'Abraham et de Jacob furent nommés d'abord *Hébreux* ; que, transportés en Egypte, ils s'y multiplièrent ; que c'est là qu'ils ont commencé à former un corps de nation. Elle ajoute que, sortis de l'Eglise, ils ont demeuré dans les déserts voisins de l'Arabie ; qu'ils se sont rendus maîtres du pays des Chananéens, nommés aujourd'hui la Palestine ; qu'ils y ont formé d'abord une république et ensuite deux royaumes ; qu'après plusieurs siècles, ils furent subjugués et transportés au-delà de l'Euphrate par les rois d'Assyrie. Revenus dans leur pays sous Cyrus et ses successeurs, ils y établirent de nouveau le gouvernement républicain, et ils y ont subsisté ainsi jusqu'à ce que les Romains ont soumis la Judée, ruiné Jérusalem et dispersé la nation. Il n'est aucun de ces faits principaux qui ne puisse être prouvé par le récit des auteurs profanes, même les plus prévenus contre les *Juifs* ; ils sont d'ailleurs tellement liés entre eux, que l'on ne peut en détruire un seul sans renverser toute la suite de l'histoire.

Nous n'avons donc besoin d'aucune discussion pour prouver que les *Juifs* ne sont ni une peuplade d'Egyptiens, comme la plupart des anciens l'ont pensé, ni une horde d'Arabes Bédouins, comme quelques modernes l'ont avancé : la différence du langage de ces trois peuples démontre qu'ils n'ont pas eu une même origine. C'est la réflexion qu'Origène opposait déjà au philosophe Celse ; il était en état d'en juger, puisqu'il était né à Alexandrie, qu'il avait fait plusieurs voyages en Arabie, et qu'il avait appris l'hébreu : il a été à portée de comparer les trois langues.

Si les hébreux furent reçus d'abord en Egypte à titre d'hospitalité, comme le dit leur histoire, l'esclavage auquel ils furent réduits par les Egyptiens, était une injustice et une tyrannie. Lorsqu'ils ont été assez forts, ils ont été en droit de sortir de l'Egypte malgré les Egygtiens, d'en exiger un dédommagement de leurs travaux, à plus forte raison de le recevoir à titre d'emprunt. La compensation, qui est rarement permise aux particuliers, est très-légitime de nation à nation. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à un ordre exprès de Dieu pour prouver que les *Juifs* n'étaient point une horde de voleurs, que l'on a tort de les peindre comme tels, sous prétexte qu'ils ont enlevé aux Egyptiens ce qu'ils avaient de plus précieux.

On a mis en donte si soixante et dix familles issues de Jacob ont pu produire, dans un espace de deux cent quinze ans, une population assez nombreuse pour donner de l'inquiétude aux Egyptiens, et qui, selon le calcul ordinaire, devait se monter à deux millions d'hommes. Mais il est prouvé que l'Anglais Pinès, jeté dans une île déserte avec quatre femmes, a produit en soixante ans une peuplade de sept mille quatre-vingt-dix-neuf personnes : c'est plus, à proportion, que n'en avaient produit les enfants de Jacob.

Nous n'examinerons pas ici si la sortie des Hébreux hors de l'Egypte a été précédée, accompagnée et suivie de miracles ; cette discussion est renvoyée à l'article Moïse, parce que c'est la preuve de sa mission. Les incrédules, qui ne veulent point de miracles, ne nous ont point encore appris comment et par quel moyen les Hébreux ont pu se tirer de l'Egypte, et subsister pendant quarante ans dans un désert absolument stérile. Il faut cependant qu'ils y aient

partant du désert ils se sont emparés de la Palestine, malgré la résistance des Chananéens.

II. *Mœurs des Juifs*. L'on a souvent demandé comment Dieu avait choisi par préférence un peuple ingrat, rebelle, intraitable, tel que les *Juifs*. Nous répondrons, 1° qu'il a fait ce choix pour convaincre tous les hommes que quand il leur fait du bien, c'est par une bonté purement gratuite, et que s'il les traitait comme ils le méritent, il les exterminerait tous. Moïse n'a pas laissé ignorer aux *Juifs* cette triste vérité; il la leur a répétée plus d'une fois, et nous pouvons, tous tant que nous sommes, nous appliquer la même leçon. 2° Nous défions les censeurs de la Providence de prouver qu'au siècle de Moïse il y avait des peuples beaucoup meilleurs que les *Juifs*, et plus dignes des bienfaits de Dieu : nous ne les connaissons que par le tableau que Moïse en a fait, et il n'est rien moins qu'avantageux. 3° L'on exagère fort mal à propos les vices des *Juifs* et le déréglement de leurs mœurs. On leur prête des crimes et des atrocités dont ils ne furent jamais coupables.

En effet, la conquête de la Palestine est-elle un brigandage abominable, comme on la représente de nos jours? De tous les peuples conquérants ou usurpateurs, le plus innocent et le plus excusable est sans doute celui qui manque de moyens naturels de subsistance, qui n'a point de terres à cultiver et qui en cherche ; s'il en trouve et qu'on les lui refuse, il est en droit de s'en emparer par la force. Quand les Hébreux n'auraient pas eu pour eux une promesse et une concession formelle de la part de Dieu, il serait encore injuste de les peindre comme des brigands, parce qu'ils ont dépossédé les Chananéens. Ceux-ci n'avaient pas un titre de possession plus sacré et plus légitime que les *Juifs*, puisqu'ils avaient exterminé des peuplades entières pour se mettre à leur place. *Voy.* Chananéens. Mais il n'est pas vrai que les *Juifs* aient commencé par tout détruire; la conquête de la Terre promise ne fut achevée que sous David, quatre cents ans après Josué; et depuis cette époque ils n'ont entrepris aucune guerre offensive.

Pour prouver que les *Juifs* étaient une horde d'Arabes Bédouins ou voleurs, on a dit : « Abraham vola les » rois d'Egypte et de Gérare en extor- » quant d'eux des présents ; Isaac vola » le même roi de Gérare par une même » fraude ; Jacob vola le droit d'aî- » nesse à son frère Esaü ; Laban vola » Jacob son gendre, lequel vola son » beau-père ; Rachel vola à Laban » son père jusqu'à ses dieux ; les en- » fants de Jacob volèrent les Sichimi- » tes après les avoir égorgés ; leurs » descendants volèrent les Egyptiens, » et allèrent ensuite voler les Cha- » nanéens. »

Les *Juifs* peuvent répondre qu'ils ont été volés à leur tour par les Egyptiens sous Roboam, par les Assyriens sous leurs derniers rois, par les Grecs et par les Syriens sous Antiochus, par les Romains qui ont détruit Jérusalem; que ceux-ci, après avoir volé tous les peuples connus, ont été volés par les Goths, les Huns, les Bourguignons, les Vandales et les Francs. Nous avons l'honneur d'être issus des uns ou des autres, sans qu'il suive de là que nous sommes des Arabes Bédouins; à parcourir l'univers d'un bout à l'autre, on ne trouvera aucune nation qui ait une origine plus noble et plus honnête que la nôtre.

A l'article Judaïsme, nous avons fait voir que les *Juifs* ont eu une croyance plus sensée, une morale plus pure, des lois plus sages, des mœurs plus décentes que les autres nations; quant à leur destinée, elle a été à peu près la même. Ils ont éprouvé successivement la prospérité et les revers, des temps heureux et des malheurs. Si l'histoire des peuples voisins avait été écrite avec autant d'exactitude que celle des *Juifs*, nous y verrions plus de crimes et de désastres que dans l'histoire juive. Celles des Assyriens et des Perses, celles des Grecs et des Romains, quoique très-peu sincères, et marquées au coin de l'orgueil national, ne sont ni une école de vertu, ni un tableau fort consolant pour le genre humain. Partout l'on vécu en très-grand nombre, puisque

voit d'abord des peuplades isolées qui cherchent à s'entre-détruire; celle qui est la plus nombreuse et la plus forte assujettit les autres, et forme une nation; pauvre d'abord, laborieuse et frugale, elle s'accroît insensiblement, devient ambitieuse, inquiète et avide; enrichie par son industrie ou par ses rapines, elle se corrompt et se pervertit, pour devenir la proie d'une autre qui se corrompra et se perdra à son tour.

Quelques incrédules de nos jours ont osé écrire que les *Juifs* offraient des sacrifices de victimes humaines et mangeaient de la chair humaine; nous avons réfuté ces deux calomnies aux mots ANATHÈME et ANTHROPOPHAGES.

Immédiatement avant la venue de Jésus-Christ, le gouvernement tyrannique des rois de Syrie, d'Hérode et de ses fils, ensuite des Romains, contribua beaucoup à dépraver les chefs de la synagogue et la nation juive en général : le pontificat était vendu au plus offrant; plus un *juif* était vicieux, plus il était sûr de plaire à ces maîtres insensés.

III. *De la prospérité des Juifs.* Leurs historiens ont écrit, avec une égale sincérité, les vertus et les crimes de leurs aïeux, les prospérités et les calamités de leur nation; mais ils attestent que ses malheurs furent toujours le châtiment de ses infidélités à la loi de Dieu. Il n'est donc pas vrai que Dieu ait manqué de fidélité à remplir les promesses qu'il avait faites à leurs pères. *Voy.* PROMESSE.

Attribuerons-nous aux *Juifs* les funestes suites de l'ambition dévorante et insensée des monarques assyriens? Ils en ont été la victime, et non la cause. Celle des rois de Syrie, successeurs d'Alexandre, n'a été ni plus raisonnable ni moins meurtrière, et nous ne voyons pas quel droit plus légitime ont eu les Romains, vainqueurs des Syriens, de réduire la Judée en province romaine. Les *Juifs* n'ont été agresseurs dans aucune de ces guerres; si leurs révoltes fréquentes ont réduit les Romains à les exterminer, les Romains les avaient forcés à se révolter par le brigandage et par la tyrannie de leurs proconsuls et de leurs lieutenants. *Voyez* Tacite, *Hist.*, l. 5, c. 9 et 10.

Cependant l'on prétend montrer une bizarrerie inconcevable dans la conduite de la Providence à l'égard des *Juifs*. Dieu, disent les censeurs de nos livres saints, prodigue les miracles, les plaies et les meurtres, pour tirer son peuple de cette Egypte riche et fertile, où il avait des temples sous le nom d'*Iao*, ou le grand Etre, sous le nom de *Knefh*, l'Etre universel; il conduit son peuple dans un pays où nous ne voyons ériger un temple à Dieu que plus de cinq cents ans après l'établissement des *Juifs*; et quand ils ont bâti ce temple, il est détruit.

Sans contester sur les prétendus temples érigés au vrai Dieu en Egypte, et sur les noms que nos savants critiques veulent interpréter, nous demandons si Dieu n'a pas pu avoir d'autres desseins, en conduisant les *Juifs*, que de se faire bâtir un temple. Quoi qu'on en dise, ce temple a subsisté pendant quatre cent vingt-sept ans. Lorsqu'il a été détruit, que Jérusalem a été ruinée, et la nation juive dispersée par Nabuchodonosor, tout a été rétabli au bout de soixante-dix ans, selon les prédictions des prophètes. Les peuples voisins, Moabites, Ammonites, Iduméens, compagnons de l'infortune des *Juifs*, ont disparu pour toujours; les Assyriens et les Chaldéens, auteurs de leurs malheurs, ont cessé d'être les *Juifs*, comme renaissant de leurs propres cendres, ont formé de nouveau une société politique et religieuse. Les Perses, sous la protection desquels ils rentrent dans la terre de leurs pères, l'antique monarchie d'Egypte qui a été leur berceau, les rois de Syrie, devenus leurs oppresseurs, se sont évanouis successivement; pour eux, ils subsistent en corps de nation dans leur terre natale, avec leur temple, leur religion, leurs lois, jusqu'à la venue du Messie, qui devait appeler tous les peuples à un culte plus parfait, mais toujours fondé sur les dogmes, sur la morale, sur les prophéties et sur les espérances des *Juifs*.

Est-il vrai que ce peuple ait été ignorant, barbare, stupide, sans industrie, sans aucune connaissance des

lettres, des arts et du commerce, comme on affecte communément de le peindre? Il faut avoir bien peu lu les livres des *Juifs* pour s'en former une pareille idée. Avant la captivité de Babylone, chez quel peuple de l'univers citera-t-on des monuments certains et incontestables de la culture des lettres? Alors les *Juifs* avaient un corps d'histoire, un code de législation, une police réglée, des archives et des livres, depuis près de neuf cents ans. Les premières notions que nous puissions avoir des connaissances, de l'industrie, des arts des Egyptiens sont celles que Moïse nous fournit, et qu'il possédait lui-même. Nous n'avons rien de plus ancien touchant les arts, le commerce et la navigation des Phéniciens, que ce qui en est dit dans l'histoire de David et de Salomon. Le premier monument incontestable des connaissances astronomiques des Chaldéens est le livre de Daniel. De nos jours même, pour remonter à l'origine des lois, des sciences et des arts, on n'a pu rien faire de mieux que de prendre les livres des *Juifs* pour base de toutes les conjectures et de toutes les découvertes.

Ce qui est dit dans l'*Exode* de la structure du tabernacle; dans les livres des *Rois*, de la magnificence du temple de Salomon; le plan qui en est tracé dans *Ezéchiel*; le portrait de la femme forte et de ses travaux, dans les *Proverbes*; le tableau du luxe des femmes juives, dans *Isaïe*, démontrent que les *Juifs* connaissaient les arts, et qu'ils n'en ont jamais négligé la pratique. Un peuple agriculteur ne peut pas s'en passer : le plus nécessaire de tous conduit infailliblement à la découverte des autres.

Placés dans le voisinage des Phéniciens, qui ont été les premiers négociants, et des Egyptiens qui avaient besoin d'aromates, les *Juifs* n'ont pu demeurer sans commerce; mais la navigation ne leur était pas nécessaire pour le débit de leurs marchandises. Leur pays produisait non-seulement du blé, du vin, des olives, des figues, des dattes en abondance, mais des métaux, du baume, des gommes et des résines de toute espèce. Déjà ce commerce était établi entre la Palestine et l'Egypte, du temps de Jacob, *Gen.*, c. 37, ℣ 25; c. 43, ℣ 11; et il en est encore fait mention dans Jérémie, chap. 66, ℣ 11. L'asphalte de Judée était connu de toutes les nations, surtout des Egyptiens; *Pausanias* parle de la soie, ou plutôt du byssus du pays des Hébreux. L. 5, c. 5. Par l'énumération des marchandises que portaient les *Juifs* aux foires de Tyr, et que l'on peut voir dans Ezéchiel, c. 27, ℣ 17, il est prouvé qu'ils savaient faire autre chose que l'usure et rogner la monnaie, quoique ce soit là le seul talent que leur accordent nos philosophes incrédules. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours aux flottes de Salomon, ni aux liaisons que David entretenait avec Hiram, roi de Tyr, pour démontrer que de tout temps les *Juifs* ont été occupés du commerce. Ils n'étaient point retenus chez eux par les lois absurdes qui défendaient aux Egyptiens, aux Spartiates et à d'autres peuples de sortir de leur pays, et qui en bannissaient les étrangers; il leur était ordonné au contraire de faire accueil aux étrangers, et de les bien traiter. Sous le règne de Salomon, il y avait dans la Judée cent cinquante-trois mille six cents étrangers prosélytes. *II. Paral.* c. 2, ℣ 17.

A la vérité, les *Juifs* n'ont élevé ni colosses ni pyramides, comme les Egyptiens; ils n'ont point excellé, comme les Grecs, dans les sciences et dans les arts du dessin, ni dans l'art militaire, comme les Romains; mais nous ne voyons pas ce qu'ils y ont perdu. Ce ne sont ni les édifices, ni les arts de luxe, ni la discipline militaire, ni les conquêtes, qui rendent un peuple heureux : c'est la paix, l'agriculture, l'abondance, la raison, la vertu.

IV. *D'où sont venus le mépris et la haine des autres nations contre les Juifs?* Un des principaux reproches que font les phliosophes contre les *Juifs*, est qu'ils ont été méprisés et détestés de toutes les nations; eux-mêmes ne pouvaient en souffrir aucune; dans tous les temps ils ont été fanatiques, intolérants, insociables.

Examinons d'abord en quoi consis-

tait leur intolérence; nous verrons ensuite si l'on a eu raison de les mépriser et de les détester.

1° Si l'on entend que, par la loi des *Juifs*, il leur était ordonné de ne point souffrir parmi eux l'idolâtrie ni les abominations dont elle était accompagnée, la prostitution, les sacrifices de sang humain, la divination, la magie, nous convenons que cette loi était très-intolérante ; mais nous ne voyons pas en quoi il importait au genre humain que ces désordres fussent tolérés nulle part : partout où ils l'étaient, le culte du vrai Dieu ne pouvait subsister. Peut-on citer une seule nation idolâtre qui ait souffert chez elle le culte d'un seul Dieu? Les autres peuples faisaient, pour maintenir chez eux l'erreur, la folie et les crimes, ce que faisaient les *Juifs* pour conserver la vérité, la sagesse et la vertu.

2° Ceux-ci n'étaient intolérants que parmi eux et pour eux, dans l'enceinte de leur territoire : nulle part il ne leur est donné d'aller exterminer l'idolâtrie chez les Egyptiens, les Iduméens, les Arabes, les Ammonites, les Moabites, à Damas ou à Babylone ; la loi, au contraire, leur défend d'inquiéter leurs voisins. Souvent les autres peuples sont allés, le fer et le feu à la main, outrager la religion des étrangers : Cambyse alla tuer les animaux sacrés de l'Egypte ; les Perses brisèrent les statues et brûlèrent les temples des Grecs ; Alexandre ne cessa de persécuter les mages ; les Romains anéantirent le druidisme dans les Gaules ; les Syriens répandirent le sang des *Juifs* pour leur faire embrasser la religion grecque ; Chosroès jura qu'il poursuivrait les Romains jusqu'à ce qu'il les eût forcés à renier Jésus-Christ et à adorer le soleil; Mahomet a dévasté l'Asie pour établir l'Alcoran, etc. : les *Juifs* n'ont rien fait de semblable.

3° Les *Juifs* ne forçaient point les étrangers établis parmi eux à embrasser le judaïsme : pourvu que ces païens ne fissent aucun acte d'idolâtrie, on les laissait tranquilles. Il leur était permis d'adorer Dieu dans le temple, de prendre part aux fêtes; on y recevait leurs offrandes. Jérémie défend aux *Juifs* exilés à Babylone de prendre part au culte des Chaldéens; il ne leur ordonne point de le combattre ni de le troubler. *Baruch*, cap. 6. Où est donc l'intolérance cruelle, le zèle fanatique des *Juifs* ? Leur était-il moins permis qu'aux autres peuples d'avoir une religion publique, nationale et exclusive?

Quant au mépris et à l'aversion que les étrangers ont eus pour les *Juifs*, il y a plusieurs réflexions à faire. En premier lieu, les préventions nationales ne prouvent pas plus chez les anciens que chez les modernes. Les Grecs traitaient de *barbares* tout ce qui n'était pas grec ; les Romains n'estimaient qu'eux-mêmes et les Grecs ; les Anglais, peu instruits, nous haïssent et nous estiment très peu : nous sommes plus équitables à leur égard. A peine trouvera-t-on deux peuples voisins qui n'aient des préventions l'un contre l'autre ; moins ils se connaissent, plus ils ont de dispositions à se haïr.

En second lieu, qui sont les auteurs les moins favorables aux *Juifs?* Ce sont les historiens, les orateurs, les poëtes romains; mais il est prouvé que tous ces beaux esprits connaissaient très-mal les *Juifs*. Ils étaient ou païens zélés, ou épicuriens; ils devaient détester la religion juive, comme font encore les incrédules d'aujourd'hui. Leur mépris n'a éclaté qu'après plusieurs guerres entre les Romains et les *Juifs* ; ceux-ci ne purent souffrir l'insolence et la tyrannie des officiers et des soldats romains ; ils se révoltèrent : or, selon le préjugé des Romains, tout peuple qui leur résistait était abominable : ils n'ont pas mieux traité les Gaulois que les *Juifs*. Pendant que les *Juifs* luttaient contre les Antiochus, les Romains trouvèrent bon d'accorder aux *Juifs* des marques d'estime et d'amitié ; lorsque le royaume de Syrie eut été écrasé, ils tombèrent sur les *Juifs*, parce que ces derniers se prétendaient libres; et pour avoir droit de les tyranniser, l'on affecta pour eux un souverain mépris : c'est l'usage des peuples conquérants.

En troisième lieu, les philosophes plus anciens, les hommes d'état, les

souverains, les corps de république, n'avaient pas pensé comme les beaux esprits de Rome. Hermippus et Nu-ménius, sectateurs de Pythagore; Cléarque et Théophraste, disciples d'Aristote; Mégasthène, Hécatée d'Abdère, Onomacrite, Porphyre lui-même, loin de témoigner aucun mépris pour les *Juifs*, en ont parlé d'une manière avantageuse. Strabon, Diodore de Sicile, Trogue-Pompée, Dion-Cassius, Varron et d'autres, malgré leurs préjugés contre les *Juifs*, leur ont cependant rendu justice sur plusieurs chefs. Alexandre leur accorda droit de bourgeoisie dans sa ville d'Alexandrie; le fondateur d'Antioche fit de même; les Ptolémées les protégèrent en Egypte; les Spartiates leur écrivirent des lettres de fraternité. Ces témoignages d'estime nous paraissent d'un plus grand poids que les sarcasmes des auteurs latins.

Enfin, dans quel temps le mépris pour les *Juifs* a-t-il éclaté? lorsque leur république était déjà ou détruite, ou sur le penchant de sa ruine. Tourmentés successivement par les Assyriens, par les Antiochus, par les Romains, ils se répandirent de toutes parts; ainsi dispersés dans l'Egypte, dans la Grèce, dans l'Italie, ils s'abâtardirent, sans doute. Toute la nation, livrée à l'esprit de vertige après la mort de Jésus-Christ, ne fut plus connue que par son opiniâtreté stupide; elle prêta le flanc au ridicule et au mépris : tous les peuples conçurent de l'aversion contre elle : cette destinée lui avait été prédite. Que dans ces derniers temps les *Juifs* eux-mêmes aient détesté les païens en général, cela n'est pas étonnant : ils n'en avaient que trop acquis le droit par les persécutions qu'ils en avaient essuyées.

Mais ce n'est point là leur esprit ni leur état primitif : confondre les derniers siècles de leur histoire avec les premiers, les mœurs modernes avec les anciennes, la vieillesse d'une nation avec ses belles années, comme font les incrédules, c'est tout brouiller, et déraisonner sous un faux air d'érudition.

V. *Du choix que Dieu avait fait des Juifs.* Cent fois l'on a demandé comment Dieu avait choisi pour son peuple une race aussi grossière, aussi intraitable, aussi ingrate que les *Juifs*; pourquoi il les a comblés de bienfaits et de grâces, pendant qu'il abandonnait les autres nations.

Nous demandons, à notre tour, quel peuple du monde valait mieux que les *Juifs*, et méritait de leur être préféré. A l'époque de la vocation d'Abraham et des promesses faites à sa postérité, nous ignorons quel était l'état des autres nations; nous ne savons pas seulement s'il y avait pour lors le tiers du globe peuplé et habité. Où Dieu pouvait-il mieux placer le flambeau de la révélation que dans la Palestine? Cette partie de l'Asie touchait au berceau du genre humain, était le centre de l'univers habité pour lors; elle communiquait à toutes les nations connues, soit par terre, soit par la navigation de la Méditerranée. Si, à l'époque de l'établissement des *Juifs*, ces nations enivrées d'orgueil et de fables, n'ont pas voulu faire attention aux miracles que Dieu opérait; si, quinze cents ans après, elles ont encore résisté, lorsque la vérité leur a été annoncée directement par les apôtres, il n'y a pas plus de raison de nous en prendre à Dieu, que de lui attribuer l'aveuglement des incrédules modernes.

Par le choix que Dieu a fait d'un peuple tel que les *Juifs*, il a démontré aux hommes deux grandes vérités. La première, que quand il leur accorde des grâces particulières, ce n'est ni pour les récompenser de leurs talents et de leurs mérites, ni en considération du bon usage qu'il prévoit qu'ils en feront, mais par pure bonté et par une miséricorde très-gratuite; que s'il traitait les hommes comme ils le méritent, son tonnerre ne se reposerait jamais. C'est ce que Moïse et les prophètes n'ont cessé de répéter aux *Juifs*. La seconde, que les talents, les succès, les avantages dont les hommes font le plus de cas, sont de nulle valeur aux yeux de Dieu. Il a montré sa bonté envers la postérité d'Abraham, non en lui accordant plus d'esprit, plus de connaissances, de richesses, de prospérité temporelle qu'aux autres

nations, mais en lui donnant une religion plus pure et des lois plus sages. De quoi ont servi aux Egyptiens leur industrie et leur police; aux Grecs leur philosophie et leurs arts; aux Phéniciens leur commerce et leurs richesses; aux Romains leurs talents militaires et leurs conquêtes, s'ils n'en ont été ni plus éclairés pour la religion, ni mieux disposés à la vertu? Celse, Julien, Porphyre, Marcion et ses sectateurs, vantaient la destinée brillante de ces nations comme une preuve de la protection du ciel; les incrédules modernes en concluent que Dieu devait plutôt les choisir que les *Juifs* pour les rendre dépositaires de la révélation. Erreur de part et d'autre. Les bienfaits temporels n'ont rien de commun avec les grâces de salut; les premiers sont plutôt un obstacle qu'un moyen pour devenir meilleur.

Quand on ajoute que Dieu, uniquement occupé des *Juifs*, abandonnait ou négligeait les autres nations, l'on contredit également les lumières du bon sens et le témoignage des livres saints. S'il y a dans ces livres un dogme clairement et constamment enseigné, c'est la providence générale de Dieu envers tous les peuples et à l'égard de tous les hommes, soit dans l'ordre naturel, soit relativement au salut. *Voyez* ABANDON, GRACE, § 3. Les incrédules eux-mêmes soutiennent qu'en fait de prospérité temporelle, Dieu a mieux traité d'autres nations que les *Juifs*. Quant aux bienfaits surnaturels, Moïse déclare aux *Juifs* que si Dieu leur en accorde plus qu'aux autres peuples, ce n'est pas précisément pour eux, mais afin de faire éclater la gloire de son nom par toute la terre, et pour apprendre à toutes les nations qu'il est le *Seigneur*; *Deut.*, c. 7, ℣ 7; c. 8, ℣ 17; c. 9, ℣ 4 et suiv. David le répète, *Ps.* 113, ℣ 9. Ezéchiel le confirme, c. 36, ℣ 22. *Voyez* encore Tobie, c. 13, ℣ 4, etc., et l'article PROVIDENCE.

A la vérité, les écrivains sacrés parlent plus souvent aux *Juifs* des grâces particulières que Dieu leur accorde, que de celles qu'il fait aux autres nations, parce que le dessein de ces auteurs est d'inspirer aux *Juifs* la reconnaissance, la confiance, la soumission envers Dieu. Qu'importait-il à un *Juif* de savoir de quelle manière Dieu en agissait envers les Indiens et les Chinois?

VI. *De l'état actuel des Juifs.* C'est une grande question, entre les *Juifs* et les chrétiens, de savoir si l'état malheureux dans lequel ce peuple est réduit aujourd'hui dans le monde entier, est une punition visible de Dieu, et pour quel crime ils sont ainsi traités. Nous soutenons que c'est pour avoir rejeté et crucifié le Messie, mais que Dieu les conserve pour qu'ils servent de témoins et de garants des écrits et des faits sur lesquels le christianisme est fondé.

Il est bon de savoir d'abord que Jésus-Christ leur a clairement prédit leur destinée. *Matth.*, c. 23, ℣ 32. Après leur avoir reproché leur cruauté envers les anciens prophètes et le sang qu'ils ont répandu, il leur dit : « Vous comblez à présent la » mesure de vos pères. Race de vipères, comment éviterez-vous » votre condamnation à la géhenne » pour ce sujet? Je vous envoie des » prophètes et des sages : vous lapiderez les uns, vous crucifierez » les autres..., de manière que vous » ferez retomber sur vous tout le » sang innocent qui a été répandu... » Je vous le répète, tout cela retombera sur cette génération présente, » votre demeure restera déserte. »

Bien plus : les anciens rabbins, compilateurs du Talmud, ont reconnu qu'à la venue du Messie la synagogue serait aveugle et incrédule. Ils disent : « Au siècle où le Fils de David » viendra, la maison de l'enseignement sera livrée à la fornication..... » la sagesse des scribes rendra une » odeur de mort.... Les premiers sages nous ont donné le pain, c'est-à-» dire la doctrine de l'Ecriture ; mais » nous manquons de bouche pour le » manger. Nous sommes aussi stupides que des bêtes de somme...; » vous n'avez pas pu voir le Dieu » saint et béni, comme il est dit dans » Isaïe, c. 6, *Le cœur de ce peuple est* » *endurci*, etc. »

Cependant plusieurs incrédules, à

la tête desquels est Spinosa, prétendent que ce phénomène n'a rien que de naturel. Les *Juifs* se conservent, disent-ils, par l'attachement qu'ils ont pour leurs cérémonies, surtout pour la circoncision, et par la haine qu'ils inspirent aux autres nations. La crédulité, l'opiniâtreté, l'ignorance, les attachent à leur religion ; l'espérance qu'elle leur donne d'un Messie futur les console ; la singularité de leurs usages les concentre et les rallie entre eux ; les vexations qu'ils souffrent pour leur religion la leur rendent plus chère : c'est l'effet naturel des persécutions.

Mais ces philosophes nous donnent pour raison le fait même qu'il s'agit d'expliquer. Pourquoi, malgré le laps des temps et la variété des climats, les *Juifs* conservent-ils la même ignorance et la même crédulité, le même attachement à une religion qui les rend odieux à toutes les nations? Qu'ils soient persécutés ou tolérés en Europe, en Asie, en Amérique, ils sont partout les mêmes. Les persécutions longues, violentes, continuelles, détruisent les autres religions ; elles ne peuvent rien sur celle des *Juifs*. Il faut donc que Dieu la conserve dans des vues particulières. Il ne s'ensuit pas de là que Dieu rende exprès les *Juifs* obstinés et aveugles, afin qu'ils servent de preuve au christianisme, mais qu'il se sert de leur obstination libre et volontaire pour nous confirmer dans notre croyance.

Orobio, savant *Juif*, a fait tout son possible pour esquiver les conséquences que nous tirons contre sa nation; il dit d'abord que ce n'est point à nous d'interroger Dieu sur les raisons de sa conduite. Voyez *Philippi a Limborch amica Collatio cum erudito Judæo*, p. 168, 170. Mais en cela il n'est pas d'accord avec lui-même ; il soutient que si la captivité actuelle des *Juifs* était la punition de leur incrédulité au Messie, Dieu l'aurait clairement prédit par les prophètes, quand même cette prédiction n'aurait pas dû prévenir le mal; il suppose donc que Dieu aurait rendu raison de sa conduite. Il affirme qu'à cause des péchés des *Juifs* Dieu retarde l'exécution des promesses qu'il a faites d'envoyer le Messie, quoiqu'il n'ait jamais prédit ce retard et qu'il n'est pas obligé de rendre raison de sa conduite. Tout cela ne s'accorde pas.

Dieu avait solennellement promis de protéger les *Juifs*, tant qu'ils seraient fidèles à son culte ; il avait menacé de les disperser, de les humilier, de les affliger, lorsqu'ils se livreraient à l'idolâtrie ; mais il avait ajouté que s'ils revenaient à lui, il les rétablirait dans leur prospérité : telle est la sanction qu'il avait donnée à la loi de Moïse. *Deut.*, c. 30. Avant la venue de Jésus-Christ, Dieu a fidèlement accompli toutes ces promesses et toutes ces menaces : nous le voyons par l'histoire juive. Pourquoi ne fait-il pas de même aujourd'hui ? Les *Juifs* ne sont point actuellement idolâtres, ils sont même très-attachés à leur loi, ils la suivent autant qu'ils peuvent : pour quel crime plus grief que l'idolâtrie Dieu les punit-il plus rigoureusement et plus longtemps qu'il n'a jamais fait? Daniel prédit qu'après la mort du Messie la désolation sera portée à son comble et durera jusqu'à la fin, *Dan.*, c. 9, ℣ 26 et 29 ; cela nous paraît clair.

Les rabbins disent que leur misère présente est une extension et une continuation de la captivité de Babylone ; que Dieu la prolonge pour les mêmes raisons, à cause des infidélités de la nation.

Mais c'est encore ici une fausseté et une contradiction. 1° Ils soutiennent que leur état présent ne peut pas être le châtiment d'un prétendu déicide commis depuis près de dix-huit cents ans, et ils veulent que ce soit une continuation du châtiment de l'idolâtrie dans laquelle leurs pères sont tombés il y a trois mille ans. 2° Ce crime n'a pas continué, puisque les *Juifs* ne sont plus idolâtres, donc la peine ne peut pas durer si longtemps. 3° Les mêmes prophètes qui ont prédit la captivité de Babylone, en ont aussi prédit la fin au bout de soixante-dix ans. *Jerem.*, c. 25 et 29 ; *Dan.*, c. 9, ℣ 2, L'édit de Cyrus, donné après ce terme, était exprès et illimité pour toute la nation. I. *Esdr.*, c. 1, ℣ 3. L'auteur

des *Paralipomènes*, à la fin du second livre, reconnaît que cet édit mit fin à la captivité. Daniel, *ibid.*, ℣ 11 et 13, et Néhémie, *II. Esdr.*, c. 1, ℣ 8, attestent que, pendant ce temps d'affliction, Dieu avait exécuté contre son peuple toutes les menaces qu'il lui avait faites par la bouche de Moïse ; tout a donc été terminé au retour. Ezéchiel, c. 18, et Jérémie, c. 31, ℣ 29, déclarent que *les enfants ne porteront point l'iniquité de leurs pères*, dès qu'ils n'y ont point de part. Dieu promet, par Isaïe, qu'après la captivité de Babylone *il ne se souviendra plus des iniquités de son peuple*, c. 43, ℣ 25 ; les *Juifs* blasphèment, quand ils soutiennent le contraire.

Il n'est pas aisé de compter les contradictions dans lesquelles Orobio a été forcé de se jeter : tantôt il soutient que les *Juifs*, depuis la captivité de Babylone, ont toujours eu en horreur l'idolâtrie, et ont été très-attachés à leur loi, *Amica collat.*, p. 167, 211 ; tantôt il dit qu'actuellement même ils ne sont pas tout à fait exempts d'idolâtrie, et se rendent encore coupables d'autres crimes. Quelquefois il prétend que l'idolâtrie et l'infidélité à la loi de Moïse sont les forfaits que Dieu a menacé de punir le plus rigoureusement, et qu'il ne prescrit aux *Juifs* point d'autre pénitence que de renoncer au culte des dieux étrangers, et de retourner à l'observation de la loi. *Ibid.*, p. 157, 162. D'autres fois il s'efforce d'excuser l'idolâtrie, et de montrer qu'il y a d'autres crimes qui méritent une vengeance plus sévère. P. 173. Souvent il dit que les malédictions prononcées dans le *Deutéronome* regardent plutôt la captivité présente que celle de Babylone, parce que les *Juifs* sont à présent plus malheureux qu'ils ne le furent alors ; ensuite il veut persuader que l'état de plusieurs *Juifs* est assez heureux pour exciter la jalousie des autres nations, que l'opprobre tombe plutôt sur le corps de la nation juive que sur les particuliers. Selon lui, le meurtre du Messie ne peut pas être un crime national, et il veut que l'aspotasie de plusieurs particuliers, qui se font chrétiens ou mahométans, soit un crime national.

Mais lui-même nous fait toucher au doigt la preuve du contraire. Jésus-Christ, seul vrai Messie, a été rejeté par le conseil de la nation juive dans le temps qu'elle faisait encore un corps politique ; le peuple a demandé sa mort, a consenti que son sang retombât sur tous les *Juifs* et sur leurs enfants. Ceux qui sont dispersés partout, et qui n'ont pas voulu se convertir, y ont applaudi ; ils l'approuvent encore aujourd'hui ; ils regardent Jésus-Christ comme un faux prophète, qui a mérité la mort selon la loi ; sur ce point, leur opiniâtreté est invincible. Nous défions les rabbins d'assigner parmi eux aucun forfait qui porte mieux les caractères d'un crime national que celui-là. Lorsqu'un *Juif* se fait chrétien, à Rome ou à Paris, qu'un autre prend le turban à Constantinople, quelle part peuvent avoir à cette action les *Juifs* de Pologne, d'Angleterre ou d'Amérique ?

Si l'anathème de la nation juive, continue Orobio, était une punition de sa révolte contre le Messie, il ne pourrait être effacé que par une amende honorable faite au Messie, et par la profession du christianisme ; cependant un *Juif* s'y soustrait aussi bien en embrassant le mahométisme, qu'en adorant Jésus-Christ.

Nous répliquons : Si l'opprobre actuel des *Juifs* était un châtiment de leur infidélité à la loi de Moïse, il ne pourrait être expié que par une amende honorable faite à cette loi : or, quand un *Juif* se fait mahométan, il ne devient certainement pas plus soumis à la loi de Moïse et cependant il cesse d'être odieux comme *Juif*.

Selon ce rabbin, et selon la vérité, l'état de réprobation des *Juifs* tombe plutôt sur la nation que sur les particuliers ; il est donc tout simple qu'un *Juif*, en se dépouillant du caractère national, soit à couvert de l'opprobre attaché à sa nation ; mais cela ne décide rien pour ou contre son salut éternel. S'il embrasse le Christianisme, il sera jugé de Dieu comme chrétien, selon qu'il aura rempli ou violé les

devoirs de sa religion; s'il se fait turc ou païen, il sera jugé comme ces nations infidèles.

Puisqu'il est démontré jusqu'à l'évidence que l'état actuel des *Juifs* est une punition de leur incrédulité au Messie, et de la mort qu'ils lui ont fait subir, ils ne peuvent espérer de rentrer en grâce avec Dieu, qu'en adorant ce même Messie qu'ils ont attaché à la croix.

VII. *De la conversion future des Juifs.* Une dernière question est de savoir s'il est prédit par les auteurs sacrés que tous les *Juifs* doivent se convertir à la fin du monde ; c'est une opinion assez commune parmi les commentateurs modernes, et les *Juifs* n'ont pas manqué de s'en prévaloir. Ce sentiment des docteurs chrétiens, disent-ils, vient évidemment de ce qu'ils ont senti que les anciennes prophéties qui annoncent que, quand le Messie paraîtra, tous les *Juifs* se réuniront à lui, n'ont pas été accomplies à l'avénement de Jésus-Christ ; c'est donc un subterfuge qu'ils ont trouvé pour attaquer les espérances des *Juifs*, et pour écarter les conséquences qui s'ensuivent évidemment de ces mêmes prophéties. *Amica collatio*, p. 133.

Il est vrai que saint Paul, dans l'*Epître aux Romains*, ch. 11, ℣ 25 et suiv. témoigne qu'il espère la conversion des *Juifs ;* il se fonde sur une prédiction d'Isaïe, qui annonce qu'il viendra un rédempteur pour Sion, et pour ceux de Jacob *qui retournent de leurs prévarications*, c. 59, ℣ 20. Ces dernières paroles mettent une restriction à la promesse de Dieu ; on ne peut l'étendre à tous les *Juifs*.

Saint Paul ne donne pas plus d'extension à sa prophétie. 1° Il dit que si les *Juifs ne persévèrent point dans l'incrédulité*, ils seront replantés sur leur ancien tronc, que Dieu est assez puissant pour les y greffer de nouveau ; donc, lorsqu'il ajoute qu'alors tout Israël sera sauvé, il faut toujours sous-entendre, *s'ils ne persévèrent point dans l'incrédulité*. 2° Il avertit les gentils de ne point s'enorgueillir de leur vocation, mais de craindre que si Dieu a réprouvé une partie des *Juifs*, malgré ces promesses, il peut aussi laisser retomber les gentils dans l'incrédulité, malgré leur vocation ; la conversion future des *Juifs* est donc conditionnelle tout comme la persévérance des gentils. 3° Saint Paul fonde son espérance sur ce que *Dieu ne se repent jamais de ses dons ni de sa vocation ;* mais lorsque les hommes rendent ses dons inutiles par leur résistance et leur infidélité, il ne s'ensuit pas que Dieu se soit repenti. Il paraît donc que saint Paul ne parle point d'une conversion générale des *Juifs* à la fin du monde, mais d'une conversion successive et très-lente, comme on l'a vu par l'événement. L'apôtre écrivait aux Romains vers l'an 58 de notre ère, douze ans avant la ruine de Jérusalem ; à cette époque, un grand nombre de *Juifs* se convertirent en effet.

Vainement l'on veut adapter à une conversion générale des *Juifs* à la fin du monde, d'autres prophéties de Michée, d'Osée, de Malachie, qui disent la même chose que celle d'Isaïe ; ces prédictions, qui regardent évidemment les *Juifs* revenus de Babylone, ne peuvent être appliquées à un événement plus reculé que dans un sens figuré et allégorique, qui n'est pas une forte preuve. Cette méthode même autorise l'entêtement des *Juifs*, et leur fait espérer sous un Messie futur, un accomplissement plus parfait des promesses de Dieu, que celui qui eut lieu pour lors.

Quand on y ajoute les prédictions d'un second avénement du prophète Elie sur la terre, on oublie que Jésus-Christ lui-même a prévenu cette objection. Lorsque ses disciples lui représentèrent qu'Elie devait venir sur la terre, il leur répondit que cette prédiction regardait Jean-Baptiste. *Matth.*, c. 11, ℣ 14 ; c. 17, ℣ 10 ; *Luc.*, c. 1, ℣ 17. Ce que l'on tire de l'Apocalypse, pour éclaircir les événements qui doivent précéder la fin du monde, loin de dissiper l'obscurité, ne sert qu'à l'augmenter.

Mais dit-on, ç'a été le sentiment des Pères et des interprètes de l'Ecriture sainte ; c'est, dans le Christianisme, une espèce de tradition de laquelle il n'est pas permis de s'écar-

ter; *Préf. sur Malachie*, *Bible d'Avignon*, t. 11, p. 766 et suiv.; t. 16, p. 748 et suiv. Malheureusement on n'a cité que trois Pères de l'Eglise, et trois ou quatre commentateurs modernes; cela suffit-il pour fonder une tradition? On ne sait que trop l'abus qui a été fait de cette prétendue tradition dans notre siècle.

Quand la prédiction de la conversion future des *Juifs* serait plus claire et plus formelle, les rabbins ne pourraient encore en tirer aucun avantage. Les prophéties qui promettaient aux *Juifs* leur retour de Babylone, étaient générales, absolues, sans exception ni limitation expresse; cependant un très-grand nombre ne revinrent point, parce qu'ils ne voulurent pas revenir. Une promesse de la rédemption générale des *Juifs*, sous le Messie, prouverait-elle davantage que la promesse du retour général des *Juifs* après la captivité? Toute promesse de Dieu suppose que l'homme ne mettra pas volontairement obstacle à son entier accomplissement: or, c'est ce qu'ont fait les *Juifs* au retour de Babylone et à l'avénement du Messie; il serait absurde de supposer que, sous leur prétendu Messie futur, aucun *Juif* ne sera libre de demeurer tel qu'il est; que ceux qui sont établis en Amérique abandonneront leurs possessions et leur état, pour aller se réunir au Messie dans la Terre promise.

Nous finirons cet article, en observant que l'on s'exprime fort mal, quand on dit qu'en Espagne et en Portugal l'inquisition ne souffre point de *Juifs*, qu'elle sévit contre eux et les envoie au supplice, etc. C'est par les édits des souverains de ces deux royaumes que les *Juifs* en ont été bannis; ceux qui veulent y demeurer ne le peuvent faire qu'en feignant d'être chrétiens, par conséquent en profanant les sacrements qu'ils reçoivent; lorsque l'inquisition les découvre, elle les punit, non comme *Juifs*, mais comme profanateurs et rebelles aux ordres du souverain. Si ceux qui ont déclamé contre cette conduite avaient été mieux instruits ou plus sincères, ils n'auraient pas déguisé le vrai motif du châtiment.

BERGIER

JUIFS (les) EN FRANCE, DEPUIS LEUR COMPLÈTE ÉMANCIPATION. (*Théol. mixt. et hist. génér. social.*) — Nous trouvons dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, art. JUIFS (émancipation des), une note qui est si bien dans l'ordre de nos idées, que nous la reproduisons ici presque tout entière: cette note est du traducteur, M. l'abbé Goschler:

« Les *Juifs* de France, sont complétement émancipés, ils jouissent de tous les droits civils et politiques, et ils s'en rendent dignes par leur dévouement sincère au pays et par les progrès réels qu'ils ont faits depuis cinquante ans.

« Au point de vue religieux les *Juifs* de France peuvent se distinguer en trois classes:

« 1° Les talmudistes;

« 2° Les réformés;

« 3° Les indifférents.

« Les talmudistes, composés de la vieille génération, des gens de la campagne et de ceux de la plus basse classe des villes, reconnaissent l'autorité religieuse des rabbins, l'autorité législative du Talmud, observent scrupuleusement la loi non pas mosaïque, mais rabbinique, ne se mêlent aux Chrétiens que pour leurs affaires d'intérêt, et continuent à être les ennemis traditionnels de l'Eglise; c'est le noyau indestructible de la nation, qui subsistera jusqu'à la fin dans son entêtement et sa fidélité à conserver les Ecritures.

« Les réformés, éclairés, riches, bien élevés, ont secoué le joug des rabbins, les formes surannées de la synagogue, les mœurs anti-sociales de leurs ancêtres; mais, n'ayant pas la foi chrétienne, voulant toutefois conserver leur nom historique et leurs dogmes fondamentaux, sentant la nécessité d'un culte, abhorrant le désordre et le vide des rites purement rabbiniques, ils ont inventé un culte réformé, dont la langue est toujours l'hébreu, les cérémonies celles de la tradition, mais dans lequel ils ont introduit de l'ordre, de la décence, un chant plus régulier, l'usage de l'orgue, de la prédication, d'un luminaire brillant, etc., etc. Hors des réunions religieuses, où les

zélés se rendent le sabbat et les grands jours de fête, et le plus grand nombre une seule fois par an, ils ne pratiquent absolument aucun rite judaïque, et vivent tant qu'ils peuvent, et de préférence, avec les Chrétiens.

« Les indifférents, comme ceux de toutes les religions, ne s'inquiètent ni de la tradition, ni de la réforme, ni des rabbins, ni des synagogues, ni de Moïse, ni du consistoire, à peine de la circoncision. Ils ne conservent le nom de *Juif* que par un respect humain honorable, puisqu'ils n'ont pas la foi nécessaire pour l'échanger sérieusement contre celui de Chrétien. Quand l'occasion s'en présente, ils épousent volontiers des Chrétiennes, font sans hésitation baptiser leurs enfants, et pratiquent, dans ce cas, à l'égard des croyances religieuses de leur famille, une tolérance qui pourrait servir d'exemple à maints Catholiques de nom.

« L'émancipation complète des *Juifs* de France, en les mêlant à tous les rangs de la société, en les faisant participer, à leur insu, à tous les bienfaits du Christianisme, soit que leurs enfants reçoivent l'éducation dans les institutions publiques, soit que les plus intelligents et les plus studieux d'entre eux remplissent des fonctions administratives, judiciaires, industrielles, siégent dans les conseils municipaux, dans les assemblées législatives, dans les sociétés savantes, ou servent dans les rangs de l'armée ; cette émancipation civile et politique, disons-nous, a plus fait pour la conversion religieuse des *Juifs*, depuis cinquante ans, que les persécutions et les exclusions de dix-huit siècles. L'Eglise a certainement reçu dans son sein, depuis un demi-siècle, en France, plus d'enfants d'Israël qu'elle n'en a jamais vu embrasser sa foi depuis son établissement dans les Gaules. Il n'y a peut-être pas, en France, une famille juive aisée qui ne compte un ou plusieurs membres professant le Christianisme, sans que les rapports de famille soient brisés par ces différences de croyance et de culte. »

Comment de pareils exemples ne ferment-ils pas la bouche à tous ceux qui, parmi nous, persistent encore à soutenir des théories d'intolérance religieuse, civile et politique, sous ce prétexte que la vérité a des droits que n'a pas l'erreur ? Eh ! sans doute la vérité a des droits et une puissance ; quels sont ces droits, et quelle est cette puissance ? Les droits à la lumière et à la démonstration de tout ce qui la constitue dans sa plénitude ; la puissance de réduire à merci toutes les erreurs par le raisonnement et par la vertu dans la liberté.

Le Noir.

JULES. (*Théol. hist. pap.*) — L'histoire de l'Eglise compte trois papes du nom de *Jules*.

JULES I (S.). Ce pape, né à Rome, et élu, après la mort du pape Marc, le 6 février 337, mourut le 3 avril 352. Il protégea fortement Athanase contre les eusébiens. Il convoqua, sur la demande de ces ariens, à Rome, un concile auquel il invita les deux parties, et aussi Athanase qui avait été destitué par le concile arien d'Antioche. On attendit longtemps en vain les eusébiens ; enfin le concile s'ouvrit en 343, et Athanase avec Marcel d'Ancyre furent absous. *Jules* écrivit une belle lettre aux eusébiens.

Le même pape prit part au concile de Sardique en y envoyant ses légats. Les eusébiens, réunis à Philippopolis, l'excommunièrent en 349. Une seconde lettre de *Jules* très-touchante pour les alexandrins fut remise à Athanase lorsqu'il eut obtenu de l'empereur Constance la permission de retourner à Alexandrie : ce sont les deux seuls écrits qui restent de *Jules* I.

Jules se fit aussi représenter au concile de Milan, en 347, concile dans lequel il fut donné gain de cause aux ariens Ursace et Valens contre l'hérétique Photin. Ursace et Valens vinrent plus tard à Rome, parurent convertis de leur arianisme et furent pardonnés par le pape. En 351, *Jules*, dans un concile de Rome, condamna à son tour, le photinisme.

Jules embellit la ville pontificale de plusieurs basiliques nouvelles. L'Église le fête le 12 avril.

JULES II. Julien de la Rovère né près de Savone, neveu de Sixte IV, et cardinal, grand ennemi d'Alexandre VI, fut élu le 21 octobre 1500, à la condition qu'il convoquerait un concile universel dans l'espace de deux ans.

Le protestant Ranke dit de *Jules* II que c'était « une âme noble qu'animaient de grands et hauts desseins en faveur de toute l'Italie », et le protestant Leo dit aussi de lui, dans son *Histoire d'Italie*, « qu'au milieu des passions et des faiblesses de son temps, il appartient aux plus dignes caractères de l'Italie. » Il chercha surtout à affranchir sa patrie des étrangers et principalement des Français. Son esprit était énergique et belliqueux, sa politique habile; il réussit en partie.

Ce fut sous son pontificat que le roi de France Louis XII, qui avait su gagner à sa cause l'empereur Maximilien, convoqua en 1511, le concile de Pise, où il ne se trouvait guère que des Français et quelques Allemands; ce concile se transporta de Pise à Milan, de Milan à Asti et d'Asti à Lyon ; aucune ville d'Italie ne voulait le subir ; il ne fut qu'une reproduction du concile de Bale, et se disloqua de lui-même quand *Jules* II eut fait tomber la puissance française en Italie.

« En face de ce pseudo-synode, dit M. Schrödl, le Pape ouvrit, le 10 mai 1512, le *concile général de Latran*, dont sa mort, survenue le 22 février 1513, l'empêcha de voir la fin. Il reçut sur son lit de mort la visite de l'empereur Maximilien, qui, ayant le désir de devenir Pape, avait demandé à *Jules* de l'admettre comme coadjuteur, ce que le Pape refusa. Sauf l'empereur Maximilien et le roi de France Louis XII, le Pape était en très-bons termes avec tous les autres princes. Son vœu le plus ardent était de les unir tous dans une guerre commune contre les infidèles; il fit à plusieurs reprises appel à leur dévouement, était prêt à se mettre lui-même à la tête de l'armée chrétienne, et, dans tous les cas, ce n'eût été ni le savoir stratégique ni le courage personnel qui lui eussent manqué, comme il le prouva par la part qu'il prit aux affaires italiennes, en même temps qu'il constata malheureusement par là qu'il n'avait pas l'esprit d'un véritable réformateur de l'Église et que le prince temporel lui faisait par trop oublier les obligations du pontife.

« Il faut citer encore parmi les actes de son pontificat la bulle de 1506 contre les élections papales simoniaques, ses ordonnances contre le duel, l'élévation au cardinalat de Matthias Lanz, évêque de Gurk, et de Matthieu Schinner, évêque du Valais, et le plan qu'il conçut et commença à exécuter d'une nouvelle église de Saint-Pierre, à laquelle tous les fidèles furent appelés à contribuer. »

JULES III (Jean-Marie Giocchi), né à Monte-San-Savino, dans le diocèse d'Arrezzo, d'où il avait pris le nom de cardinal *del Monte*, fut élu Pape en 1550 et mourut en 1555.

« Il avait été, dit M. Schrödl, en qualité de cardinal, l'un des légats du Pape au concile de Trente. Monté sur le saint Siége, il rappela, en 1551, le concile interrompu depuis 1549. Il fut très-favorable aux Jésuites et publia, en 1552, une bulle qui confirmait la création du Collége germanique, fondé à Rome par saint Ignace de Loyola, et le soutint par de notables subsides...

« Il s'attira de justes reproches par son népotisme, et notamment par une des premières nominations de cardinaux qu'il fit, en élevant à cette haute dignité un obscur jeune homme à peine âgé de seize ans, qu'il avait autrefois attiré près de lui étant gouverneur de Plaisance, qu'il avait élevé et fait adopter par son frère. On lui reprocha aussi d'abandonner toutes les affaires au cardinal Crescence, et de ne s'être occupé que de ses beaux jardins de la Porte du Peuple. Mais ce reproche est en tout cas exagéré; car, comme l'assure Pallavicini, *Jules* avait l'habitude de dicter lui-

même toutes les instructions à ses ministres et toutes les lettres importantes, ce qui fait présumer qu'il se tenait au courant des affaires auxquelles il fallait répondre. En général Pallavicini pense que *Jules* III a été trop sévèrement jugé, tout en lui reconnaissant certains défauts. »

LE NOIR.

JULIEN, empereur romain, surnommé l'*Apostat*, l'un des plus ardents persécuteurs de la religion chrétienne. C'est ainsi qu'il est représenté par les Pères de l'Église et par les écrivains ecclésiastiques.

Comme les incrédules de notre siècle se sont fait un plan de contredire les Pères en toutes choses, et de révoquer en doute les faits les mieux établis, plusieurs ont soutenu que *Julien* ne fut ni apostat ni persécuteur, que ce fut un héros et un sage. C'est à nous de justifier les Pères et de prouver la vérité de leurs accusations.

1° Que *Julien* ait été élevé dans la religion chrétienne, qu'il l'ait ensuite abjurée pour faire profession du paganisme, c'est un fait non-seulement attesté par ses panégyristes, *Liban.*, *Orat. parent. in Jul.* § 9, mais dont il convient lui-même dans une de ses lettres aux habitants d'Alexandrie, *Epist.* 51. Dans une autre, son frère, Gallus le félicite de sa piété envers les martyrs. Il est certain que l'an 360, lorsqu'il fut déclaré auguste, il assista encore à l'église chrétienne le jour de l'Epiphanie avec la pompe impériale afin de plaire aux soldats et aux peuples des Gaules presque tous chrétiens.

2° Ce sont les païens eux-mêmes qui l'accusent d'avoir persécuté les chrétiens, entre autres Eutrope, l. 10, et Ammien Marcellin, l. 24, p. 505. S'il ne fit publier aucun édit pour condamner les chrétiens à la mort, c'est qu'il savait que les supplices, loin d'en diminuer le nombre, n'avaient servi qu'à l'augmenter. *Liban., ibid.*, n. 58. Il convient lui-même que les chrétiens allaient à la mort sans répugnance, parce qu'ils espéraient l'immortalité. *Fragm. Orat.*, pag. 288. Mais il approuva ou dissimula tous les excès auxquels les païens se portèrent contre eux, et il feignit de laisser à tous la liberté, afin de les mettre aux prises et de les rendre par là moins redoutables. *Amm. Marcell.*, l. 22, c. 3. L'édit par lequel il défendit aux chrétiens d'étudier et d'enseigner les lettres a été blâmé par les païens mêmes. *Ibid.*, c. 10.

3° Si *Julien* avait été sage, il ne se serait pas livré, comme il le fit, à cette troupe de sophistes et d'imposteurs qui l'environnaient ; il ne les aurait pas rendus insolents en les comblant d'honneurs et de bienfaits : il donna dans toutes les superstitions de la théurgie et de la magie, poussa aux derniers excès l'entêtement pour la divination et l'idolâtrie, ne rougit point d'en exercer les fonctions les plus dégoûtantes : les païens lui ont encore reproché ce ridicule. *Amm. Marcell.*, l. 25, c. 6. Il y ajouta celui de l'hypocrisie. En écrivant aux Juifs il évite de paraître idolâtre ; il ne parle que du *Dieu très-bon* qu'ils adorent, et se propose de rebâtir le temple de Jérusalem. *Epist.* 25. Il le tenta en effet, et fut confondu par un miracle. *Voyez* TEMPLE.

On ne peut disconvenir de son courage ; mais il fut bouillant, téméraire, avide de gloire à un excès puéril. Maître de conclure avec les Perses une paix avantageuse, il eut la folie de vouloir imiter Alexandre ; il se laissa tromper par un espion, malgré les remontrances de ses généraux ; il exposa son armée à une perte certaine, en faisant brûler sa flotte. Il mit l'Assyrie à feu et à sang : la manière dont il traita les villes de Diacires, Ozogardane et Maogamalque, fait horreur.

Il a écrit contre le christianisme, et son ouvrage a été réfuté par saint Cyrille d'Alexandrie. De nos jours, les incrédules ont eu grand soin d'en recueillir le texte dans saint Cyrille, de le publier comme un monument précieux pour l'incrédulité. En plusieurs choses, il est très-favorable à notre religion, et il renferme des aveux qu'il est important de faire remarquer,

Julien attaque le judaïsme plus directement que la religion chrétienne; il défigure la doctrine de Moïse, afin

de la faire paraître moins sage que celle de Platon ; il fait contre l'histoire sainte les mêmes objections que les marcionites et les manichéens; il déprime tant qu'il peut les écrivains hébreux ; et, par un travers inconcevable, il s'efforce de concilier le judaïsme avec le paganisme ; il soutient que les juifs et les païens adorent le même Dieu, qu'ils ont les mêmes cérémonies, qu'Abraham a observé les augures, que Moïse a connu les dieux expiateurs et a enseigné le polythéisme.

Il convient que les païens ont imaginé sur les dieux des fables indécentes, et il est lui-même entêté de toutes ces fables; il ne prouve les dogmes du paganisme que par les prétendus prodiges que les dieux ont opérés, et par la prospérité des peuples qui les ont adorés. Mais qu'aurait dit *Julien,* s'il avait prévu la prospérité des Perses qui n'adoraient pas ses dieux, par lesquels cependant il fut vaincu, et les exploits des Barbares qui ont détruit l'empire romain ?

Une remarque essentielle, c'est qu'il n'a pas osé nier formellement les miracles de Jésus-Christ ni ceux des apôtres ; il les avoue même assez clairement. « Jésus, pendant toute » sa vie, dit-il, n'a rien fait de mémo- » rable, à moins que l'on ne regarde » comme de grands exploits d'avoir » guéri les boiteux et les aveugles » et d'avoir exorcisé les démons » dans les villages de Bethsaïde et » de Béthanie. » Dans saint Cyrille, l. 6, pag. 119 : « Lui qui comman- » dait aux esprits, qui marchait sur » la mer, qui chassait les démons, » qui a fait, à ce que vous dites, le » ciel et la terre, n'a pas pu changer » les cœurs de ses proches et de ses » amis pour leur salut.» *Ibid.*,pag.209.

Mais la résurrection de Jésus-Christ du moins était un fait mémorable ; *Julien* n'en parle point ; s'il pouvait la contester, s'il pouvait prouver la fausseté des miracles rapportés dans l'Evangile, pourquoi cette faiblesse ? Il devait sentir de quelle importance était cette discussion ; il n'y entre point. Il dit que saint Paul est le plus grand magicien et le plus odieux imposteur qui fut jamais ; en quoi consiste sa magie, s'il n'a point fait de miracles ?

Non-seulement *Julien* avoue la constance des chrétiens à souffrir le martyre, mais il reconnaît leur libéralité envers les pauvres. *Misopog.*, p. 363. Il convient que le Christianisme s'est établi par les œuvres de charité et par la sainteté des mœurs que les chrétiens savent contrefaire ; qu'ils nourrissent non-seulement leurs pauvres, mais encore ceux des païens. *Epist.* 49. Il aurait voulu introduire parmi les prêtres du paganisme la même régularité de mœurs qu'il voyait régner parmi les ministres de la religion chrétienne.

Ces divers témoignages rendus à notre religion par un de ses plus grands ennemis, sont la meilleure apologie que l'on puisse opposer aux calomnies des incrédules modernes ; et si l'on veut se donner la peine de lire les réponses que saint Cyrille a données aux objections, aux reproches, aux calomnies de *Julien*, l'on verra la différence qu'il y a entre un homme qui sait raisonner et un vain discoureur. BERGIER.

JULIEN DÉCLANE. (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — V. PELAGIENS.

JULIEN (S.) DE TOLÈDE. (*Théol.hist. biog. et bibliog.*)—Cet archevêque de Tolède, né à Tolède, fut promu en 680, et présida quatre conciles de Tolède, en 681, le 12ᵉ, en 683, le 13ᵉ, en 684, le 14ᵉ et en 688, le 15ᵉ. Dans une lettre d'acceptation du concile de Constantinople tenu en 680, contre les monothélites, que rédigea *Julien* et qui fut envoyée à Rome au nom des évêques d'Espagne réunis à Tolède, il y avait des passages où l'on disait que la volonté avait engendré la volonté et qu'il y avait trois substances dans le Christ; le pape Benoît II jugea avec raison, que ces expressions devaient être corrigées; elles le furent, en effet, au 15ᵉ concile de Tolède, et *Julien* fit une autre rédaction qui fut trouvée exacte par le pape Sergius I. *Julien* mourut en 690.

« C'était, dit M. Schrödl, un prince de l'Église aimable, bienfaisant, pieux,

zélé pour tout ce qui concernait le culte divin et le maintien de la discipline ecclésiastique. Il était très-érudit, et composa un grand nombre d'écrits, qui ne sont qu'en partie venus jusqu'à nous.

« Tels sont : 1° Trois livres *Prognosticorum, sive de origine mortis humanæ de futuro sæculo et de futura vitæ contemplatione* ; 2° *Vita S. Ildefonsi, Toleanti* ; 3° *Libri III de demonstratione sextæ ætatis, adversus Judæos* ; 4° *Historia gestorum regis Wampæ*. Du Pin prétend que les *Libri II contrariorum in speciem locorum utriusque Testamenti* ne sont pas de *Julien*, et les attribue à Berthorius, abbé du mont Cassin ; Du Pin dit de même que les *Commentaires sur le prophète Nahum* ne lui appartiennent pas. Félix, evêque de Tolède, un des succesesurs de *Julien*, a donné un catalogue de tous les écrits de *Julien* avec une notice biographique sur cet évêque »

LE NOIR.

JULIEN (Stanislas-Aignan.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre sinologue et orientaliste français, né à Orléans en 1799 et mort à Paris en 1873, a fait connaître à l'Europe beaucoup de monuments de la littérature chinoise. Nous citerons :

Sa traduction latine du philosophe chinois Meng-Tseu, 2 vol. in-8, 1824 à 1826 ; *Hoéi-lan-Ki*, ou l'histoire du cercle de craie, Londres, in-8, 1832; *Tchao-chi-Kou-elu* , in-8 , 1834; ce sont deux pièces du théâtre chinois ; *Blanche et Bleue*, ou *les Deux couleuvres fées*, in-8, 1834, roman chinois; les *Avadanas*, contes indiens, suivis de fables, poésies, nouvelles, etc. 3 vol. in-16, 1859 ; les *Deux filles lettrées*, 2 vol. in-12, 1860 ; le *Livre des récompenses et des peines*, in-8, 1835, où se trouve la doctrine des tao-ssé et l'ouvrage de Lao-Tseu ; le *Livre de la voie et de la vertu*, in-8, 1841 ; l'*Histoire de la vie d'Hiouen-Tsang et de ses voyages*, 2 vol. 1853 à 1858 ; ouvrage très-important pour l'histoire du bouddhisme ; pour le réaliser M. Stanislas *Julien* avait appris le sanscrit afin de s'en aider; et dans ce travail il fit la découverte des lois de transcription des mots sanscrits rendus en chinois ; il a dû publier la méthode qu'il se fit sur ce point ; les *Mémoires* du même voyageur chinois *sur les contrées occidentales*, in-8, 1857 ; *Résumé des principaux traités chinois sur la culture des muriers et l'éducation des vers à soie*, in-8, 1837 ; *Traité sur l'art de fabriquer la porcelaine*, in-8, 1856 ; etc.

M. Stanislas *Julien* a soutenu contre plusieurs autres sinologues, parmi lesquels M. Pauthier, des polémiques assez vives. On peut s'en donner une idée en lisant son opuscule : *Exercice pratique* d'analyse, de synthèse et de lexigraphie chinoises, in-8, 1842.

LE NOIR.

JUNILIUS. (*Théol hist biog. et bibliog.*) — Cet évêque d'Afrique du milieu du VI[e] siècle, n'est connu que par la lettre-traité à l'évêque Primasius, écrit qui a la forme d'un dialogue entre un élève et son maître et qui a pour titre : *De partibus divinæ legis libri duo*.

« Le premier livre, dit M. Fritz, comprend vingt petits chapitres, dans lesquels il traite du style de la Bible, de son autorité, de ses auteurs, de sa division en livres poétiques et prosaïques, de leur ordre. Il indique quatre genres de style biblique : le style historique, prophétique, proverbial et dogmatique, et fait connaître les divers livres qui appartiennent à telle ou telle catégorie. A la demande : Que nous apprend l'Écriture ? il répond: Elle nous apprend certaines choses de Dieu, d'autres de ce monde et d'autres du monde à venir. Ensuite il parle des noms et des termes par lesquels l'Écriture désigne Dieu, de sa nature, de la Trinité ou des trois personnes divines et de leur action *ad extra*.

« Dans le second livre, qui renferme trente chapitres, il enseigne ce qui regarde ce monde et le monde futur. Toutefois il ne traite que sommairement des points principaux de la dogmatique, c'est-à-dire de la création, de la Providence, de la liberté, de la vie future. Il s'arrête un peu plus longuement sur les figures, les prophéties. Le chap. 29 répond exactement, mais non complétement, à

la question : Comment pouvons-nous démontrer que les livres de notre religion ont été divinement inspirés? Les jugements de *Junilius* sur le caractère canonique et apocryphe des différents livres de l'Ecriture sont remarquables. » LE NOIR.

JUNIUS (François.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien réformé, né à Bourges en 1545, et mort de la peste en 1602, professeur de théologie à Leyde, avait été chargé d'affaires par Henri IV pour l'Allemagne; il avait aussi reçu mission d'organiser l'Eglise réformée de Sedan. Il était tolérant à l'égard des catholiques. Sa traduction de l'ancien Testament en latin faite avec Tremellius est d'une rare fidélité; elle a été souvent réimprimée en Suisse, en Hollande, en Angleterre et en Allemagne. On peut enrore citer parmi ses écrits: *Irenicum, de Pace Ecclesiæ catholicæ, inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiosa procuranda, colenda atque continenda, in Psalmos Davidis* 122 *et* 133 *meditatio*, 1592; *Prælectiones in tria prima capita Geneseos; Expositio Danielis*; *Analysis Apocalypseos*; *de Theologia vera*; *de Politia Mosis*; *de Peccato primi Adami*; *Animadversiones ad Bellarminum*; *Liber de Ecclesia*, etc. LE NOIR.

JUPITER. (*Théol. mixt. scien. cosmol.*) La planète *Jupiter* est la plus grosse de notre système solaire, et elle représente, avec ses satellites, un monde à peu près analogue, en petit, à celui dont notre soleil est le centre. Son diamètre est onze fois celui de la terre et sa masse 339 fois celle de la terre; mais elle n'est pas aussi dense; sa densité moyenne n'est qu'un peu plus forte que celle de l'eau, et d'une moitié moindre que celle de notre globe. Sa distance au soleil est de cinq fois et un dixième celle de la terre au même centre; elle met onze ans 314 jours, à décrire sa révolution autour du soleil, c'est-à-dire tout près de douze fois le temps que nous mettons à faire la même révolution. *Jupiter*, vu à la lunette, présente un disque quelque peu elliptique traversé de bandes alternativement grises et blanches. Des taches qui s'y forment quelquefois ont révélé que cette planète tourne comme la nôtre sur elle-même, mais beaucoup plus vite, puisqu'au lieu d'employer 24 heures pour exécuter cette rotation, elle n'emploie que 9 heures 55 minutes, malgré sa grosseur beaucoup plus considérable. Son équateur est parallèle aux bandes. Ce globe est, comme le nôtre, aplati vers les poles; l'axe des poles et celui de son équateur sont entre eux comme 15 est à 16, d'où il suit que l'aplatissement est assez notablement plus grand que celui de la terre. On explique les bandes par une atmosphère dont la zone équatoriale serait pure et les autres zones chargées de nuages. D'après Herschel, ce seraient les nuages qui formeraient les parties blanches par une réflexion plus intense de la lumière.

Jupiter a quatre satellites à orbites presque circulaires et très-peu inclinées sur le plan de l'orbite de la planète; on a pu calculer leurs éléments, c'est-à-dire les durées de leurs révolutions, leurs distances du corps central, leurs diamètres. Ces satellites éprouvent des éclipses comme en éprouve notre lune, et ces éclipses se produisent de la même manière que celles de notre lune, elles arrivent quand elles passent dans le cône d'ombre de la planète à l'opposite du soleil. Celui des quatre satellites qui est le plus voisin de *Jupiter*, s'éclipse de la sorte toutes les 42 heures et demie, parce que sa révolution n'est que de 1 j. 18 h. 28 minutes; les éclipses des autres sont d'autant moins fréquentes que leurs révolutions sont plus longues. Ces éclipses fournissent à l'observation une solution du problème des longitudes, et surtout un moyen de calculer la vitesse de la lumière: cette vitesse est donnée par le temps qui s'écoule entre le moment vrai de l'éclipse et son apparition à notre œil dans la lunette, et le retard ne sera pas le même selon que *Jupiter* sera en conjonction ou en opposition avec le soleil par rapport à nous, parce que dans le premier cas, étant au delà du soleil et nous en deçà, la distance sera plus grande que dans

le second où nous serons placés entre le soleil et lui, elle sera plus grande de tout le diamètre de l'orbite de la terre ; or il se trouve que, dans le cas de la conjonction, où la distance est de 70, 000, 000 (70 millions) de lieues plus grande, l'éclipse du satellite de *Jupiter* nous apparaît 996 secondes plus tard que dans le cas de l'opposition, ce qui donne à la lumière une vitesse de 70, 000 lieues (70 mille) environ par seconde.

Nous avons dit que *Jupiter* avec ses satellites est un petit monde dans le monde de notre soleil ; il en est de même des autres planètes avec leurs satellites quand elles en ont ; ce sont, notre terre comprise avec sa lune, autant de sphères qui circulent autour du soleil en entraînant les corps qui circulent eux-mêmes autour d'elles ; puis si l'on considère les étoiles, elles sont, à leur tour, des centres de mondes solaires, pareils au nôtre, qui circulent eux-mêmes en entraînant les corps qui dépendent de leurs systèmes, autour d'autres soleils plus immenses, et ainsi indéfiniment, l'univers étant un composé de sphères qui se meuvent les unes dans les autres.

Cependant, quand nous disons indéfiniment , il ne faut pas comprendre que l'ensemble est sans fin ; le supposer sans fin serait supposer l'impossible et l'absurde, parce que ce serait supposer une réalisation simultanée d'un nombre sans fin, c'est-à-dire sans dernier, c'est-à-dire sans nombre. De même que du côté de la diminution ou regression vers les éléments du tout, on arrive à une dernière sphère et dans cette sphère à un globe, de même, du côté de l'augmentation ou progression vers le tout, on arrive nécessairement par la pensée à une dernière grande sphère qui contient tous les mondes. Dieu nous a caché cette frontière par une distance si grande que nos sens, aidés des instruments les plus parfaits, ne peuvent nous la montrer ; mais notre esprit en voit avec clarté la nécessité absolue, preuve évidente de tous les instants que nos corps ne sont rien en comparaison de nos âmes.

Mais ce n'est pas cette conclusion que nous voulions tirer, et en vue de laquelle nous avons parlé de *Jupiter* comme nous aurions pu le faire de Vénus ou d'une autre planète ; la voici :

Le système d'architecture de l'univers, ou la mécanique céleste, nous est révélé par la science ainsi que nous venons de le dire ; mais notre âme, loin de voir qu'il soit nécessaire d'une manière absolue, que les choses se passent de la sorte, loin de comprendre qu'il soit indispensable qu'il en soit ainsi, comme il est indispensable que le tout soit plus grand que sa partie, voit, au contraire, qu'un tel organisme céleste, par sphères contenues les unes dans les autres, n'a rien de nécessaire en soi, pas plus que tel ou tel corps, la terre ou tout autre, n'est nécessaire au monde dont il fait partie ; notre âme voit clairement qu'il pourrait arriver tout aussi bien qu'il y eût, par exemple, à circuler autour de *Jupiter*, cent satellites que les quatre qui nous sont connus, que nous pourrions avoir deux lunes aussi bien qu'une seule, et ainsi de tout ce qui constitue l'univers. Voilà encore où va la puissance de notre raison.

Or, par là même que l'univers est tel que nous le voyons, et que nous sommes certains pourtant qu'il pourrait être autrement, notre raison conçoit encore, par une déduction certaine, qu'il faut que cet univers, portant ce cachet d'une contingence qui exclut la nécessité, ait été voulu librement par quelque cause qui aurait pu le vouloir et le faire autrement, qui aurait pu, par exemple, donner à *Jupiter* cinq ou six satellites au lieu de quatre, ou tout autre nombre.

Que suit-il de là ?... l'existence de Dieu, comme cause intelligente et libre qui a voulu faire ce qu'elle a fait et qui l'a choisi au milieu de possibles sans nombre qui étaient livrés à son choix par la loi même des possibilités. C'est ainsi que depuis l'insecte jusqu'à ces grands corps qui circulent dans l'espace, il n'est rien qui ne porte le sceau d'une cause intelligente et libre, le sceau même de Dieu

Le Noir.

JURASSIQUES (terrains et périodes.) (*Théol. hist. scien. géol.*) — On désigne, en géologie, sous la dénomination générale de *terrains jurassiques*, du mot *Jura* (montagnes du Jura), une série très-considérable de couches de sédiments, qui sont stratifiés ou disposés par strates superposés, comme tous les terrains de sédiment ou neptuniens, et qui appartiennent aux premiers temps de la *période secondaire*; on les a ainsi nommés, parce que les montagnes du Jura présentent une étendue considérable de ces sortes de couches. MM. Elie de Beaumont et Dufresnoy divisent ces terrains en deux systèmes : le système du Lias (on prononce Laïas) et le système des calcaires oolithiques. V. AGES GÉOLOGIQUES, FOSSILES, etc.

Les formations *jurassiques* occupent une partie notable du sol français ; elles y composent une large bande du nord-ouest au sud-ouest ; l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Allemagne, la Suisse, en abondent sur beaucoup de points ; le centre de la Russie en est formé, de la mer Glaciale aux monts Ourals et jusqu'en Crimée : ces couches se prolongent jusqu'en Asie Mineure ; on en retrouve aux Indes dans la province de Cutsck ; et l'Amérique en présente aussi dans l'Etat d'Indiana et au Chili le long de la cordillière de Coquimbo.

Quant aux fossiles que ces terrains renferment, *V.* FOSSILES.

LE NOIR.

JUREMENT ou SERMENT. Jurer, c'est prendre Dieu à témoin de la vérité d'un discours, ou de la sincérité d'une promesse, et faire une imprécation contre soi-même, si l'on ment, ou si l'on n'accomplit pas ce que l'on promet ; c'est donc un acte de religion par lequel on fait profession de craindre Dieu et sa justice.

Nous en voyons des exemples parmi les plus sincères adorateurs du vrai Dieu. Abraham. *Gen.*, c. 14, ℣ 22, proteste avec *serment* qu'il n'acceptera pas les présents du roi de Sodome. Cap. 21, ℣ 23, il jure alliance avec Abimélech. Cap. 24, ℣ 2, il fait jurer son économe qu'il ne donnera pas pour épouse à Isaac une Chananéenne. Cap. 26, ℣ 31, Isaac renouvelle avec *serment* l'alliance faite par son père avec Abimélech. Cap. 31, ℣ 53, Jacob fait de même avec Laban. Dieu semble avoir approuvé cet usage, en confirmant, par une espèce de *serment*, les promesses qu'il faisait à Abraham : « J'ai juré par » moi-même, dit le Seigneur, de vous » bénir et de multiplier votre posté- » rité. » *Gen.*. cap. 22, ℣ 16.

La formule ordinaire du *serment* était : *Vive le Seigneur*, Jud., c. 8, ℣ 19; ou *Que le Seigneur me punisse, si je ne fais telle chose*, I. Reg., c, 24, ℣ 44 et 45. Dieu lui-même dit souvent : *Je suis vivant*, pour attester ce qu'il fera, *Num.*, c. 14, ℣ 28, etc.

Il était défendu aux Juifs, 1° de jurer par le nom des dieux étrangers. *Exod.*, c. 23, ℣ 13. « Vous craindrez » le Seigneur votre Dieu, leur dit » Moïse; vous le servirez seul, et vous » jurerez par son nom.» *Deut.*, c. 6. ℣ 13 2° De prendre en vain ce saint nom et de se parjurer. *Exod.*, c. 20, ℣ 7; *Levit.*, c 19, ℣ 12. Ces deux défenses regardaient également les *jurements* que l'on faisait par devant les juges, ou pour confirmer un contrat mutuel, et ceux dont on usait dans le discours ordinaire.

Jésus-Christ, dans l'Evangile, ajoute une nouvelle défense, qui est de jurer sans nécessité « Vous savez qu'il a » été dit aux anciens : Vous ne vous » parjurerez point, mais vous rendrez » au Seigneur vos *jurements* ; pour » moi, je vous dis de ne pas jurer du » tout, ni par le ciel qui est le trône » de Dieu, ni par la terre qui est » son marchepied, ni par Jérusalem » qui est la ville du grand Roi, ni » par votre tête, puisque vous ne » pouvez pas changer la couleur d'un » seul de vos cheveux. Que votre dis- » cours se borne à dire oui ou non : » tout ce que l'on y ajoute de plus » vient d'un mauvais fond. » *Matth.*, c. 5, ℣ 33. Dans un autre endroit, il réfute la distinction que faisaient les pharisiens entre les *jurements* qui obligeaient et ceux qui n'obligeaient pas. C. 23, ℣ 16. Saint Jacques répète aux fidèles la même leçon. *Jac.*, c. 5, ℣ 12.

Par ces paroles Jésus-Christ a-t-il

condamné les *serments* même qui se font en justice pour confirmer un témoignage, ou entre des hommes constitués en autorité, qui jurent l'exécution d'un traité? Les quakers, les anabaptistes et quelques sociniens le prétendent; mais il est évident qu'ils se trompent. Le Sauveur parle du *discours* ordinaire, et non des actes publics de justice: les *jurements* qu'il condamne n'étaient certainement pas des formules usitées devant les juges. Saint Paul dit que parmi les hommes les contestations se terminent par le *serment*, et il ne blâme point cette pratique. *Hebr.*, c. 6, ℣. 16. Il observe que Dieu a daigné jurer par lui-même, pour confirmer ses promesses et rendre notre espérance plus inébranlable.

Les Pères de l'Eglise ont répété à la lettre la défense que Jésus-Christ a faite, et dans les mêmes termes. Barbeyrac leur en a fait un crime; il soutient que ces Pères ont condamné toute espèce de *serment* sans restriction et sans distinction; que, faute d'expliquer l'Evangile dans son vrai sens, ils ont tendu aux fidèles un piége d'erreur: il en conclut que ce sont de mauvais interprètes de l'Ecriture sainte et de mauvais moralistes. Il fait ce reproche à saint Justin, à saint Irénée, à saint Clément d'Alexandrie, à Tertullien, à saint Basile, à saint Jérôme. *Traité de la Morale des Pères*, chap. 2, 3, 5, 6, 11 et 15.

Ce qu'il y a de singulier, c'est que Barbeyrac, si parfait moraliste, n'a pas trouvé bon, non plus que les Pères, de désigner les cas dans lesquels le *jurement* peut être permis ou défendu; il s'est donc rendu coupable du même crime qu'eux. Mais il faut s'aveugler au grand jour, pour ne pas voir que les Pères ont parlé comme l'Evangile, du discours ordinaire et des conversations, lorsqu'ils ont dit qu'il n'était pas permis de jurer. Il ne leur est pas venu dans l'esprit que l'on pût prendre dans un autre sens les paroles de Jésus-Christ ni les leurs, et que l'on pût les appliquer aux *serments* faits par autorité publique. Sont-ils blâmables de n'avoir pas prévu l'entêtement des quakers et des anabaptistes? On n'en avait point vu d'exemple avant le seizième siècle.

Les premiers chrétiens ne purent consentir à faire, soit le *serment* militaire, soit les *serments* exigés en justice, lorsqu'on les faisait au nom des faux dieux ou en présence de leurs simulacres: ç'aurait été un acte d'idolâtrie; mais ils ne refusèrent jamais de faire des *serments* qui n'avaient aucun trait de paganisme. « Nous jurons, dit Tertullien, non » par les génies des césars, mais par » la vie ou la conservation des césars, » qui est plus auguste que tous les » génies. » *Apol.*, c. 32. De là même on a conclu que ceux qui furent mis à mort par ordre de Caligula, parce qu'ils n'avaient jamais voulu jurer *par son génie*, étaient des chrétiens. *Sueton. in Calig.* c. 27 *Voy.* les *Notes de Haverscamps sur le passage de Tertullien.*

Il est donc faux que ce Père condamne toute espèce de *serment*; c'est dans son *Traité de l'Idolâtrie* qu'il semble l'interdire absolument à tout chrétien: cette circonstance seule aurait dû ouvrir les yeux à Barbeyrac, et il ne nous serait pas plus difficile de justifier les autres Pères de l'Eglise par leurs écrits mêmes et par les circonstances dans lesquelles ils ont parlé.

D'autres philosophes bizarres ont décidé que les *serments* sont inutiles; que celui qui ne craint pas de mentir n'aura point horreur de se parjurer. Cela n'est pas toujours vrai: tout homme sent très-bien qu'un parjure est un plus grand crime qu'un simple mensonge, puisqu'il ajoute l'impiété à la mauvaise foi. « Il n'y a, dit Cicéron, point de lien plus fort que » le *serment* pour empêcher les hommes de manquer à la foi et à la parole qu'ils ont donnée: témoin la » la loi des douze tables, témoin les » sacrées formules qui sont en usage » parmi nous pour ceux qui prêtent » *serment*, témoin les alliances et les » traités où nous nous lions par *serment*, même avec nos ennemis, témoin enfin les recherches de nos » censeurs, qui ne furent jamais plus » sévères que dans ce qui concerne

» le *serment.* » *De Offic.*, l. 3, c. 31. Le *serment*, dit un écrivain très-sensé, n'empêche pas tous les parjures, mais il atteste toujours que le parjure est le plus grand des crimes. *Voyez* PARJURE.

Dans le style populaire, on appelle *jurements*, non-seulement toutes les formules dans lesquelles le nom de Dieu est employé directement ou indirectement pour confirmer ce que l'on dit, mais encore les blasphèmes, les imprécations que l'on fait contre soi-même ou contre les autres, même les paroles brutales et injurieuses au prochain : tout cela est évidemment condamné par l'Evangile. Jésus-Christ réprouve les imprécations que l'on fait contre soi-même, en disant : *Ne jurez point par votre tête* ; en effet, lorsqu'un homme jure ainsi, c'est comme s'il disait : *Je consens à perdre la tête ou la vie, si je ne dis pas la vérité*. Or, c'est à Dieu seul de disposer de notre vie ; nous n'avons aucun droit d'y renoncer sans son ordre. Il nous est défendu de souhaiter du mal au prochain, à plus forte raison de faire contre lui des imprécations qui tendent à intéresser le ciel dans nos sentiments de haine et de vengeance. Le respect que nous devons à Dieu et à son saint nom doit nous empêcher de l'invoquer par légèreté, à plus forte raison par colère et par brutalité. L'habitude des *jurements* parmi le peuple est un reste de la grossièreté des siècles barbares.

Pour jurer, même en justice, il n'est pas nécessaire de prononcer des paroles ; il suffit de faire le signe ou le geste usité en pareil cas, comme de lever la main, de la porter à sa poitrine, de toucher l'Evangile ou une relique, etc. Dans les siècles d'ignorance, où l'on avait établi la mauvaise coutume de jurer sur les châsses des saints, quelques insensés imaginèrent que quand on avait ôté d'avance les reliques de la châsse, le *serment* n'obligeait plus. Erreur qui va de pair avec celle des pharisiens que Jésus-Christ réfute dans l'Evangile. *Matth.*, c. 23, ℣ 16. *Voyez* PARJURE, IMPRÉCATION.

Un écrivain récent déplore avec raison le peu de respect que l'on a parmi nous pour le *serment*, la facilité avec laquelle on trouve toujours des témoins prêts à attester en justice la capacité et la probité d'un homme qui se présente pour remplir une charge, et que souvent ils ne connaissent pas. Il observe très-bien que regarder le *serment* comme une simple formalité, c'est manquer de respect pour le saint nom de Dieu, et rompre un des liens les plus forts qu'il y ait dans la société.

Ces réflexions sages ne justifient point la proposition dans laquelle Quesnel a dit que « Rien n'est plus con » traire à l'Esprit de Dieu et à la doc- » trine de Jésus-Christ, que de ren- » dre communs les *serments* dans l'E- » glise, parce que c'est multiplier les » occasions de se parjurer, tendre un » piége aux faibles et aux ignorants, » et faire servir le nom et la véra- » cité de Dieu aux desseins des im- » pies. » *Prop.* 101. Il en voulait évidemment à la signature du formulaire, par lequel on atteste que l'on condamne les propositions du Jansénius dans le sens de l'auteur. Suivant cette morale, il faudrait aussi supprimer les professions de foi par lesquelles on atteste que l'on est chrétien et catholique. Cet auteur téméraire n'hésite point de nommer *impies* ceux qui ne pensent point comme lui.

BERGIER.

JURIDICTION, pouvoir de faire des lois et prononcer des jugements obligatoires dans une certaine étendue de territoire. (1) Nous n'avons à parler

(1) La juridiction est nécessaire aux ministres de la religion. C'est une vérité reconnue et incontestable dans l'Eglise, que pour faire des canons, prononcer des censures, absoudre des péchés, il faut encore une juridiction canonique. Tous ces actes sont juridiques de leur nature. La différence des objets établit deux espèces de juridiction spirituelle : l'une intérieure, qui s'exerce dans le tribunal de la pénitence et qui remet les péchés ; l'autre extérieure, qui maintient et qui gouverne l'Eglise, et qui a pour sanction les censures.

L'une et l'autre juridiction ont été conférées par Jésus-Christ à ses apôtres ; la première, lorsqu'il leur dit : « Recevez le Saint-Esprit ; ceux à qui vous re- » mettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux » à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (*Joan.*. c. 20, v. 22 et 23) : » la seconde, quand il leur a dit : « Tout ce que vous lierez sur la » terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous » délierez sur la terre sera délié dans le ciel »,

que de la *juridiction* spirituelle des pasteurs de l'Eglise ; leur *juridiction* temporelle est l'objet du droit canonique.

A l'article Lois ECCLÉSIASTIQUES, nous prouverons que les pasteurs de l'Eglise ont reçu de Dieu le pouvoir de faire des lois concernant le culte divin et les mœurs des fidèles, et que ceux-ci sont obligés en conscience de s'y soumettre et de s'y conformer ; que dans tous les siècles l'Eglise a usé de ce pouvoir et a statué des peines contre les réfractaires.

Mais il y a contestation entre les théologiens, pour savoir si les évêques tiennent immédiatement de Jésus-Christ leur *juridiction* spirituelle sur les fidèles de leur diocèse, ou s'ils la reçoivent du souverain pontife. Les ultramontains soutiennent ce dernier sentiment ; Bellarmin a fait tous ses efforts pour l'établir. Tom 3, *Controv. de Summo Pont.* En France, nous pensons le contraire (1). Nous disons que les évêques

(*Matth.*, c. 18, v. 18.) Or, cette double juridiction a passé des apôtres aux évêques leurs successeurs, dans toute la suite des siècles, et les évêques l'ont de même communiquée avec plus ou moins d'étendue aux pasteurs du second ordre, aux simples prêtres.

La véritable juridiction est celle qui vient de Jésus-Christ, le fondateur et le chef de l'Eglise catholique : toute autre juridiction provenant des hommes ne peut avoir aucun effet. Or, on reconnaît que la juridiction vient de Jésus-Christ, lorsqu'elle est conférée par les successeurs des apôtres, conformément aux règles, aux lois de l'Eglise qui est dépositaire de tout pouvoir, de toute juridiction spirituelle. Cette doctrine est consacrée par le saint concile de Trente. « Tous ceux qui osent s'ingérer » à exercer le saint ministère, de leur propre témérité, ou n'y étant appelés que par le peuple » ou par la puissance séculière et par les magistrats, ne sont pas des ministres de l'Eglise, mais » doivent être regardés comme des voleurs et des » larrons qui ne sont pas entrés par la porte. Decernit sancta synodus eos, qui tantummodo a po» pulo aut sæculari potestate ac magistratu vocati » et instituti, ad hæc ministeria exercenda ascen» dunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, » omnes non Ecclesiæ ministros, sed fures et la» trones per ostium non ingressos habendos » esse. » (Conc. Trid., *sess.* 23, *de Ordine*, c. 4.) Et le saint concile confirme encore cette décision, en prononçant « anathème contre qui» conque dira que ceux qui n'ont point été » légitimement ordonnés ni envoyés par la puis» sance ecclésiastique et canonique, sont de lé» gitimes ministres de la parole et des sacre» ments. Si quis dixerit eos qui nec ab ecclesiastica » et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, » sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sa» cramentorum ministros anathema sit. » (Conc. Trid., *sess.* 23, *can.* 7.)

Que l'on parcoure l'histoire de l'Eglise, on verra constamment les évêques et les prêtres puiser à la même source la juridiction nécessaire au ministère pastoral. Le ministère n'a jamais été exercé que sur des titres positifs, toujours émanés de la même origine, toujours conférés conformément aux règles de l'Eglise. Ces titres n'ont pas toujours été les mêmes : il y en a eu de perpétuels et de transitoires, d'ordinaires et de délégués, de plus ou de moins étendus. La manière d'être pourvu de ces titres a aussi varié. On a vu tantôt des élections sous différentes formes, tantôt des présentations et des nominations. Mais ce qui n'a jamais varié, ce qui a toujours été regardé comme sacré, c'est que l'Eglise seule déterminait les formes ; et on n'a jamais regardé comme ayant un titre légitime, celui qui n'en avait pas un conforme aux règles alors en vigueur dans l'Eglise. GOUSSET.

(1) « En France nous pensons le contraire, » dit M. Bergier. C'est vraiment le langage des gallicans. Mais comment ne fait-on pas attention que rien n'est plus propre à décréditer les maximes gallicanes que ces expressions si connues en France. « Nous croyons, nous ne croyons pas, » nous tenons en France, nous refusons au Pape » nous ne pensons pas comme les étrangers ? » Parler de la sorte, c'est vouloir que le reste de l'Eglise s'en tienne à ce qu'on tient en France. Ne voit-on pas que le mot *nous* n'a point de sens dans l'Eglise catholique, à moins qu'il ne se rapporte à *tous*. GOUSSET.

Cette observation de M. Gousset ne nous paraît avoir d'autre portée que celle d'une malice adressée aux théologiens gallicans ; elle ne touche en rien le fond de la question, et, en tant que malice, elle n'a pas même trop sa raison d'être ; car n'est-ce pas toujours là le langage des diverses écoles sur les points controversés où elles se séparent de leurs rivales ? Quant au fond, M. Gousset se range à la thèse de Bellarmin, ainsi qu'on va le voir par les notes suivantes, dans lesquelles il réédite à peu près, soit par lui-même soit par les auteurs qu'il cite — car il lui arrive souvent de ne faire que citer sans dire clairement la source — les arguments de ce grand théologien. Le concile du Vatican n'a point decidé cette question en disant que le Pape est l'évêque universel, qu'il est infaillible sur la foi et la morale et qu'il est souverain dans le gouvernement de l'Eglise ; car il suffirait, pour que la juridiction épiscopale vînt directement de J.-C. et qu'en même temps le Pape soit tout cela, que J.-C. eût donné lui-même leur droit aux apôtres et à leurs successeurs ainsi qu'il le paraît bien par les paroles citées par M. Gousset dans la première note, et qu'au-dessus du pouvoir épiscopal, il eût établi l'autre pouvoir de décision suprême et de gouvernement, tel que l'a défini le concile du Vatican pour la Papauté ; l'un ne détruirait pas l'autre et même, à notre avis, ne ferait aucun tort à l'autre ; ce serait toute une hiérarchie à degrés subordonnés les uns aux autres qu'aurait établie Jésus-Christ, et sur ce point, nous avouons même que, jusqu'à nouvelle décision de l'Eglise, nous serions plutôt encore gallican qu'ultramontain, parce que les preuves tirées de l'évangile en faveur de l'institution directe par le Christ de la juridiction épiscopale nous semblent beaucoup plus fortes que celles de l'opinion contraire, qui, si elles sont bonnes, vont, en même temps, à infirmer la preuve d'écriture sainte pour le Pape lui-même, en ce que, si Jésus-Christ n'a entendu s'adresser qu'aux apôtres et non à leurs successeurs, on pourra demander sur quoi on s'appuierait pour ne pas dire la même chose du chef des apôtres. LE NOIR.

ont reçu de Jésus-Christ leur *juridiction* aussi immédiatement que leur pouvoir d'ordre et leur caractère (1).

Pour étayer son opinion, Bellarmin, lib. 2, c. 9, commence par supposer, 1° que le gouvernement de l'E-

(1) Les théologiens gallicans distinguent deux sortes de juridiction : l'une, qu'ils appellent juridiction radicale, est inséparable du caractère, mais demeure liée et sans exercice jusqu'à ce que le ministre consacré ait reçu, par l'institution ou l'approbation canonique, l'autre espèce de juridiction, qui donne seule un pouvoir complet. Dans ce système, l'attribution du territoire, ou la désignation des sujets, appartient au souverain pontife, et cette désignation est une condition nécessaire pour que Jésus-Christ confère la juridiction. Tel était le sentiment des évêques français qui assistèrent au concile de Trente. Le père Alexandre, le père Juénin, le père Dumesnil, le père Thomassin et la Sorbonne enseignent la même doctrine, et soutiennent à la fois la collation immédiate de la juridiction par Jésus-Christ, et le droit essentiel au siége apostolique d'attribuer à chaque évêque le diocèse qu'il doit régir, et hors duquel cessent tous ses pouvoirs, sans quoi tous les évêques seraient papes, et le gouvernement de l'Eglise deviendrait une anarchie de souverains. Rien n'empêche d'adopter cette opinion, aisément conciliable avec les principes catholiques, pourvu que l'on ne confonde point l'opération interne qui imprime le caractère avec l'autorisation efficace d'exercer une juridiction extérieure quelconque.

La seule exposition de ce sentiment décide en faveur du pape la question de l'institution des évêques. Aussi le savant cardinal Gerdil, (*Oper. card. Gerdil.*, t. 11.) parlant de la juridiction radicale, observe-il avec raison que « tous les catholiques étant d'accord qu'elle peut être restreinte par les lois de l'Eglise, et qu'elle est soumise à l'autorité pontificale, on n'en peut rien conclure contre le pouvoir dont nous savons très-certainement que les papes ont usé dès l'origine pour instituer des Eglises et leur imposer une « discipline. »

Un grand nombre de théologiens ont sur la juridiction des principes différents. Premièrement, ils n'admettent point la distinction reçue dans nos écoles entre les deux juridictions. La juridiction, selon eux, est originairement distincte du caractère. L'ordination rend propre à la recevoir ; mais elle ne la donne pas. On ne saurait, disent-ils, concevoir nettement un pouvoir avec lequel on ne peut rien. La juridiction proprement dite suppose nécessairement une relation entre deux termes : l'un d'où elle part, l'autre où elle aboutit ; entre plusieurs sujets : l'un qui gouverne, et les autres qui sont gouvernés. Ce sentiment leur semble plus conforme à la doctrine des conciles et de saint Thomas. Il n'y a donc, selon ces théologiens, qu'une sorte de juridiction, qu'ils définissent, *une délégation légitime pour exercer un ministère spirituel.*

Secondement, ils soutiennent que, puisque Jésus-Christ évidemment n'assigne point le territoire, ne désigne point l'Eglise où chaque évêque doit présider, ne délègue point un pasteur pour telles ou telles fonctions, la juridiction n'est point donnée immédiatement par Jésus-Christ; qu'elle est un écoulement de la puissance accordée aux pontifes romains dans la personne de saint Pierre ; qu'ainsi nul ne peut la recevoir que d'eux ou de ceux à qui ils ont permis de la conférer en leur nom : conclusion parfaitement semblable à celle des théologiens gallicans, en ce qui tient à la discipline ; mais les principes sur lesquels se fondent les auteurs qui ne reconnaissent qu'une espèce de juridiction paraisssent plus simples, plus naturels, et surtout plus d'accord avec la tradition.

Considérons en premier lieu le passage de l'Evangile où se trouve, de l'aveu de tous les catholiques, l'institution de l'épiscopat. Pierre vient de confesser la divinité du Christ, et pour récompense de sa foi, Jésus lui déclare qu'il sera le fondement de son Eglise : « Tu es heureux, Simon » fils de Jona, car la chair et le sang ne t'ont point » révélé ces choses, mais mon Père qui est dans » le ciel; et moi je dis : Tu es Pierre, et sur cette » pierre je bâtirai mon Eglise.... et je te donne» rai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce » que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, » et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié » dans le ciel. Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro » et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui » in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, » et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam... » Et tibi dabo claves regni cœlorum : et quodcum» que ligaveris super terram, erit ligatum et in cœ» lis; et quodcumque solveris super terram, erit » solutum et in cœlis. » (Matth., c. 16, v. 17, 18 et 19.) Remarquez la force singulière de ces paroles *et tibi dico, je te dis à toi*, à toi seul, *je te donnerai les clefs du royaume du ciel.* Le Sauveur fait manifestement allusion à un passage d'Isaïe où Dieu parle ainsi du personnage figuratif de son Fils : « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison » de David : il ouvrira, et nul ne pourra fermer; » il fermera, et nul ne pourra ouvrir. Dabo clavem » domus David super humerum ejus : et aperiet, et » non erit qui claudat; et claudet, et non erit qui » aperiat. » (Isaï., c. 22, v. 22.) Les clefs, dans l'Ecriture, sont l'image et le symbole de la souveraineté. C'est donc toute sa puissance que Jésus-Christ remet à Pierre, sans exception ni limites. Il l'établit à sa place pour lier et délier, il le substitue, si on peut le dire, à tous ses droits; et celui qui disait de lui-même : « Tout pouvoir m'a été donné au » ciel et sur la terre, Data est mihi omnis potestas » in cœlo et in terra, » (Matth., c. 28, v. 18.) confie au prince des apôtres ce pouvoir infini, qui doit être jusqu'à la fin des temps la force et le salut de l'Eglise.

Or, toute juridiction est une participation des clefs qui n'ont été qu'à Pierre seul; il est donc l'unique source de la juridiction. De la plénitude de sa puissance émane toute autorité spirituelle, comme nous l'apprenons des Pères, des papes et des conciles.

Tertullien, si près de la tradition apostolique, et avant sa chute si soigneux de la recueillir, écrivait dès le second siècle : « Le Seigneur a donné les » clefs à Pierre, et par lui à l'Eglise. Si adhuc clau» sum putas cœlum, memento claves ejus hic Do» minum Petro, et per eum, Ecclesiæ reliquisse. » (Scorpiac., *cap.* 10.) Dira t-on que c'est une exagération de Tertullien? Convenez donc que toute l'Afrique exagère également; car voilà saint Optat de Milève qui répète : « Saint Pierre a reçu seul » les clefs du royaume des cieux pour les communi» quer aux autres pasteurs. Bono unitatis, B. Pe» trus..., præferri apostolis omnibus meruit, et cla» ves regni cœlorum, communicandas cæteris, so» lus accepit. » (Lib. 7, contra Parmenianum, n. 3. Oper. sancti Optati.) Et saint Cyprien avant lui, et après lui saint Augustin, ne s'expriment pas avec

glise est purement monarchique : que comme dans une monarchie toute autorité civile et politique émane du souverain, ainsi dans l'Eglise toute *juridiction* doit partir immédiatement du souverain pontife. Mais c'est un pur système qui ne porte sur rien. Nous sommes beaucoup mieux fon-

moins de force : « Notre-Seigneur, dit le premier, » en établissant l'honneur de l'épiscopat, dit à saint » Pierre dans l'Evangile : Vous êtes Pierre, etc., » et je vous donnerai les clefs du royaume des » cieux, etc. C'est de là que, par la suite des temps » et des successions, découle l'ordination des évê- » ques et la forme de l'Eglise, afin qu'elle soit éta- » bile sur les évêques. Dominus noster, cujus præ- » cepta metuere et observare debemus, episcopi ho- » norem, et Ecclesiæ suæ rationem disponens, in » Evangelio loquitur, et dicit Petro : Ego tibi » dico, etc., et tibi dabo claves, etc., et quæ liga- » veris, etc. Inde per temporum et successionum » vices episcoporum ordinatio et Ecclesiæ ratio de- » currit : ut Ecclesia super episcopos constituatur, » et omnis actus Ecclesiæ eosdem præpositos gu- » bernetur. » (Epist. 33. ed. Pear., 27, Pamel., Op. S. Cyp., pag. 216.) Saint Cyprien ignorait-il la dignité de l'épiscopat? L'évêque d'Hyppone en trahissait-il les droits, lorsqu'instruisant son peuple, et avec lui toute l'Eglise qui lit avec tant de vénération ses admirables discours, il disait : « Le Sei- » gneur nous a confié ses brebis, parce qu'il les a » confiées à Pierre? Commendavit nobis Dominus » oves suas, quia Petro commendavit. » (Serm. 296, *n.* 11. Oper. S. Aug., *tom.* 5, *col.* 1202.)

Si de l'Afrique nous passons en Syrie, nous entendons saint Ephrem louer Basile « de ce qu'oc- » cupant la place de Pierre et participant égale- » ment à son autorité et à sa liberté, il reprit avec » une sainte hardiesse l'empereur Valens. Basilius, » locum Petri obtinens, ejusque pariter auctoritatem » libertatemque participans... Valentem redarguit. » (Encomium sancti Basilii. Oper. S. Ephrem, p. 725.) On le voit, l'autorité de cet illustre évêque n'était qu'une participation de celle de Pierre, il le représentait; « il tenait sa place, » dit saint Ephrem. Saint Gaudence de Bresse appelle saint Ambroise « le successeur de Pierre. Tanquam Petri apostoli » successor, ipse erit os universorum circumstan- » tium sacerdotum. » (Tractat. hab. in die suæ ordinationis. Magna Biblioth. vet. Patrum, *t.* 2, *col.* 59, *édit. Paris.*) Gildas, surnommé le Sage, dit que « les mauvais évêques usurpent le Siége de » Pierre avec des pieds immondes : Sedem Petri » apostoli immundis pedibus... usurpantes... Judam » quodammodo in Petri cathedra Domini tradito- » rem... statuunt... » (Gildæ Sapientis presbyteri in Eccles. ordin. acris correptio, Biblioth. PP. Lugdun., *t.* 8, *p.* 715.) Les évêques d'un concile de Paris parlent dans le même sens. Ils déclarent n'être que les vicaires du prince des apôtres. « Dominus » beato Petro, cujus vicem indigni gerimus, ait : » Quodcumque ligaveris, etc. (Conc. Parisiens. VI, *tom.* 7. Conc., *col.* 1661.) Pierre de Blois écrit à un évêque : « Père, rappelez-vous que vous êtes le » vicaire du bienheureux Pierre. Recolite, Pater, » quia beati Petri vicarius estis. » (Epist. 148, oper. Petri Blesensis, *pag.* 233.)

Saint Grégoire de Nysse, un si grand docteur, confesse en présence de tout l'Orient la même doctrine, sans qu'aucune réclamation s'élève : « Jésus- » Christ, dit-il, a donné par Pierre aux évêques les » clefs du royaume céleste. Per Petrum episcopis » dedit (Christus) claves cœlestium honorum. » (Oper. S. Greg. Nyss., *tom.* 3, *p.* 314, *édit. Paris.*) Et il ne fait en cela que professer la foi du saint Siége, qui, par la bouche de saint Léon, prononce que « tout ce que Jésus-Christ a donné aux autres » évêques, il le leur a donné par Pierre. » Et encore : » Le Seigneur a voulu que le ministère (de la pré- » dication) appartînt à tous les apôtres, mais il l'a » néanmoins principalement confié à saint Pierre, » le premier des apôtres, afin que de lui, comme » du chef, ses dons se répandissent dans tout le » corps. Si quid cum eo commune cæteris voluit » esse principibus, nunquam nisi per ipsum dedit » quicquid aliis non negavit. » (Serm. 4. in ann. assum. ejusd., *c.* 2. Oper. S. Léon., *ed. Ballerini, tom.* 2, *col.* 16.) « Hujus muneris sacramen- » tum ita Dominus ad omnium apostolorum officium » pertinere voluit, ut in beatissimo Petro apostolo- » rum omnium summo principaliter collocarit; et ab » ipso, quasi quodam capite, dona sua velit in cor- » pus omne manare. » (Epist. 10. ad episc. prov. Viennens, *c.* 1; Ibid., *col.* 633.)

Avant saint Léon, Innocent I écrivait aux évêques d'Afrique : « Vous n'ignorez pas ce qui est » dû au Siége apostolique, d'où découle l'épis- » copat et toute son autorité : » Et un peu plus loin : « Quand on agite des matières qui intéressent » la foi, je pense que nos frères et coévêques ne » doivent en référer qu'à Pierre, c'est-à-dire à » l'auteur de leur nom et de leur dignité. Scien- » tes quid apostolicæ sedi, cum omnes hoc loco » positi ipsum sequi desideremus apostolum, de- » beatur; a quo ipse episcopatus et tota auctoritas » nominis hujus emersit. » (Epist. 29. Innoc. I. ad conc. Carth., *num.* 1. Int. Epist. Rom. pontif., *ed. D. Constant*, *col.* 888.) « Quoties fidei ratio venti- » latur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nos- » tros nonnisi ad Petrum, id est, sui nominis et hono- » ris auctorem, referre debere. » (Epist. 30. ad conc. Milev., *c.* 2; Ibid., *col.* 896.) Et dans une lettre adressée à Victrice de Rouen : « Je commencerai » avec le secours de l'apôtre saint Pierre, par qui » l'apostolat et l'épiscopat ont pris leur commence- » ment en Jésus-Christ. Incipiamus igitur, adju- » vante sancto apostolo Petro, per quem et aposto- » latus et episcopatus in Christo cœpit exordium. » (Epist. 2. S. Innoc. ad Victric. Rot., c. 1 Inter Epist. R. Pont., *col.* 747.)

De siècle en siècle on entend la même voix sortir de toutes les églises. « Le Seigneur, en disant pour » la troisième fois : *M'aimez-vous? paissez mes* » *brebis*, a donné cette charge à vous première- » ment, et ensuite par vous à toutes les églises » répandues dans l'univers. Domino dicente tertio : » Amas me? pasce oves meas; tradidit prius vobis » mandatum ostendens, et per vos deinde omnibus » per universum mundum sanctis Ecclesiis condo- » navit. » (*Tom.* 4. Conc., *col.* 1692.) Ainsi s'exprime Etienne de Larisse, dans une requête à Boniface II.

« Comment oserais-je, écrivait à saint Grégoire » Jean évêque de Ravenne, comment oserais-je ré- » sister à ce Siége qui transmet ses droits à toute » l'Eglise ? Quibus ausibus ego sanctissimæ illi sedi, » quæ universali Ecclesia jura sua transmittit, præ- » sumpserim obviare? » (Epist. Joannis Raven., Inter Epist. S. Greg., *l.* 3, *ep.* 57. Oper. S. Greg., *tom.* 2, *col.* 668.)

Saint Césaire d'Arles écrivait au pape Symmaque : » Puisque l'épiscopat prend son origine dans la per- » sonne de l'apôtre saint Pierre, il faut que votre » Sainteté, par ses sages décisions, apprenne clai- » rement aux églises particulières les règles qu'elles » doivent observer. Sicut a persona B. Petri apos-

dés à soutenir que le gouvernement de l'Eglise n'est ni une monarchie pure ni une aristocratie, mais un mélange de l'une et de l'autre ; qu'en cela il est plus parfait et moins sujet aux inconvénients. Dans une monarchie même, le pouvoir du souverain peut être plus ou moins étendu ; lorsque

» toli episcopatus sumit initium, ita necesse est, ut, » disciplinis competentibus, Sanctitas vestra singu- » lis Ecclesiis quid observare debeant evidenter » ostendat. » (Cæs. Arel. exempl. libel. ad Sym., *tom.* 4. Conc., *col.* 1294.)

Nous trouvons la même doctrine exprimée dans la sentence d'un concile de Reims contre les assassins de Foulques, archevêque de cette ville. « Au » nom de Dieu et par la vertu du Saint-Esprit, » ainsi que par l'autorité divinement conférée aux » évêques par le bienheureux Pierre, prince des » apôtres, nous les séparons de la sainte Eglise. In » nomine Domini, et in virtute sancti Spiritus, nec- » non auctoritate episcopis per B. Petrum princi- » pem apostolorum divinitus conlata, ipsos a sanc- » tæ matris Ecclesiæ gremio segregamus. » (*Tom.* 9. Concil., *col.* 481.)

Pour ne pas nous étendre à l'infini, nous ajouterons seulement aux passages précédents le témoignage du pape Pie VI.

« La vérité de ce qu'enseigne saint Augustin, » que la principauté de la chaire apostolique a tou- » jours été en vigueur dans le Siége de Rome, et » que cette principauté d'apostolat élève le souve- » rain pontife au-dessus de tout autre évêque; » cette vérité, appuyée sur tant de preuves évi- » dentes, éclate surtout en ce que le successeur de » saint Pierre, par cela seul qu'il succède à Pierre, » préside de droit divin à tout le troupeau de Jésus- » Christ, en sorte qu'il reçoit avec l'épiscopat la » puissance du gouvernement universel; tandis que » les autres évêques possèdent chacun une portion » particulière du troupeau, non de droit divin, mais » de droit ecclésiastique, laquelle leur est assignée, » non par la bouche de Jésus-Christ, mais par leur » ordination hiérarchique nécessaire pour qu'ils » puissent exercer sur cette portion du troupeau » une puissance ordinaire de gouvernement. Qui- » conque voudra refuser au souverain pontife la su- » prême autorité dans son assignation, il est néces- » saire qu'il attaque la succession légitime de tant » d'évêques qui, dans le monde entier, régissent » les églises, ou fondées originairement par l'auto- » rité apostolique, ou divisées par elle, et qui ont » reçu du pontife romain la mission pour les gou- » verner ; de sorte qu'on ne pourrait, sans boule- » verser l'Eglise et le régime épiscopal même, por- » ter atteinte à ce grand et admirable assemblage » de puissance conférée par une disposition divine » à la chaire de saint Pierre, afin, comme le dit » saint Léon, que saint Pierre régisse véritable- » ment toute l'Église que Jésus-Christ régit princi- » palement ; car si Jésus-Christ a voulu qu'il y eût » quelque chose de commun à Pierre et aux autres » pasteurs, tout ce qu'il n'a pas refusé à ceux-ci, » il le leur a donné uniquement par Pierre. (Breve » *Super soliditate*. Op. Gredil, cap 2, t. 12.) »

Après avoir observé dans le même bref que la méthode ordinaire des ennemis du saint Siége est de taire les témoignages des saints Pères qui en établissent l'autorité, Pie VI poursuivit en ces termes:

« Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul Christ, qu'une » seule Eglise, et une seule chaire fondée sur Pierre » par la voix du Seigneur, dit saint Cyprien qui » reconnaît que la chaire de Pierre est l'Eglise prin- » cipale, où l'unité sacerdotale a pris naissance, où » la perfidie ne peut avoir d'accès. »

« Saint Chrysostôme déclare ouvertement que » Pierre pouvait choisir de son droit un successeur » au traître disciple, droit fondé sur sa primauté, » et dont Pierre lui-même et les premiers succes- » seurs de Pierre usèrent dans la suite, soit lors- » qu'ils fondèrent des églises dans tout l'Occident, » et y préposèrent avant tout concile des évêques » auxquels il assignèrent une portion du troupeau » pour la gouverner ; soit lorsqu'ils désignèrent pour » des régions déterminées un Siége dont l'évêque » devait présider les autres par l'autorité aposto- » lique. Saint Innocent I parle de cette institution » ecclésiastique comme d'une chose manifeste, et » chacun peut comprendre par cet éclatant témoi- » gnage que la puissance pontificale, loin d'avoir » sa source dans une discipline établie par les con- » ciles, existait au contraire avant que les conciles » eussent établi aucune discipline; et nous savons » que le même pontife régla celle de l'église d'An- » tioche, chef du diocèse oriental. (*Ibid.*) »

D'après ces témoignages, ne sommes nous pas en droit de conclure que le saint Siége est la source de toute juridiction? en effet, si saint Pierre a reçu *seul* les clefs pour les communiquer aux autres pasteurs, de qui ceux-ci les recevront-ils, s'ils ne veulent point les recevoir de Pierre? Sera-ce de l'Eglise universelle ? Mais l'Eglise universelle, en tant qu'on lui attribue la juridiction, qu'est-ce autre chose que le corps des pasteurs? Ce sera donc les pasteurs qui se donneront eux-mêmes les clefs; et, puisqu'ils les donnent, ils les ont donc, et tout ensemble ils ne les ont pas, puisque la question est de savoir de qui ils les recevront. Se peut-il imaginer de contradiction plus manifeste? car remarquez cet enchaînement : Pierre reçoit seul les clefs, non pour en remettre la pleine et entière disposition, mais pour en *communiquer* l'usage aux autres pasteurs. Donc les autres pasteurs sont privés des clefs jusqu'à ce qu'il les aient reçues de Pierre. En admettant le principe, on ne peut nier la conséquence : et nous venons de voir le principe posé par Tertullien, saint Cyprien, saint Optat de Milève, saint Augustin, saint Ephrem, saint Grégoire de Nysse, saint Innocent et saint Léon. On passe outre cependant, et l'on dit : l'Eglise donnera les clefs aux pasteurs. Mais qui les donnera à l'Eglise elle-même? Les mêmes Pères nous l'apprennent : « Jésus-Christ a donné les clefs à Pierre, » et par lui à l'Eglise. » On n'avance donc rien en recourant à l'Eglise, si on ne présuppose le consentement de Pierre. N'importe, oublions pour un moment la maxime de Tertullien ; demandons seulement quelle est cette Eglise douée de juridiction, cette Eglise de qui les pasteurs recevront les clefs? Il n'y a point à hésiter, ce sont les pasteurs mêmes. Ainsi l'on soutient ensemble ces deux propositions : les pasteurs n'ont point les clefs; les pasteurs se donneront les clefs. On met la plénitude de la juridiction là où on a supposé l'absence de toute juridiction ; et, pour ne pas reconnaître les droits du saint Siége, on outrage sans remords ceux du bon sens. Qu'on y prenne garde cependant, on n'arrête pas où l'on veut un faux principe. L'erreur est comme ces plantes parasites, qui montent sans cesse jusqu'à ce qu'elles soient arrivées au sommet de l'arbre qu'elles serrent et étouffent dans leurs mortels embrassements. Qui empêchera, par exemple, qu'en étendant un peu le système dont nous venons de prouver l'absurde inconséquence, les prêtres ne se croient point permis d'instituer les prêtres et de leur conférer les pouvoirs ? Pour-

dans l'origine il a été restreint par des lois fondamentales, par des formes inviolables, par des pouvoirs intermédiaires et perpétuels, le souverain ne cesse pas pour cela d'être monarque ; il s'ensuit seulement qu'il n'est pas despote. Or, qu'il en soit ainsi du gouvernement de l'Eglise, ç'a été le sentiment de toute l'antiquité, confirmé par la pratique des quatre premiers siècles. Si cette vérité a été souvent méconnue dans la suite, ç'a été un malheur causé par l'inondation des Barbares et par les révolutions qui ont succédé (1).

quoi seraient-ils plus étroitement obligés de les recevoir des évêques, que les évêques ne le sont de les recevoir du Pape? La subordination est-elle moins ordonnée aux uns qu'aux autres? ou est-ce peut-être que l'écriture et la tradition ayant décidé clairement que les prêtres doivent recevoir de leur chef la mission, il doit demeuré incertain de qui les évêques la doivent tenir? Chose étonnante, que Dieu n'ait pas su établir avec clarté le principe fondamental du gouvernement de l'Eglise! Mais qui oserait prononcer contre la sagesse divine un tel blasphème? Qui oserait dire que l'ordre de transmission légitime de l'autorité qui lie et délie, qui ouvre et ferme les portes du ciel, ait été laissé douteux, en sorte que l'Eglise reposant sur le ministère, comme à son tour le ministère repose sur la mission, on ne sache néanmoins avec certitude, ni qui la doit recevoir, ni qui la peut donner? Certes, c'est là aussi une opinion trop monstrueuse pour qu'elle trouve jamais des défenseurs. Il faut donc avouer qu'aucun point de doctrine ne doit être plus certain, ni mieux connu que celui par lequel on peut s'assurer de la légitimité des premiers pasteurs : plus certain, pour que l'existence de l'Eglise même soit certaine ; mieux connu, afin que dans tout les temps et à tous les moments chaque chrétien puisse dire avec une pleine confiance et une inébranlable fermeté : Je crois l'Eglise. Maintenant qu'on nous réponde. Croit-on qu'un dogme si essentiel ait été ignoré de l'antiquité? Non sans doute, car nous ne pouvons nous-mêmes l'apprendre que d'elle : son symbole est notre symbole, sa foi est la règle de notre foi. Donc il faut, ou soutenir que Tertullien, saint Cyprien, saint Optat de Milève, saint Augustin, saint Ephrem, saint Grégoire de Nysse, saint Innocent, saint Léon, pour ne parler ici que de ces Pères, ont non-seulement ignoré un dogme essentiel de la foi catholique universellement connu de leur temps, mais qu'ils l'ont entièrement renversé sans qu'une seule voix ait pris sa défense, ou convenir que la juridiction a été donnée par Jésus-Christ à Pierre seul, pour la communiquer aux autres évêques. D'où il s'ensuivra nécessairement qu'à moins que Jésus-Christ ne parle de rechef pour établir un nouvel ordre, tout pasteur non institué par Pierre ou de son consentement, est sans mission, sans autorité, un aveugle qui conduit d'autres aveugles, et tombe avec eux dans la même fosse. *Voyez* le savant ouvrage qui a pour titre : *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évêques.* Liége, 1814.

GOUSSET.

(1) L'Eglise est une vraie monarchie. C'est l'idée que nous en donnent les Ecritures, les saints Pères et

2° Bellarmin, suppose que saint Pierre seul a été donné ou sacré évêque par Jésus-Christ, au lieu que les autres apôtres ont été ordonnés par

les conciles. Pierre est chargé de *paître* les *brebis* et les *agneaux*, c'est-à-dire les évêques, les prêtres et les simples fidèles ; c'est sur Pierre que le Sauveur « a bâti son Eglise, contre laquelle les portes » de l'enfer ne prévaudront jamais; » c'est à Pierre seul qu'il a confié les *clefs* qui sont le symbole du pouvoir souverain. Les Pères nous représentent le pape comme *chef* de toute l'Eglise, *prince*, *pontife souverain*, *pasteur* des *pasteurs :* expressions qui ne peuvent convenir qu'à celui qui est à la tête d'un gouvernement monarchique. *Voyez* l'art. PAPE. Suivant le concile œcuménique de Florence, « le » pontife romain étend sa primauté sur tout l'uni- » vers; il est successeur de saint Pierre, *prince* » des apôtres, et *vrai vicaire de Jésus-Christ*; le » *chef* de toute l'Eglise; le *père* et le *docteur* de » tous les chrétiens, et il a reçu de Jésus-Christ, » dans la personne de saint Pierre, la *pleine puis-* » *sance* de *régir* et de *gouverner* l'Eglise univer- » selle. » Le concile de Florence ne pouvait reconnaître d'une manière plus expresse la puissance ou l'autorité monarchique du souverain pontife.

Nous trouvons la même doctrine dans les écrits des docteurs français les moins suspects d'exagérer les droits du saint Siége. « L'Eglise romaine, dit le » célèbre Pierre d'Ailly, *représente l'Eglise uni-* » *verselle*, ce qui n'appartient à aucune autre » église particulière, mais seulement au concile » général. » L'Eglise romaine est donc comme un concile général toujours subsistant. « L'Eglise ro- » maine, poursuit-il, *possède seule la plénitude du* » *pouvoir* dont elle communique une portion aux » autres églises. De là vient qu'elle peut les juger » toutes, et que toutes doivent garder la discipline » qu'elle leur prescrit: et celui-là est hérétique » qui viole ses priviléges. » Après avoir remarqué que ce que les canons disent de la plénitude de puissance doit s'entendre de celle de juridiction, il soutient qu'à « proprement parler cette plénitude » de juridiction ne réside que dans le Pape ; » « car, » dit-il, on doit reconnaître qu'une puissance est » proprement dans quelqu'un, lorsqu'il est libre de » l'exercer partout et de la dispenser aux autres. « Or, cela ne convient qu'au Pape seul, et ne sau- » rait convenir *à aucun corps.* » D'où il conclut que « ce n'est que métaphoriquement et dans un » sens équivoque qu'on peut attribuer ce pouvoir à » l'Eglise universelle et au concile qui la représente.» Saint François de Sales exprime en quelques mots les mêmes idées : « Le Pape et l'Eglise, c'est tout » un », et saint Ambroise avait dit avant lui. « Où est Pierre, là est l'Eglise. »

On n'accusera pas Gerson d'avoir corrompu, en faveur des papes, la tradition de l'église gallicane. Or, il enseigne que « la plénitude de la puissance » ecclésiastique réside formellement et subjective- » ment dans le seul pontife romain, et qu'elle n'est » autre chose que le pouvoir d'ordre et de juri- » diction qui a été donné surnaturellement par » Jésus-Christ à Pierre, comme à son vicaire et » *au souverain monarque*, pour lui et ses succes- » seurs légitimes jusqu'à la fin des siècles. » Il n'hésite point à déclarer *hérétique* et *schismatique* quiconque nierait « que le Pape a été ins- » titué surnaturellement et immédiatement, et qu'il » possède une autorité *monarchique et royale* » dans la hiérarchie ecclésiastique. » Ailleurs, après avoir observé à combien de changements sont exposés les gouvernements civils, il ajoute : « Il n'en

saint Pierre, lib. 1, c. 23. Pure imagination, qu'il a soin de réfuter lui-même. Il prouve, lib. 4, c. 24, que les autres apôtres ont reçu, non de saint Pierre, mais de Jésus-Christ, leur *juridiction* sur toute l'Eglise. Il serait fort singulier que ce divin Sauveur leur eût donné par lui-même la *juridiction* et non l'ordination, qu'il eût fallu autre chose que la volonté de Jésus-Christ et sa parole pour leur donner en même temps tous les pouvoirs dont ils étaient revêtus.

Saint Paul, *Galat.*, c. 1, déclare qu'il est apôtre, non par le choix et la mission d'aucun homme, mais par l'ordre de Jésus-Christ et de Dieu son Père ; qu'après avoir reçu de Dieu sa vocation, il n'est point allé trouver ses apôtres, mais qu'il est allé en Arabie, et n'a vu saint Pierre qu'au bout de trois ans. Il n'a donc pas cru avoir besoin de recevoir de cet apôtre l'ordination non plus que la mission pour prêcher, et la *juridiction*. Bellarmin cite encore l'exemple de saint Matthias, qui est élu, non par les apôtres, mais par le sort et par le choix de Dieu, et qui est agrégé au corps apostolique sans autre formalité. *Act.* c. 1, ỳ 26 (1).

» est pas ainsi de l'Eglise qui a été fondée par » Jésus-Christ sur un seul *monarque suprême...* » C'est la seule police immuablement monarchique, » et en quelque sorte royale, que Jésus-Christ ait » établie. »

C'est aussi la doctrine d'Almain, qu'on n'accusera pas plus que Gerson d'avoir voulu flatter Rome. Il avoue que Jésus-Christ a établi dans son Eglise *une police royale et monarchique*, de sorte qu'en vertu de ce pouvoir monarchique, « le pape seul » possède une autorité primitive qui lui soumet tous » les autres, sans qu'il soit soumis à aucun. La » puissance universelle de faire des canons obliga- » toires par tout l'univers a été donnée à un seul, » savoir à Pierre et à ses successeurs, et elle n'a » été donnée à nul autre. » Un seul est investi de » la puissance suprême, et l'Eglise n'est une que » par l'unité du chef; elle forme un corps mystique » dont le Pape est le chef: le pouvoir du Pape, » dans les choses spirituelles, est un pouvoir sou- » verain, et ce genre de gouvernement ne peut » être changé; » c'est-à-dire, observe Fénelon, » qu'on ne peut en faire un gouvernement aristocra- » tique ou démocratique. »

« Nous ne mettons point en doute votre princi- » pauté, très-saint Père ; mais nous disons : *soyez* » *notre prince.* (Is., c. 3, v. 6.) Nous savons et » nous confessons hautement que *la principauté* » *monarchique* a été établie de Dieu (dans l'Eglise), » non-seulement selon la commune Providence du » monde, mais aussi par l'institution particulière » de Jésus-Christ, et que vous la possédez par une » vraie et légitime succession. » Ainsi parlaient au pape Eugène IV les ambassadeurs de Charles VII. (*Alloc.*, etc. ap. Odoric. Rainald., ad an. 1441.)

Cette doctrine est si constante et si sacrée dans l'Eglise catholique, que la faculté de théologie de Paris, en censurant le livre de Marc-Antoine de Dominis, a déclaré la doctrine contraire *hérétique et schismatique.* « Monarchiæ forma non fuit im- » mediate in Ecclesia a Christo instituta. « Hæc » propositio est hæretica, schismatica, ordinis hie- » rarchici subversiva, et pacis Ecclesiæ perturba- » tiva. » Collect. judiciorum, etc. *Tom.* 1, *part.* 2, » *p.* 105.) »

« Doctrina in articulis Joannis Hus contenta, ni- » mirum « in Ecclesia non dici unum caput supre- » mum et monarcham » præter Christum, suam » Ecclesiam per multos ministros, « sine uno isto » monarcha mortali » regere perfecte et gubernare, » est doctrina christiana a sanctis Patribus egregie » explicata et confirmata. « Hæc propositio est hæ- » retica quoad singulas partes. » (Ibid., *p.* 106.) »

C'était aussi la doctrine de saint Thomas, de saint Adelme, de Walafrid Strabon, de saint Laurent Justinien, patriarche de Venise. Suivant le docteur Angélique, le pape a la *plénitude* de la puissance pontificale; il est dans l'Eglise, comme « le roi dans » son royaume; » et les évêques sont appelés à partager une partie de sa sollicitude, comme des juges préposés dans des villes. « Papa habet pleni- » tudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno; » sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, » quasi judices singulis civitatibus præpositi. » (In supplem. de suis in lib. Sent. comment. de prompto. *Quæst.* 26, *art.* 3.)

Saint Pierre, dit Laurent Justinien, a été mis à la tête de la *monarchie* de l'Eglise catholique : « Catholicæ Ecclesiæ monarchiam apostolus Petrus » primus accepit. (De Obed., c. 2.)

Il faut donc reconnaître que l'Eglise est une monarchie, que le pape est un monarque suprême, qu'il possède une pleine puissance, un pouvoir souverain, d'où découle, dit Innocent I, tout pouvoir spirituel, toute juridiction, « a quo ipse episcopatus et » tota auctoritas nominus hujus emersit. » (Epist. ad concil. Cartha. 91, inter epist. Augustini.)

Gousset.

(1) A la naissance du christianisme, où rien ne paraissait encore réglé dans le gouvernement de l'Eglise, où le prince des apôtres ne s'était point encore, pour ainsi dire placé à leur tête, il semble qu'on devait s'attendre à les voir concourir également à l'élection de Matthias. Cependant Dieu ne permit pas qu'il en fût ainsi. Il voulut que le caractère et l'autorité du chef fussent clairement marqués dans le premier acte solennel de juridiction ecclésiastique qu'offrent les fastes du christianisme. En présence de l'Eglise assemblée, Pierre, rempli de cette grande idée que Jésus-Christ lui avait donnée de lui-même, prend possession de la principauté qu'il doit transmettre à ses successeurs. C'est lui qui propose d'élire à la place de Judas un nouvel apôtre, qui *tient l'assemblée* où il doit être élu, qui désigne ceux entre lesquels on le peut choisir ; et saint Chrysostome assure qu'il avait le plein pouvoir de le nommer seul, *licebat et quidem maxime.* « Pourquoi, se demande le saint docteur, » Pierre communique-t-il aux disciples son des- » sein ? Pour prévenir les contentions et les rivali- » tés ; c'est ce qu'il évite toujours, et ce qui lui a » fait dire d'abord: « Mes frères, il faut élire un » d'entre nous. » Il remet le jugement à la multi- » tude, afin de lui rendre vénérable celui qu'elle » choisirait, et pour ne pas exciter sa jalousie.... » Quoi donc ? Pierre ne pouvait-il pas l'élire lui-

Vainement Bellarmin semble distinguer la *juridiction* d'avec la mission, et l'épiscopat d'avec l'apostolat; de son propre aveu, les apôtres ont reçu de Dieu l'un et l'autre. Pour les leur donner, a-t-il fallu autre chose que ces paroles de Jésus-Christ : « Prêchez l'Evangile à toute créature. « *Marc*, c. 15. ỳ 16 ? « Je vous » renvoie comme mon Père m'a en» voyé.... Recevez le Saint-Esprit : » les péchés seront remis à ceux aux» quels vous les remettrez, etc. » » *Joan.*, c, 20, 21 ? On ne le prouvera jamais.

3° Plus vainement encore ce théologien prétend que la *juridiction* universelle, donnée par Jésus-Christ aux apôtres, était extraordinaire, déléguée, et ne devait pas passer à leurs successeurs ; au lieu que celle dont il avait revêtu saint Pierre était ordinaire, perpétuelle, et devait être transmise à tous les souverains pontifes. Lib. 1, c. 9 ; lib. 4. c. 25. Il s'ensuit seulement que la *juridiction* des autres apôtres ne devait pas se transmettre à leurs successeurs dans

» même ? Il le pouvait, sans doute ; mais il s'en » abstient, de peur de favoriser quelqu'un. » Et encore : « C'est lui qui a dans cette affaire la prin» cipale autorité, comme celui sous la main de qui » tous les autres ont été placés ; car c'est à Pierre » que le Christ a dit : « Quand tu seras converti, af» fermis tes frères. » Homil. 3, in Act. Apost.

Ces paroles de saint Chrysostome ne semblent pas susceptibles de recevoir plusieurs interpétations. Cependant M. Bossuet, répondant à un auteur anonyme, dans la *Défense de la déclaration du clergé*, le blâme « de s'être mis en tête que saint » Chrysostome ait cru que saint Pierre était en droit » de déterminer seul cette affaire, sans même con» sulter les autres apôtres, ce qui certainement, » dit-il, est très-éloigné de la pensée du saint doc» teur, et tout à fait contraire aux maximes qu'on » suivait alors. Saint Chrysostome veut simplement » dire par ces paroles que saint Pierre qui, comme » chef de l'assemblée, venait d'ouvrir l'avis tou» chant l'élection, était en droit de désigner et d'é» lire un des disciples, parce que sans doute son » choix aurait été ratifié par les autres apôtres : » or, dans ce sens, saint Pierre aurait été, non le » seul électeur, mais le premier d'entre les élec» teurs. » Ainsi M. Bossuet convient que Pierre était en droit de désigner et d'élire un des disciples : cela est trop clair dans saint Chrysostome pour qu'on le puisse nier. Ce qu'ajoute M. Bossuet, « parce que sans doute son choix aurait été ratifié » par les autres apôtres, » est une pure glose dont on ne trouve pas un mot dans le saint docteur, et qui répugne également à l'esprit et à la lettre de son texte. Si saint Pierre abandonne l'élection à l'assemblée, c'est de sa part une concession : « Il souffre, il permet, » dit saint Chrysostome, c'est un droit qui lui appartenait *éminemment*, et dont il consent à ne point user, de peur qu'on ne le soupçonnât de favoriser quelqu'un. En même temps qu'il se montre le premier en autorité, il veut être aussi le premier à mettre en pratique cette belle maxime de condescendance et de charité : « Ne dominez point sur l'héritage du Seigneur, mais rendez-vous le modèle de son troupeau par une vertu qui naisse du cœur. » Que voit-on en tout cela qui indique que l'approbation des apôtres était nécessaire ? Il n'est rien qu'on ne puisse faire dire à un auteur, lorsqu'on croira posséder le privilége de lire dans son esprit, et d'y découvrir, sans autre secours que cette espèce d'intuition miraculeuse, ses sentiments les plus cachés. Encore ne faudrait-il pas mettre les secrètes idées de cet auteur en contradiction avec ses aveux formels. Or, saint Chrysostome déclare que saint Pierre pourrait élire *seul* Matthias ; comment aurait-il pensé qu'il ne le pouvait faire sans le concours des autres apôtres ? Qu'y a-t-il de plus opposé que ces deux propositions ? et peut-on de bonne foi prétendre que l'une ne soit que l'explication et le développement de l'autre ? Il pouvait, c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas : commentaire fort singulier assurément, et aussi peu digne de Bossuet que de saint Chrysostome. Ce n'était pas ainsi que l'évêque de Meaux expliquait la tradition, et se montrait l'égal des Pères en les interprétant dans son immortelle *Histoire des Variations*, et dans ses *Avertissements aux prétendus réformés*. Pour défendre ce qu'il annonce touchant l'élection de Matthias, il se fonde sur *les maximes qu'on suivait alors*. Mais n'est-ce pas apporter en preuve la question même ? Car ce sont justement ces maximes qu'il s'agit de connaître et d'éclairer. Dans tous les cas, on ne détruit pas un texte précis par de vagues allégations. Et, pour en venir au fond, ces maximes, quelles qu'elles fussent, saint Chrysostome ne les entendait certainement pas de la même manière que l'auteur de la *Défense*, puisque si on avait demandé à celui-ci : Pierre ne pouvait-il pas élire lui-même le successeur de Judas, « an Petrum ipsum eligere non licebat ? il n'eût pas sans doute hésité à répondre : « Non licebat » « saint Pierre pouvait » donner son avis le premier, mais il n'avait que » sa voix : » tandis que saint Chrysostome au contraire accorde à Pierre ce doit sans restriction, sans modification, « licebat, et quidem maxime ; » et la raison qu'il en rend est remarquable : c'est que tous lui étaient soumis, ou selon la force de l'original, « étaient sous sa main, » comme des instruments dont on dispose avec une pleine puissance et une entière liberté, en vertu de ces paroles de Jésus-Christ : « Confirme tes frères. »

Saint Chrysostome n'est pas le seul qui ait reconnu cette prérogative du prince des apôtres. L'ancien auteur du panégyrique de saint Pierre et de saint Paul, attribué par quelques savants à saint Grégoire de Nysse, exalte en termes magnifiques le privilége que saint Pierre possédait seul de créer de nouveaux apôtres : « Cet honneur n'appartenait, » dit-il, qu'à celui que Jésus-Christ avait établi chef » et prince à sa place, pour gouverner, comme son » vicaire, les autres disciples. »

C'était au sixième siècle une tradition de l'Eglise romaine, que saint Pierre avait imposé les mains à saint Paul. Il est sûr du moins que saint Paul et saint Barnabé reçurent l'Esprit saint pour l'œuvre à laquelle ils étaient destinés par le ministère de l'église d'Antioche, qui, fondée par saint Pierre, était revêtue de cette autorité supérieure qu'y laissa le saint apôtre, lorsqu'il se rendit à Rome pour y établir, avec son siége, sa primauté sur toute l'Eglise. — Voyez *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, tom. 1. GOUSSET.

la même étendue qu'ils l'avaient eux-même reçue : mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne devaient et ne pouvaient en transmettre aucun degré. C'est une absurdité de supposer que quand un apôtre établissait un évêque dans une contrée, et qu'il lui donnait par l'ordination les pouvoirs d'ordre et la mission, il ne lui donnait pas aussi la *juridiction* sur son troupeau. Voyons-nous les évêques établis par saint Paul et par saint Jean, longtemps après la mort de saint Pierre, demander la *juridiction* aux successeurs de ce prince des apôtres?

4° Par une suite de la même hypothèse, Bellarmin imagine que les évêques ne sont pas les successeurs des apôtres dans le même sens que le pape est le successeur de saint Pierre, parce qu'il n'hérite point de la *juridiction* des apôtres sur toute l'Eglise, au lieu que les papes la reçoivent avec la même étendue que saint Pierre. Mais les bornes mises par les apôtres mêmes à la *juridiction* ordinaire des évêques, ne la rendaient pas nulle. Jésus-Christ l'avait donnée à ses apôtres telle qu'il la leur fallait pour établir l'Evangile ; il n'y avait point mis de bornes, non plus qu'à leur mission, puisqu'il les avait envoyés prêcher *à toutes les nations*. Pour la suite, il n'était pas nécessaire que chaque évêque eût une *juridiction* illimitée ; il suffisait qu'il y eût dans l'Eglise un chef qui la conservât sur tout le troupeau. De ce que saint Paul n'a pas donné à Timothée et à Tite une *juridiction* aussi étendue que la sienne, il ne s'ensuit pas qu'il ne leur en ait donné aucune, ou qu'ils aient été obligés de l'emprunter ailleurs. Il y aurait du ridicule à soutenir que l'évêque d'Ephèse n'était pas le successeur de saint Jean, parce qu'il n'avait pas le même degré de *juridiction* que saint Jean. Savons-nous, d'ailleurs, si les disciples du Sauveur, ou ceux des apôtres, qui sont allés prêcher au loin, avaient une *juridiction* limitée à un territoire particulier (1)?

Les apôtres mêmes, quoique revêtus d'une *juridiction* générale, se sont souvent abstenus d'en faire usage. Saint Paul déclare qu'il n'a prêché

(1) Quelques auteurs, en traitant du gouvernement de l'Église, n'ont pas assez fait attention aux différences nécessaires qui ont dû exister dans le régime d'une société qui se formait, et de la même société déjà formée. En voyant exercer aux apôtres de si grands pouvoirs, ils ont presque méconnu le pouvoir encore plus grand du chef. Leurs yeux, éblouis par l'éclat que répandaient au loin les églises naissantes à la fois dans toutes les parties de l'univers, n'ont pas su discerner les priviléges spéciaux qui, à cette époque comme à toutes les autres, distinguaient la chaire principale. Telle est certainement la source de l'erreur des protestants, qui ne voient dans l'Église primitive qu'un assemblage fortuit de parties incohérentes, sur lesquelles les hommes et le temps ont travaillé de concert, pour les lier les unes aux autres, et leur donner une forme régulière. Saint Cyprien est le premier, à les en croire, qui ait conçu la grande idée de l'unité ; et eux qui font gloire de fonder leur foi uniquement sur l'Écriture, oublient que Jésus-Christ même avait dit, « qu'ils soient un comme nous sommes un. »

Il est donc à propos de remonter à la naissance du christianisme, époque si importante à bien connaître. Jésus-Christ a été destiné éternellement pour être le chef de l'Eglise. Toute autorité découle de la sienne, et n'en est qu'une participation ; il est la source unique et perpétuellement féconde du pouvoir spirituel. « Je vous envoie, » dit-il aux apôtres, « comme mon Père m'a envoyé : » sublime mission, qui part de Dieu pour arriver au dernier ministre ! Mais, pour la recevoir, il faut qu'elle soit donnée ; il faut que Jésus-Christ qui la renferme en soi tout entière, prononce ces mots, « je vous envoie ; » car autrement comment saurait on si l'on est envoyé ? Après que Jésus-Christ eut quitté la terre, le cours de la mission se serait donc arrêté, s'il ne s'était pas substitué un homme dont il faisait son organe. Cet homme, ce fut Pierre qu'il chargea de le représenter par lui-même et par ses successeurs jusqu'à la fin des siècles. « Pasce oves meas. » Voilà l'ordre qui doit durer toujours ; il est établi dès le premier moment : aussi ne changera-t-il jamais pendant que l'Eglise subsistera. Mais cette Eglise, il fallait la fonder ou plutôt l'étendre, puisqu'elle devait remplir le monde entier. La Sagesse divine, avant de remonter au ciel, avait pourvu à la prompte diffusion de l'Evangile, par des moyens proportionnés dans leur durée à l'effet qu'ils devaient produire. L'ordre du ministère réglé pour tous les temps n'est pas semblable en tout à celui qui devait favoriser l'établissement de l'Eglise. Une autorité extraordinaire est donnée aux apôtres pour que l'œuvre de Dieu s'accomplisse avec une rapidité non moins extraordinaire. Quoique inférieurs à Pierre, qui tient au milieu d'eux la place de Jésus-Christ, ils ont reçu comme lui la plénitude de la puissance apostolique ; mais ils ne la transmettront point à leurs successeurs ; elle n'est pour eux qu'une commission personnelle et temporaire. Ils seront comme des conquérants qui, ne devant point avoir de postérité, laissent toutes leurs conquêtes à un monarque plus heureux, dont la race ne s'éteindra point. Avec eux cessera l'apostolat, ainsi que les dons qui y sont attachés. La dignité épiscopale, séparée de ces dons, est la seule qui doive subsister, parce que c'est la seule qui entre dans l'économie du gouvernement stable où tout se rapporte à un centre commun et vient y puiser sa force. « Il faut, dit Bossuet, que la commission extraordinaire de Paul expire avec lui à Rome, et que réunie à jamais, pour ainsi parler, à la chaire » suprême de saint Pierre, à laquelle elle était subor-

l'Evangile que dans des lieux où Jésus-Christ n'avait pas encore été annoncé, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui. *Rom.*, c. 15, ℣ 20. Il était convenu avec saint Pierre de prêcher l'Evangile principalement

» donnée, elle élève l'Eglise romaine au comble de
» l'autorité et de la gloire. »

Ce qui est vrai de saint Paul, est également vrai des autres apôtres. C'est une maxime reçue par tous les théologiens, que les évêques succèdent aux apôtres dans l'épiscopat et non dans l'apostolat. « Il
» ne servirait de rien de répondre, observe le car-
» dinal Gerdil, que cette distinction ne se trouve
» que dans les écrivains modernes. Cela peut être
» vrai tout au plus pour le son des mots, mais la
» chose est aussi ancienne que l'Eglise. Qui jamais
» s'est imaginé que les sept évêques d'Asie fussent
» égaux à saint Jean dans la puissance de gouver-
» nement ? ou que Denis l'aréopagite et les autres
» évêques nommés dans les Epîtres de saint Paul,
» et préposés par lui à diverses églises particulières,
» possédassent la même autorité que cet apôtre ?
» Pour confirmer ces preuves, j'ajouterai, poursuit
» Gerdil, un argument qui paraît d'une grande for-
» ce, et même décisif. Qu'on réfléchisse qu'excepté
» saint Pierre, saint Jacques, frère du Seigneur,
» est le seul d'entre les apôtres qui ait été tout en-
» semble et apôtre et évêque d'une église particu-
» lière : or, quoiqu'on puisse très-bien dire que les
» évêques qui occupèrent après lui ce siége parti-
» culier lui succédèrent dans l'épiscopat, on ne peut
» pas dire également qu'ils lui aient succédé
» dans l'autorité propre de l'apostolat, puisque
» non-seulement il ne leur transmit point la plé-
» nitude de l'autorité apostolique, en vertu de
» laquelle aucun apôtre ne pouvait être assujetti
» aux autres, excepté au chef, mais encore que ces
» évêques furent réellement subordonnés au siége
» patriarcal d'Antioche, et même à la métropole
» de Césarée, subordination à laquelle évidemment
» saint Jacques n'aurait pu être astreint, non plus
» que ceux qui, en lui succédant sur le siége par-
» ticulier de Jérusalem, auraient en même temps
» hérité de toute l'étendue du pouvoir apostolique.
» A plus forte raison faut-il dire que les évêques
» qui ne succèdent point aux apôtres dans un siége
» particulier que ceux-ci aient occupé, mais qui fu-
» rent originairement établis par eux pour régir
» des portions particulières du troupeau, doivent
» certainement être regardés comme les succes-
» seurs des apôtres dans l'épiscopat, titre qui suf-
» fit pour constituer une dignité sublime, mais non
» dans la plénitude de l'autorité qui était propre à
» l'apostolat, et de laquelle seule peut dériver cette
» prééminence indépendante de l'ordination qui
» élève certains siéges au-dessus des autres. »

Le père Alexandre, si attentif à ne rien exagérer lorsqu'il s'agit des prérogatives des pontifes romains, n'enseigne point une autre doctrine. « La
» suprême puissance dans l'Eglise, dit-il, a été ac-
» cordée non-seulement à Pierre, mais encore aux
» autres apôtres, pour en user comme d'un pouvoir
» extraordinaire, et qui devait expirer avec eux.
» Ils pouvaient donc dire tous comme saint Paul,
» le soin de toutes les églises est mon occupation de
» chaque jour ; mais cette autorité souveraine a
» été donnée à Pierre comme au pasteur ordinaire,
» destinée à avoir une suite non interrompue de
» successeurs, lorsqu'enfin la puissance apostolique
» se serait concentrée en un seul. De là vient que,
» par antonomase, le siége de Pierre est appelé
» apostolique par saint Jérôme, par saint Augustin,
» par les Pères du concile de Chalcédoine, et par
» les évêques des Gaules, dans leur lettre à saint
» Léon. « Dissert. 4, ad sæc. 1. »

Le père Alexandre remarque ensuite que ces maximes ont leur fondement dans l'Ecriture même : « Car, pour ce qui est de la puissance apostolique,
» Jésus-Christ dit aux apôtres : « Allez dans tout
» l'univers, prêchez l'Evangile à toute créature »
» afin de montrer qu'ils pouvaient étendre leur sol-
» licitude par toute la terre. Mais on voit encore
» clairement par l'Ecriture que certaines portions
» de territoires, certains troupeaux particuliers
» étaient confiés par les apôtres aux évêques qu'ils
» ordonnaient : « Veillez, » dit saint Paul, « à tou
» le troupeau sur lequel l'Esprit saint vous a éta-
» blis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu qu'il a
» acquise au prix de son sang. » La suite prouve
» que saint Paul parle d'un troupeau particulier.
» Je sais qu'après mon départ il entrera parmi vous
» des loups ravissants qui n'épargneront pas le
» troupeau. » Et saint Pierre : « Paissez, dit-il, le
» troupeau de Dieu dont vous êtes chargés. C'est
» pourquoi les Pères n'ont point pensé que les
» évêques eussent reçu, comme les apôtres, une
» puissance universelle dans l'Eglise ; mais ils ont
» limité le pouvoir qu'ils tenaient des apôtres
» à certains siéges particuliers. (*Ibid.*) »

Des nombreuses autorités qu'allègue le père Alexandre à l'appui de ce sentiment des Pères, nous ne citerons que le quinzième canon du concile de Nicée, qui défend aux évêques de passer d'une ville dans une autre. « Comment le concile de Nicée,
» continue le père Alexandre, aurait-il pu attacher
» un évêque à un seul lieu, si de droit divin et
» sans exception ni limitation, l'autorité de cet
» évêque s'étendait à toutes les églises ? Le pouvoir
» des évêques n'a donc pas une telle étendue : on
» ne peut donc pas dire qu'ils aient succédé à la
» plénitude de la puissance apostolique. »

Messieurs de Marca, Hallier, le père Petau, et, tous les théologiens catholiques, établissent les mêmes principes ; et la vérité en est si constante, selon la remarque de Zallinger, qu'elle a été reconnue même par des protestants, entre autres par Mosheim. Si Antoine de Dominis cherche à répandre des opinions contraires, il est aussitôt censuré, et les facultés de théologie de Paris et de Cologne n'hésitent point à déclarer sa doctrine hérétique.

On convient universellement que la puissance extraordinaire des apôtres renfermait le droit de fonder des églises et d'instituer des évêques. « Or,
» dit le savant cardinal Gerdil, si cette puissance
» devait finir avec eux, si elle était ordinaire dans
« saint Pierre seul, il s'ensuit nécessairement qu'aux
« seuls successeurs de saint Pierre appartient cette
» suprême autorité, qui consiste à pouvoir exercer
» par tout le monde le ministère apostolique, non-
» seulement en annonçant l'Evangile, en adminis-
» trant les sacrements, mais encore en instituant
» les églises, en créant des évêques, et en étendant
» partout leur paternelle sollicitude. (Tom. 12.) »

Ainsi, l'on concevra sans peine qu'en ce qui regarde l'institution des évêques, on ne peut argumenter, contre le droit exclusif du pape, des exemples que fournit l'histoire d'évêques institués par les apôtres ; puisqu'ils agissaient par une autre autorité extraordinaire, qui s'est concentrée tout entière dans le siége qui a recueilli seul l'héritage de l'apostolat, comme l'histoire ecclésiastique peut nous en convaincre de plus en plus. — Voyez *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, t. 1, etc.

Gousset.

aux gentils, pendant que saint Pierre et ses collègues instruisaient les Juifs par préférence, *Galat.*, c. 2, ℣ 9 ; mais avant cet arrangement, il avait déjà quatorze ans d'apostolat.

5° Par la même nécessité de système, Bellarmin prétend que c'est saint Pierre qui a fondé les trois Eglises patriarcales d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome : que c'est par les évêques de ces trois grands siéges qu'il a communiqué la *juridiction* à tous les autres évêques du monde. C'est dommage que l'antiquité n'ait eu aucune connaissance de ce fait important. Outre qu'il est fort douteux si saint Pierre a eu aucune part à la fondation de l'Eglise d'Alexandrie, si saint Marc en a été fait évêque avant ou après la mort de saint Pierre, les patriarches de Jérusalem n'auraient certainement pas avoué qu'ils tenaient leur *juridiction* de ceux d'Antioche et d'Alexandrie (1).

Selon une tradition assez constante, saint André et saint Philippe ont prêché l'Evangile dans le nord de l'Asie et de l'Europe ; d'au-

(1) L'Eglise de Rome attribue sa grandeur et ses prérogatives à la puissante primauté de saint Pierre qui, l'ayant établie par sa prédication, l'affermit par ses miracles, et légua par son martyre tous ses droits à ses successeurs. Celle d'Alexandrie fait dériver ses priviléges du même apôtre, qui la fonda et la gouverna par son disciple saint Marc. Enfin l'Église d'Antioche, comme l'atteste saint Chrysostome, rapporte aussi le rang dont elle jouit à saint Pierre, qui en fut le premier évêque. C'est ainsi que tout ce qui, dans l'Eglise, offre un caractère de prééminence et de force, vient se rattacher de soi-même à la pierre fondamentale.

Chose remarquable : quoique les apôtres eussent établi un grand nombre d'évêques, et que les anciens aient quelquefois donné à ces siéges primitifs le nom d'apostoliques, cependant ce glorieux titre a toujours désigné particulièrement ceux qui reconnaissent saint Pierre pour fondateur. « C'est, dit » Thomassin, ce qui a fait couler sur eux ou la » plénitude ou une participation singulière de cette » primauté dont Jésus-Christ avait honoré saint » Pierre ; la vigilance amoureuse du divin fonda- » teur de l'Eglise ayant ainsi disposé le cours de » la prédication de l'Evangile, afin que toute la » suite des siècles reconnût pour unique chef ce- » lui qu'il avait lui-même honoré de cette auguste » qualité lorsqu'il formait son Eglise, et que dans » les premiers commencements il traçait l'image et » les règles de tous les siècles à venir. (*Discipl.*, » liv. 1, c. 7.) »

Pour détruire un fait si constant, inutilement objecterait-on avec M. Dupin, que « si on rappor- » tait à cette cause la dignité des patriarches, les » siéges patriarcaux eussent dû être beaucoup plus » nombreux, puisque saint Pierre a fondé et gou- » verné d'innombrables églises. » Cette objection serait sans réplique, si on soutenait qu'une église est patriarcale, par cela seul que saint Pierre ou ses disciples l'ont fondée ; car alors il est clair que toutes les églises d'Occident et les principales églises d'Orient devraient porter ce titre et qu'il y aurait ainsi presque autant de patriarcats que d'évêchés. Mais aussi n'est-ce pas là ce qu'on prétend : et M. Dupin ne l'ignorait pas. Il a créé une absurdité pour se donner le facile plaisir de la détruire, et peut-être dans l'espoir de faire prendre le change au lecteur. Ce qu'on soutient d'après la tradition, c'est que Rome, Alexandrie et Antioche ne possédèrent une si haute autorité, que parce que saint Pierre voulut y établir d'une manière spéciale une prééminence de son trône, comme parle Thomassin. Un auteur qui, sans doute, n'était pas moins instruit que M. Dupin des origines ecclésiastiques, saint Léon, un Pape si docte, et dont l'autorité a toujours été si grande dans l'Eglise, le dit formellement : « Que le siége d'Alexandrie » ne perde rien de la dignité qu'il doit à saint Marc, » disciple de saint Pierre ; et que l'église d'Antioche, » où naquit le nom de chrétien par la prédication » du même apôtre, demeure dans l'ordre fixé par » les règlements de nos pères, et que, placée au » troisième rang, elle ne descende jamais au-des- » sous. » On trouve à la fois dans ces paroles, et un témoignage qui atteste que les priviléges d'Alexandrie et d'Antioche découlent du prince des apôtres, et un acte d'autorité par lequel saint Léon, héritier de la puissance de Pierre, confirme ces priviléges. (*Epist.* 104.)

Richer avoue que saint Léon, dans le passage qu'on vient de lire, attribue à saint Pierre l'établissement des siéges patriarcaux. « Mais, ajoute- » t-il, qu'y a-t-il là d'étonnant? puisque ce Pape, » flatté de l'éclat de sa chaire, se plaît à étaler ici, » comme en beaucoup d'autres endroits, les franges » de sa robe pontificale. »

Quel langage, et quelle réponse ? Sur quoi fondera-t-on la tradition, si on rejette le témoignage d'un pontife aussi docte que saint, uniquement parce qu'il était Pape? Y a-t-il un seul écrivain qui ne puisse offrir à la mauvaise foi de semblables motifs d'exclusion ? Il n'en faudra croire, par exemple, ni les Pères grecs, ni les Pères latins, sur ce qui intéresse spécialement et leur siècle et leurs églises, parce qu'ils étaient tous attachés ou à tels hommes, ou à telles opinions, ou à telle discipline ; et les rivalités qui ont quelquefois existé entre eux fourniront un nouveau prétexte de récuser leur autorité. Où n'irait-on point avec un tel principe? D'un mot on renverserait toute l'histoire ; et dans tout ce qui repose sur le témoignage des hommes, la raison ne verrait qu'un doute éternel et d'impénétrables ténèbres. Laissons aux ennemis de la vérité une méthode qui n'a été inventée que pour l'obscurcir ; et malgré les dédains affectés de quelques aigres critiques pour une tradition qui les condamne, ne cessons point de marcher à la lumière de son flambeau, dans la route que nous nous sommes tracée.

Le pape saint Gélase et les soixante-dix évêques du concile de Rome, célébré en 494 s'expriment d'une manière encore plus expresse que saint Léon: « L'Église romaine, sans rides et sans tache, est » donc le premier et le principal siége de saint Pierre. » Le second est le siége d'Alexandrie, consacré au » nom de Pierre par saint Marc son disciple et son » évangéliste, qu'il envoya en Egypte, où, après » avoir prêché la parole de vérité, il consomma son » glorieux martyre. Le troisième siége établi à » Antioche, tient aussi un rang honorable, à cause » du nom du même apôtre qui habita dans cette

tres apôtres dans la Perse et dans les Indes : croirons-nous que les évêques qu'ils ont établis ont eu recours aux patriarches d'Antioche ou d'Alexandrie pour recevoir la *juridiction* épiscopale, et ne se sont pas crus autorisés à gouverner leur troupeau en vertu de l'ordination et de la mission qu'ils

» ville avant de venir à Rome, et parce que c'est en
» ce lieu que prit naissance le nom du nouveau
» peuple des chrétiens. »

Innocent I, écrivant à Boniface son apocrisiaire à la cour de Constantinople, rend la même raison de l'éminence de l'église d'Antioche, qu'il appelle *la sœur de l'Eglise romaine*, parce qu'elle reconnaissait le même apôtre pour père ; et dans une autre lettre, il assure « que les priviléges que le
» concile de Nicée lui attribua ne lui furent point
» accordés à cause de sa grandeur et de l'impor-
» tance de cette cité, mais parce qu'elle a eu l'avan-
» tage de posséder le premier siége du premier
» apôtre : » ce qui est confirmé encore par le témoignage de saint Chrysostome, et par celui de Maxime, qui, dans le concile de Chalcédoine, dit que le trône d'Antioche est le trône de saint Pierre.

Il ne manquerait pour compléter les preuves des droits et de l'autorité de saint Pierre sur cette grande Eglise, que de le voir s'y donner lui-même un successeur ; mais cela même, nous le voyons, Félix III et Théodoret nous apprennent que saint Ignace fut ordonné évêque d'Antioche de la propre main de saint Pierre, « Petri dextera episcopus or-
» dinatus est. » Nicéphore, qui confirme ce fait, ajoute que le saint apôtre avait déjà confié à Evode le gouvernement de l'église d'Antioche ; et cet historien fait clairement entendre que saint Ignace, qu'il représente comme un homme inspiré de Dieu, reçut immédiatement sa mission de saint Pierre.

Nous lisons dans saint Grégoire que « les trois
» patriarches sont assis dans une seule et même
» chaire apostolique, parce qu'ils ont tous succédé
» au siége de Pierre et à son Eglise, que Jésus-
» Christ a fondé dans l'unité, et à qui il a donné
» un chef unique pour présider aux siéges princi-
» paux des trois villes royales, afin que ces trois
» siéges, indissolublement unis, liassent étroite-
» ment les autres églises au chef divinement ins-
» titué. — Tout le monde sait, écrit ce grand
» pontife à Euloge d'Alexandrie, que le bienheu-
» reux évangéliste Marc fut envoyé à Alexandrie
» par saint Pierre son maître. Ainsi nous sommes
» tellement liés par l'unité du maître et du dis-
» ciple, que nous paraissons présider, moi au siége
» du disciple à cause du maître, et vous au siége
» du maître à cause du disciple ; » ce qu'il répète dans une autre lettre adressée au même évêque : « Votre siége, lui dit-il est le nôtre, » et encore : « Quoiqu'il y ait eu plusieurs apôtres, il n'y a
» pourtant qu'un seul d'entre eux, placé en trois
» lieux différents, qui ait eu autorité sur les autres
» siéges. Saint Pierre a élevé au premier rang
» celui où il daigna se fixer et terminer sa vie
» mortelle. C'est lui qui a illustré le siége où il
» envoya l'évangéliste son disciple ; c'est encore
» lui qui établit le siége qu'il devait abandonner
» après l'avoir occupé sept ans : ainsi ce n'est
» qu'un seul et même siége. » Peut-on dire plus nettement que la prééminence des trois siéges patriarcaux n'était qu'une émanation de celle de saint Pierre, et, par une conséquence immédiate, qu'il faut rapporter à cet apôtre l'autorité qu'ils exerçaient ?

Dans sa réponse aux Bulgares, Nicolas I attribue également à saint Pierre l'origine et les droits des églises partriarcales. « Vous désirez savoir exacte-
» ment, dit-il, combien il y a de patriarches. Ceux
» là sont véritablement patriarches, qui, par une
» succession non interrompue de pontifes, sont as-
» sis sur les siéges apostoliques, c'est-à-dire pré-
» sident aux églises certainement fondées par les
» apôtres : savoir, l'Eglise de Rome que les
» princes des apôtres Pierre et Paul fondèrent
» par leur prédication, et consacrèrent de leur
» propre sang pour l'amour du Christ ; l'église
» d'Alexandrie, que l'évangéliste saint Marc, dis-
» ciple et le fils de saint Pierre, qui l'avait enfanté
» dans le baptême, établit et dédia par le sang de
» Jésus-Christ, après en avoir reçu la mission de
» saint Pierre ; enfin l'église d'Antioche, où les
» fidèles, formant une nombreuse assemblée, re-
» çurent pour la première fois le nom de chrétiens,
» et que saint Pierre gouverna plusieurs années
» avant de venir à Rome. » Ainsi le Pape ne reconnaît de siéges *véritablement* apostoliques que ceux dont l'origine remonte à saint Pierre. S'il dit que ce titre appartient à tous les siéges fondés par les apôtres, aussitôt il explique sa pensée, et il réduit à trois le nombre de ces églises distinguées de toutes les autres par la grandeur de leurs prérogatives. Quoi donc ! ignorait-il que saint Jean fonda plusieurs églises en Asie ; saint Paul celle de Corinthe, et ainsi des autres apôtres ? Il le savait sans doute ; mais il savait encore qu'aucun des apôtres, hors saint Pierre, n'avait pu laisser dans les églises qu'il enfantait cette autorité suréminente, caractere propre du chef et de son immortel attribut.

A tous ces témoignages on peut joindre celui des Grecs, fidèles échos de la tradition sur ce point, même dans les derniers temps, malgré les préjugés qui auraient pu les porter à l'altérer ou à l'obscurcir. « De même, dit Barlaam, que Clément a
» été évêque de Rome, ainsi saint Marc a été éta-
» bli évêque d'Alexandrie par saint Pierre. » Avant Barlaam, Procope Cartophylax écrivait : « Saint
» Marc, promu par saint Pierre pasteur et premier
» évêque des Egyptiens, honora par ses travaux
» apostoliques la province qui lui fut confiée, et
» illustra son ministère par ses sueurs. » Si saint Marc fut, comme saint Clément, créé évêque par saint Pierre, si le premier possédait le siége d'Alexandrie au même titre que le second possédait le siége de Rome, l'autorité de saint Marc n'était donc, comme celle de saint Clément, que l'autorité de saint Pierre.

Nil, archimandrite, surnommé « Donopatrius, » dans son traité « des cinq siéges patriarcaux, » observe que saint Pierre, après avoir fondé l'église d'Antioche, et lui avoir donné pour évêque son disciple Evode, vint à Rome, d'où il envoya l'évangéliste saint Marc à Alexandrie. « Pierre, le pre-
» mier des apôtres, après avoir rempli tant par
» lui-même que par ceux qu'il institua à sa place
» les fonctions d'évêque dans les principales villes de
» deux parties du monde, l'Asie et l'Europe, résolut
» aussi d'en créer un pour la troisième partie, je veux
» dire pour la Libye. C'est pourquoi il envoya de Rome
» en Egypte l'évangéliste saint Marc, qui fonda
» à Alexandrie, capitale de cette contrée, une église
» qui éclaira toute la Lybie. En parcourant l'univers
» et en prêchant l'Evangile, les autres apôtres éta-
» blissaient des évêques dans toutes les villes où
» ils passaient ; mais les trois que nous venons de
» nommer possédèrent la primauté sur toutes les
» autres, savoir l'évêque d'Antioche en Asie et dans

avaient reçues des apôtres ? Si cette discipline avait eu lieu, il serait fort étrange qu'il n'en fût resté aucun vestige dans les monuments des trois premiers siècles.

Lorsqu'on objecte à Bellarmin les paroles que saint Paul adresse aux anciens de l'Eglise d'Ephèse : « Veil- » lez sur vous et sur tout le troupeau » dont le Saint-Esprit vous a établis » évêques pour gouverner l'Eglise de » Dieu, » *Act.*, c. 20, ỹ 21 ; il dit que ces évêques ont reçu le pouvoir de gouverner, non pas immédiatement du Saint-Esprit, mais médiatement par le canal de saint Pierre ; il ne fait pas attention que ces évêques avaient été ordonnés par saint Paul, et que cet apôtre n'a jamais cru avoir besoin de la commission d'aucun homme pour exercer les fonctions de l'apostolat. Ce n'est pas ainsi non plus que l'entendaient les évêques du grand concile d'Afrique, tenu sous saint Cyprien, qui disaient : « Jésus-Christ » seul a le pouvoir de nous préposer » au gouvernement de son Eglise, et » de juger de nos actions. » L'on sait qu'ils en voulaient par là au pape saint Etienne.

6° Un nouveau trait de prévention de la part de ce savant théologien est de prétendre qu'un évêque n'a pas le pouvoir d'envoyer des missionnaires aux peuples infidèles. Mais si un évêque se trouvait tout à coup transporté au milieu de ces peuples, lui serait-il défendu de leur prêcher l'Evangile, de les convertir, de les gouverner comme pasteur, avant d'en avoir reçu la commission du Saint-Siége, comme cela s'est fait du temps des apôtres? Nous ne pensons pas que Bellarmin ose le soutenir (1).

7° Si les évêques, dit-il, avaient reçu de Dieu leur *juridiction*, elle serait égale pour tous : or, celle des uns est plus étendue que celle des autres, le souverain pontife ne pourrait étendre, ni resserrer, ni changer cette *juridiction*; il le peut cependant, puisqu'il le fait, soit par le partage d'un évêché en plusieurs, soit par les exemptions, les réserves, etc.

Nous répondons que la *juridiction* des évêques serait égale et immuable, si le bien de l'Eglise l'exigeait ainsi ; cela est si vrai, que dans le cas de nécessité l'on a vu de saints évêques faire des actes de *juridiction* hors de leur diocèse, donner les ordres sacrés, etc. ; et ils n'en ont point été blâmés. On cite pour exemple saint Athanase, Eusèbe de Samosate et saint Epiphane. Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 2, c. 5, § 3. En donnant aux apôtres la *juridiction*, Jésus-Christ a voulu qu'elle fût transmise à leurs successeurs de la manière la plus avantageuse au bien de l'Eglise ; qu'elle fût dévolue au chef dans toute son universalité, à ses collègues dans le degré nécessaire pour exercer utilement leurs fonctions : il ne s'ensuit pas de là que ce soit le chef qui la donné aux autres. Le souverain pontife ne fait point des unions, des partages, des exemptions ni des réserves, à son gré, sans consulter personne, et contre le bien de l'Eglise ; autrement elles seraient illégitimes.

Nous reconnaissons volontiers dans le souverain pontife la qualité de vicaire de Jésus-Christ, de chef visible de l'Eglise, de pasteur universel ; nous lui attribuons, comme tous les catholiques, une *juridiction* générale, une plénitude de puissance et d'autorité sur tout le troupeau : nous le prouverons même autant que nous en sommes capable. *Voyez* Pape. Mais nous ne conviendrons jamais que cette puissance soit absolue, illimitée, indépendante de toute règle, supérieure à celle de l'Eglise assemblée ; que la *juridiction* réside en lui

» tout l'Orient, l'évêque de Rome en Europe, c'est- » à-dire en Occident, et dans la Libye l'évêque » d'Alexandrie, qui commandait à toute la Palestine » dont Jérusalem faisait partie. »

Nous pouvons donc conclure, 1° que tous les évêques, même ceux créés par les apôtres, furent soumis dès le commencement à la juridiction des trois grands siéges, à qui saint Pierre communiqua en tout sa primauté, ou une partie de sa primauté. 2° Que tous les priviléges dont jouissaient les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche « n'étaient, « comme le dit Thomassin, qu'un rejaillissement de » la primauté céleste dont Jésus-Christ honora saint « Pierre. » — Voy. « *Tradition de l'Eglise sur* » *l'institution des évêques*, t. 1. Gousset.

(1) Un évêque qui n'est point canoniquement institué, n'a pas plus de juridiction sur les infidèles que sur les chrétiens. — *Voyez* la doctrine du concile de Trente, au commencement de cet article, note. Gousset.

seul, et que les autres évêques la reçoivent de lui : un pouvoir de cette nature ne serait ni utile à l'Église, ni digne de la sagesse de Jésus-Christ.

Il n'est pas vrai, comme le prétend Bellarmin, que sans cela l'Eglise ne puisse être un seul troupeau, une société bien unie et bien réglée, conserver l'intégrité de la foi et de la morale : l'expérience de dix-sept siècles prouve le contraire. Ce n'est pas dans les temps où l'autorité du chef de l'Eglise était absolue, que les choses sont allées le mieux.

La faiblesse des raisonnements de cet auteur nous fournit la preuve du sentiment opposé. Nous soutenons, en premier lieu, que le gouvernement de l'Eglise n'est point purement monarchique, mais tempéré par l'aristocratie; que l'apostolat, l'épiscopat, la mission et la *juridiction* des pasteurs viennent de la même source, de Jésus-Christ, par la succession et l'ordination; que l'autorité est solidaire entre tous les évêques, et que tous doivent l'exercer selon les anciens canons et de la manière la plus utile au bien général de l'Eglise. Tel est le sentiment des Pères, confirmé par toute la suite de l'histoire ecclésiastique. *Voy.* Bingham, *Orig. ecclés.*, l. 2, c. 5, § 1 et 2. C'est la doctrine établie dans les articles 2 et 3 de la *Déclaration du clergé de France*, en 1682, et qui est fondée sur des preuves sans réplique (1).

En second lieu, nous soutenons que les évêques sont les successeurs des apôtres dans un sens aussi propre que le souverain pontife est successeur de saint Pierre. C'est le sentiment de saint Cyprien, d'un concile de Carthage, de saint Jérôme, de saint Augustin, de Sidoine Apollinaire, de saint Paulin, etc. Bingham, *ibid.*, c. 2, § 2 et 3.

Ce serait une erreur de croire que cette succession est attachée au lieu ou au siége particulier qui a été occupé par tel apôtre, puisque les apôtres avaient chacun personnellement *juridiction* sur toute l'Eglise; elle est attachée à l'ordination, parce que celle-ci donne la mission et la qualité de pasteur, par conséquent le pouvoir d'enseigner, de faire les fonctions du culte divin et de gouverner un troupeau. Quoique cette *juridiction* ait été limitée dans chaque évêque par les apôtres mêmes, selon l'intention de Jésus-Christ, et pour l'utilité de l'Eglise, elle n'en est pas moins surnaturelle et divine; elle ne peut donc être ôtée à un évêque que par la dégradation (1).

Il ne servirait à rien d'objecter qu'il y a eu autrefois des évêques qui n'étaient attachés à aucun siége, qu'aujourd'hui un évêque *in partibus* n'a point de *juridiction*, puisqu'il n'a point de troupeau. Les premiers étaient destinés à se former eux-mêmes un siége en convertissant des païens : il en est de même des seconds : dès le moment qu'il y aurait des chrétiens dans le diocèse dont un évêque *in partibus* est titulaire, il serait dans le droit et dans l'obligation d'aller les gouverner, et il n'aurait pas besoin pour cela d'une nouvelle commission.

En troisième lieu, nous soutenons qu'il faut prendre dans toute la rigueur des termes ce qu'a dit saint Paul, que *le Saint-Esprit a établi les évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu*, parce que toute l'antiquité l'a ainsi entendu; il en résulte que les évêques ont reçu de Jésus-Christ et du Saint-Esprit la commission, par conséquent le pouvoir de gouverner;

(1) Voyez les articles FLORENCE, GALLICAN, INFAILLIBILISTES. GOUSSET.

(1) C'est par le souverain pontife qu'un évêque est mis à la tête de son diocèse; c'est de lui qu'il en reçoit le gouvernement et l'administration; c'est donc au souverain pontife qu'il appartient de l'en priver, lorsqu'il le juge convenable au bien de l'Eglise. C'est une maxime de droit, que la cause qui crée a droit de dissoudre. *Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur.* D'ailleurs, quelque sentiment que l'on prenne sur l'origine de la juridiction épiscopale, on ne peut se refuser d'admettre avec Benoît XIV, « que la juridiction des évêques, qu'elle vienne immédiatement de Jésus-Christ ou du souverain pontife, est néanmoins de sa nature tellement dépendante de ce dernier, que, de l'aveu de tous les catholiques il peut de son autorité la restreindre ou même l'anéantir pour des raisons légitimes. (*de Synod. diœces.*. lib. 7, c. 8.) » C'est en conséquence de cette doctrine que Pie VII anéantit, par le concordat de 1801, tous les siéges de l'ancienne Eglise gallicane, et en créa de nouveaux, malgré les réclamations d'un grand nombre d'évêques, qui avaient refusé de donner leur démission.

GOUSSET.

c'est ce qui constitue la *juridiction*. On n'a méconnu cette vérité que dans les derniers siècles, lorsque des révolutions fâcheuses ont fait perdre de vue l'ancienne discipline, et ont fait oublier les vrais principes. Au lieu de dire, comme les Pères, qu'il n'y a dans l'Eglise qu'un seul épiscopat, duquel les évêques tiennent solidairement chacun une partie, saint Cyprien, *de Unit. Eccles.*, p. 108, on a voulu concentrer tout l'épiscopat dans un seul siége, duquel les évêques ne fussent que les délégués.

Les titres, les pouvoirs, les priviléges de saint Pierre et de ses successeurs, sont assez augustes pour n'avoir pas besoin d'être exagérés; ils sont trop solidement établis, pour qu'il faille les étayer sur des sophismes et des systèmes arbitraires. C'est mal servir la religion et l'Eglise, que de vouloir introduire une police plus parfaite que celle dont Jésus-Christ est l'auteur. Les sociétés séparées de l'Eglise romaine auraient moins de répugnance à reconnaître dans son chef le vicaire de Jésus-Christ, si on ne lui avait jamais attribué d'autres droits que ceux qui lui appartiennent véritablement (1).

Par une discipline ancienne et constante, il est établi que les évêques ont le pouvoir de donner un degré de *juridiction* aux simples prêtres, pour absoudre des péchés; tous doivent l'exercer avec subordination à celle de l'évêque, de même que les évêques doivent exercer la leur avec une extrême déférence envers le souverain pontife. En cela même consiste la force de l'Eglise, et c'est alors qu'elle est, selon l'expression des Pères, une armée rangée en bataille : *Castrorum acies ordinata.*

BERGIER.

JURIEU (Pierre.) *(Théol. hist. biog. et bibliog.)* — Ce polémiste célèbre de l'Eglise réformée, né à Mer dans l'Orléanais en 1637, et mort à Rotterdam en 1713, professeur de théologie et attendant la réalisation d'une prophétie qu'il avait faite à date fixe, pour l'année 1715, de l'avénement du règne du Christ, fut toute sa vie en guerre avec tout le monde, aussi bien avec les réformés Bayle, Jaquelot, Basnage, Beauval et Saurin qu'avec nos Bossuet et nos Fénelon. La révocation de l'édit de Nantes l'avait surtout exaspéré. Il composa beaucoup

(1) Lorsqu'il s'agit de savoir quelle est la doctrine de l'Eglise, il importe peu d'examiner si elle plaît à ses ennemis. Les gallicans prétendent que leurs opinions sont plus propres à diminuer leurs préventions contre les catholiques et à les rapprocher de nous. Mais n'est-ce pas un moyen de faire aller l'Eglise à eux, au lieu de les faire venir à l'Eglise ?

En suivant cette méthode, on sacrifierait aux répugnances des sectaires tous les points de doctrine catholique qui n'ont pas encore été formellement définis. Avant que l'Eglise eût expressément décidé comme article de foi qu'elle a le pouvoir de mettre des empêchements dirimants au mariage, on aurait pu dire aussi alors que les gouvernements séparés d'elle seraient mieux disposés à son égard, si on ne lui attribuait pas ce droit par lequel elle exerce, au moins indirectement, un si grand pouvoir sur le *temporel* des familles. Où irions-nous, si nous nous laissions entraîner sur cette pente ? Ce n'est pas ainsi que l'Eglise entend ses intérêts. Lorsque le livre de Fébronius parut en Allemagne tous les protestants applaudirent à cet ouvrage, comme ils applaudissent de nos jours aux libertés gallicanes. Alors les partisans de Fébronius se mirent à faire valoir cet heureux résultat de son livre, qui rendait, suivant eux, un service inappréciable, en affaiblissant les préventions et les répugnances des sectaires contre la religion catholique. Comme l'auteur de cet ouvrage avait pris soin de ne nier, en termes exprès, aucune proposition définie par l'Eglise, il leur semblait que, pour des points qui n'étaient pas formellement décidés, il ne fallait pas renoncer au grand avantage de faciliter le retour des protestants. Pie VI en a jugé autrement et l'Eglise s'en est bien trouvée.

Rien de plus funeste que cette méthode de rejeter les sentiments communs de l'Eglise par charité pour ses ennemis. Loin de ramener les sectes déjà formées, qui se moquent de cette condescendance, elle prépare la voie à des sectes nouvelles. Comme les esprits ne passent pas instantanément de l'obéissance à la révolte formelle, mais par une gradation quelquefois peu sensible, les sectes ne débutent presque jamais par une protestation contre les décisions expresses de l'Eglise. Elles commencent par se faire une doctrine différente de la doctrine communément reçue, une doctrine à part; elles s'isolent avant de se séparer; elles sont des partis dans l'Eglise, avant d'être des sectes.

Du reste notre adversaire s'abuse complétement, lorsqu'il s'imagine que le gallicanisme est un moyen de convertir les protestants et les philosophes. A cet égard ils lui donnent eux-mêmes un démenti formel; car ils nous apprennent que les opinions gallicanes leur paraissent contradictoires aux principes catholiques. « Que le concile soit au-dessus « du pape, dit Puffendorf, c'est une proposition qui » doit entraîner sans peine l'assentiment de ceux » qui s'en tiennent à la raison et à l'Ecriture (les « protestants); mais que ceux qui regardent le » siége de Rome comme le centre de toutes les » églises, et le pape comme évêque œcuménique, » adoptent aussi le même sentiment, *c'est ce qui ne* » *doit pas sembler médiocrement absurde ;* car la » proposition qui met le concile au-dessus du pape, » établit une véritable aristocratie, et cependant

d'ouvrages à la défense de son Eglise ; la plupart sont tombés dans l'oubli ; on cite encore : *Préservatif contre le changement de religion*, 1680, contre Bossuet ; *Histoire du Calvinisme et du Papisme, mis en parallèle*, 1682, contre Maimbourg ; *Esprit de M. Arnaud, tiré de sa conduite et de ses écrits*, 1684, 2 vol. ; *Accomplissement des prophéties* ou *Délivrance prochaine de l'Eglise*, 1686, qui dépeint l'Église catholique comme le règne de l'Antechrist ; *Tableau du Socinianisme*, 1691 ; *la Religion du latitudinaire*, 1696, contre Saurin ; *Histoire critique des Dogmes et des cultes bons et mauvais qui ont été dans l'Eglise depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ*, Amsterdam, 1704 ; Supplément, 1705, in-4° ; « c'est, dit M. Gams, un des meilleurs ouvrages de *Jurieu*. »

Jurieu a écrit de son Eglise les aveux suivants, que pourraient aujourd'hui s'approprier les vieux catholiques de Suisse et de Prusse.

« Il est incontestable que la réfor- « mation s'est faite par la puissance « des princes ; ainsi, à Genève ce fut « le sénat ; dans d'autres parties de la » Suisse, le grand conseil de chaque » canton ; en Hollande ce furent les « états généraux ; en Danemark, en « Suède, en Angleterre, en Ecosse, « les rois et les parlements. Les pou- « voirs de l'État ne se contentèrent « pas d'assurer pleine liberté aux par- « tisans de la réforme, mais ils allè- « rent jusqu'à enlever aux papistes « leurs églises et à défendre tout exer- « cice public de leur religion. Bien « plus, le sénat défendit, dans certai- « nes localités, l'exercice secret du « culte catholique (1). »

LE NOIR

» l'Eglise romaine est une monarchie. » Que dit de nos jours la *Revue protestante*, au sujet des gallicans ? « Nous savons que les catholiques, dits » *éclairés*, qui ont recueilli, exploité et enrichi » l'héritage des anciens jansénistes, sont des » protestants qui n'ont fait que la moitié du » voyage ; nous les attendons, ils viendront à nous » un jour. » Que disent les philosophes ? « La » question va de jour en jour se précisant davan- » tage, entre la religion romaine d'une part, le » protestantisme et la philosophie de l'autre. En » vain quelques politiques à transactions et quelques » héritiers des opinions parlementaires s'obstinent » à vouloir relever le gallicanisme : ce devait être » son sort de mourir, lorsqu'il y aurait pleine con- » naissance, pleine franchise dans les deux seules » écoles qui peuvent réellement se disputer le mon- » de. Il faut aujourd'hui ou rejeter complétement » le principe d'autorité, ou l'accepter sans réserve. » L'unité catholique se compose du concile d'une » part, et du saint Siége de l'autre, mais liés d'une » indissoluble union : stipuler des libertés parti- » culières à une église, c'est dissoudre l'unité. Et » que le tort vienne du souverain pontife qui envahit » les droits des églises, ou des églises qui se ré- » voltent contre le souverain pontife, il n'importe, la » séparation existe ; il n'y a plus de catholicisme : » c'est reconnaître le droit d'examen, c'est procla- » mer la souveraineté nationale en matière de reli- » gion : *c'est un protestantisme de discipline, qui* » *doit tôt ou tard amener le protestantisme contre* » *le dogme.* » Ainsi, protestants et philosophes s'accordent à reconnaître qu'un gallican ne reste catholique que par inconséquence. Mais alors, qu'on nous explique comment cette inconséquence serait un moyen de les convertir, et comment la religion catholique leur paraîtra plus raisonnable, lorsqu'on la leur présentera d'une manière qu'ils jugent contradictoire. Aussi de tous les protestants célèbres qui rentrent dans l'Eglise, il n'en est pas un seul qui s'arrête dans le gallicanisme, ainsi que l'explique très-bien M. de Haller. — Voyez le *Mémoire cathol.*, n° du mois de juillet 1826.

GOUSSET.

JUSSIEU (Antoine de). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce grand botaniste, né à Lyon en 1686, et mort à Paris en 1758, est l'auteur de l'*Appendix*, de Tournefort, la fameuse classification naturelle des plantes part des travaux de la famille des *Jussieu*.

On a d'Antoine : *Nouveau traité de la thériaque*; des *Mémoires* ; *Éloges de Fagon*, 1718 ; *Discours sur les progrès de la botanique au jardin royal de Paris*, 1728 ; *Traité des vertus des plantes*, ouvrage posthume.

LE NOIR.

JUSSIEU (Bernard de). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre botaniste, frère du précédent, né en 1699 et mort en 1777, était un des directeurs du jardin des plantes de Paris ; il partagea les goûts, les travaux et la réputation de son frère. Ses ouvrages principaux sont :

L'Histoire des plantes des environs de Paris, par Tournefort, annotée, 1725 ; *Ordines naturales in Ludovici XV horto Trianonensi dispositi*. Ce catalogue contient la clef de la méthode naturelle.

LE NOIR.

JUSSIEU (Joseph de). (*Théol. hist.*

(1) Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, trad. par I. Goschlr, 3e édit., t. III, p. 165, 166, § 334.

biog. et bibliog.) — Ce frère des précédents, né à Lyon en 1704 et mort à Paris en 1779, le dernier de seize enfants, voyagea pour la science au Pérou, prépara le premier sur place l'extrait de quinquina, fit beaucoup de découvertes dans l'Amérique méridionale, dont la plupart ont été perdues, et a laissé quelques-uns de ses manuscrits au Muséum de Paris.

LE NOIR.

JUSSIEU (Antoine-Laurent de). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce neveu des précédents, né à Lyon en 1748 et mort à Paris en 1836, a laissé un *Mémoire sur la famille des renonculacées*, 1773; *Genera plantarum secundum ordines naturales dispositæ*, 1789; c'est dans cet ouvrage qu'est établie la fameuse classification des plantes, dite naturelle, des *Jussieu*.

Son fils, Alexis de *Jussieu*, né à Paris en 1798 et mort dans la même ville, en 1853, a laissé aussi beaucoup d'ouvrages sur diverses familles de plantes, et un *Traité élémentaire de botanique*.

LE NOIR.

JUSTE. Ce mot, pris dans le sens théologique, ne signifie pas seulement un homme qui remplit les devoirs de justice à l'égard du prochain, et rend à chacun ce qui lui est dû; mais celui qui satisfait entièrement à la loi de Dieu, et remplit toutes ses obligations, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard du prochain, soit à l'égard de soi-même : c'est ce que l'on appelle *un saint*. Mais cette justice est susceptible de plus et de moins à l'infini, et aucun homme ne la possède dans toute la perfection. Les théologiens nomment encore *juste* celui qui a passé de l'état du péché à l'état de grâce.

Chez les écrivains de l'ancien Testament, *juste* ne se prend pas toujours dans cette signification rigoureuse; souvent il désigne seulement un homme fidèle au culte du vrai Dieu, un homme de bien, ce que nous nommons *un honnête homme*, quoique sujet d'ailleurs à des défauts et à des faiblesses : ainsi il est dit de Noé que *c'était de son temps un homme juste et parfait*, Gen., c. 6; ℣ 9. Saül dit à David : *Vous êtes plus juste que moi*. I. Reg., c. 24, ℣ 18. Juda dit de sa bru : *Elle est plus juste que moi*, quoiqu'elle fût coupable d'un crime. *Gen.*, c. 38, ℣ 26. Job soutenait à ses amis qu'il était *juste*; il ne se croyait pas pour cela exempt de péché. Dans les premiers âges du monde, le droit naturel et le droit des gens n'étaient pas aussi bien connus qu'ils le sont sous l'Evangile; c'était alors un très-grand mérite de n'avoir commis aucun crime.

Sous la loi de Moïse, l'Ecriture nomme *juste* tout homme qui demeurait fidèle au culte du vrai Dieu, pendant que les autres se livraient à l'idolâtrie et aux superstitions des païens. Dans le livre d'*Esther*, c. 9, les Juifs sont appelés *la nation des justes*, par opposition aux infidèles, qui n'adoraient pas le vrai Dieu.

En vertu des promesses que Dieu avait faites aux Juifs de les protéger et de leur accorder ses bienfaits, tant qu'ils seraient fidèles à leur loi, un homme irrépréhensible sur ce point, quoique sujet d'ailleurs à des vices, pouvait prétendre à des grâces temporelles. Lorsque Dieu lui en accordait, on ne peut pas les regarder comme une récompense ni comme une approbation de ses fautes, mais seulement comme un effet de la promesse générale attachée à la loi. Dieu tenait sa parole, sans préjudicier aux droits de sa justice, qui punit dans l'autre vie tous les crimes, lorsqu'ils n'ont pas été expiés ici-bas par un repentir sincère.

Faute d'avoir fait ces réflexions, les censeurs de l'histoire sainte se sont échappés en déclamations très-indécentes contre la plupart des personnages de l'ancien Testament; ils en ont relevé toutes les fautes; ils ont accusé Dieu d'avoir protégé des hommes très-vicieux. Ils ont ainsi copié les invectives des marcionites, des manichéens, de Celse et de Julien, auxquelles les anciens Pères ont répondu. Saint Irénée disait à ces censeurs téméraires, qu'il ne convient point à des enfants d'imiter le crime de Cham, et de révéler avec affectation la turpitude de leurs pères; que nous ne sommes pas assez instruits,

du détail des faits, pour juger de toutes les circonstances qui ont pu les excuser; que leurs fautes mêmes peuvent servir à notre instruction, et que Jésus-Christ, par sa mort, a effacé leurs crimes. *Adv. Hær.*, l. 4, c. 49 et suiv. Si Dieu n'avait répandu ses bienfaits que sur ceux qui les ont mérités par une vertu sans tache, il n'en aurait accordé à personne.

C'est encore une plus grande injustice, de la part des incrédules, de rechercher avec malignité les moindres taches qui peuvent se trouver dans la conduite des saints du nouveau Testament. Jamais on n'a prétendu que, sous l'Evangile même, un *juste* fût un homme exempt du plus léger défaut; la nature humaine ne comporte point cette perfection. En parlant de *justice*, il faut se souvenir qu'un des devoirs qu'elle nous impose est d'avoir de l'indulgence pour nos semblables.

Souvent l'Ecriture sainte répète que Dieu est *juste*, que ses jugements, ses desseins, ses lois, sont l'équité même. Comment, en effet, un Etre souverainement heureux, infiniment puissant et bon, pourrait-il être injuste? Les hommes ne le sont que parce qu'ils sont indigents, faibles et sujets à des passions déraisonnables; ils aiment la justice et la rendent avec plaisir, lorsqu'il ne leur en coûte rien et que cela ne nuit point à leur intérêt. Mais Dieu ne peut pas être *juste* à la manière des hommes. *Voyez* JUSTICE DE DIEU.

BERGIER.

JUSTICE, vertu morale qui consiste non-seulement à ne blesser jamais le droit d'autrui, mais à rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est dans le *Dictionnaire de philosophie morale*, et dans celui de *Jurisprudence*, qu'il faut chercher la notion des différentes espèces de *justice* : on y verra ce que l'on entend par *justice commutative*, *distributive*, *légale*, etc.; mais nous sommes obligés de remarquer les inconvénients dans lesquels on tombe, lorsque l'on veut rendre l'idée de *justice*, en général, indépendante des notions que nous donne la religion.

1° La *justice* suppose un *droit* : or, nous avons prouvé ailleurs que si l'on n'admet point une loi divine, qui nous défend de nuire à nos semblables, et nous ordonne de leur faire du bien, il n'y a plus ni droit ni tort; rien ne peut plus être *juste* ou *injuste* que dans un sens très-impropre. *Voyez* DROIT.

2° Les droits de l'humanité, par conséquent les devoirs de *justice*, changent de face selon les divers aspects sous lesquels on considère la nature humaine. Si l'on envisageait les hommes comme autant de productions du hasard, ou d'une nécessité aveugle, tels que les supposent les matérialistes, quels droits réciproques, quels devoirs de *justice* pourrions-nous fonder sur cette notion? Il n'y en aurait pas plus entre les hommes qu'entre les animaux. Mais lorsque nous les considérons comme l'ouvrage d'un Dieu sage et bienfaisant, comme une famille dont Dieu veut être le père, cette idée établit entre eux un lien de société beaucoup plus étroit et plus sacré que ne peut faire la simple ressemblance de nature, ou le besoin mutuel; de là découlent des devoirs de *justice* fort étendus. C'est sur cette notion même que Jésus-Christ a fondé l'obligation de faire aux autres ce que nous voulons qu'ils nous fassent, aussi bien que les devoirs de charité, « afin, » dit-il, que vous soyez les enfants » de votre Père céleste, qui est bien» faisant à l'égard de tous. » *Luc.*, c. 6, ỳ 31 et 35.

3° Il semble d'abord que tous les devoirs de *justice* soient très-aisés à connaître par les seules lumières de la raison; cependant ils ont été très-souvent méconnus par les anciens moralistes. La plupart ont supposé de belles maximes; mais il est rare qu'ils ne les contredisent point dans les détails. En général, tous ont été portés à justifier les devoirs autorisés par les lois civiles de leur patrie, comme nous voyons aujourd'hui les philosophes des Indes et de la Chine approuver toutes les coutumes et les lois qu'ils ont reçues de leurs aïeux. Si l'on demandait aux différents peuples du monde, dit Hérodote, quels

sont les usages les plus raisonnables, chacun jugerait que ce sont ceux de son pays. Les devoirs de *justice* et d'équité naturelle ne sont donc pas, par eux-mêmes, aussi évidents que le supposent les ennemis de la révélation, puisqu'il n'est aucune nation privée de ce flambeau, qui n'ait eu des lois et des mœurs contraires à la *justice* en plusieurs points. Rien n'était donc plus nécessaire que d'enseigner aux hommes les devoirs d'équité naturelle par des lois divines positives, comme Dieu a daigné le faire, et il n'est aucun peuple chez lequel ces devoirs soient aussi bien connus que chez les nations chrétiennes.

BERGIER.

JUSTICE, dans le langage théologique, et dans l'Ecriture sainte, a plusieurs autres sens que celui dont nous venons de parler. L'Ecriture appelle souvent *justice* l'assemblage de toutes les vertus : lorsque Jésus-Christ dit, *Matth.*, c. 5, ℣ 6 : « Heureux ceux » qui ont faim et soif de la *justice*, » parce qu'ils seront rassasiés, » c'est comme s'il avait dit : Heureux ceux qui désirent d'être vertueux et parfaits; ils trouveront dans ma doctrine de quoi contenter leur désir. Le psalmiste dit de même : Heureux ceux qui pratiquent la *justice* en tout temps. *Ps.* 105, ℣ 3. Quelquefois ce mot désigne les bonnes œuvres en général ; ainsi le Sauveur dit : « Prenez garde » de faire votre *justice*, c'est-à-dire vos » bonnes œuvres devant les hommes, » pour en être vus. » *Matt.*, c. 6, ℣ 1. Il est dit du juste qu'il a distribué ses biens, et les a donnés aux pauvres ; que sa *justice* demeure pour toujours. *Ps.* 111, ℣ 9. Abraham crut à la promesse de Dieu, et sa foi lui fut réputée à *justice*, *Gen.*, c. 15, ℣ 6, c'est-à-dire que Dieu lui tint compte de sa foi comme d'une action méritoire et digne de récompense. Saint Paul appelle *justices de la loi* les actes de vertu commandés par la loi, *Rom.*, c. 2. ℣ 26 ; *justices de la chair* les œuvres cérémonielles, *Hebr.*, c. 9, ℣ 10. et *injustice* toute espèce de vice et de péché, *Rom.*, c. 1, ℣ 18.

Les commandements de Dieu sont sont souvent nommés les *justices de Dieu*; ainsi, *ps.* 18, ℣ 9, il est dit que les *justices du Seigneur* sont droites et réjouissent les cœurs; *ps.* 88, ℣ 32, s'ils profanent mes *justices* et ne gardent pas mes commandements, etc.

Dans les Epitres de saint Paul, la *justice* signifie presque toujours l'état de grâce, l'état d'un homme non-seulement exempt de péché, mais revêtu de la grâce sanctifiante, agréable à Dieu, et digne de la récompense éternelle. Dans les Epîtres aux Galates, l'apôtre prouve que non-seulement sous l'Evangile l'homme ne peut acquérir cette *justice* que par la foi en Jésus-Christ; mais qu'avant la loi de Moïse, aussi bien que sous la loi, les patriarches et les Juifs ont été rendus justes non par les œuvres de la loi cérémonielle, mais par la foi. En nommant cette *justice* la *justice de Dieu*, il n'entend pas celle par laquelle Dieu est juste, mais celle qui vient de la grâce de Dieu et par laquelle l'homme devient juste, passe de l'état du péché à l'état de la grâce.

Ainsi il dit, *Rom.*, c. 1, ℣ 17, que dans l'Evangile *la justice de Dieu est révélée d'une foi à une autre foi* : c'est-à-dire que l'Evangile nous a fait connaître que la *justice* qui vient de Dieu est donnée à l'homme, soit par la foi que Dieu exigeait sous l'ancien Testament, soit par celle qu'il commande sous le nouveau. Il ajoute, c. 3, ℣ 20, « que personne n'est justifié par les œuvres de la loi ; que » la loi se bornait à faire connaître le » péché, mais qu'à présent la *justice* » *de Dieu* est manifestée par le témoi» gnage que lui rendent la loi et les » prophètes; que cette *justice de Dieu* » vient de la foi en Jésus-Christ, à » tous ceux et pour tous ceux qui » croient en lui, sans distinction, soit » juifs, soit gentils, etc. »

Saint Augustin, dans ses ouvrages contre les pélagiens, a beaucoup insisté sur cette distinction ; il appelle *justice de l'homme* celle qu'un Juif croyait avoir, parce qu'il avait accompli la loi cérémonielle de Moïse, et celle dont un païen se flattait, parce qu'il avait fait des œuvres moralement bonnes ; il nomme, comme saint Paul, *justice de Dieu*, celle que Dieu donne à l'homme par la foi en

Jésus-Christ. *L.* 3, *contra duas epist. Pelag.*, c. 7, n. 20 ; *L. de Grat. Christi*, c. 13, n. 14, etc.

Mais il ne faut pas oublier que quand saint Paul décide que la loi ne donnait pas la *justice*, que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la loi, etc., il entend *la loi cérémonielle*, et non la loi morale. Il réfutait les Juifs, qui se prétendaient justes et dignes des bienfaits de Dieu, pour avoir observé la circoncision, le sabbat et les autres cérémonies prescrites par la loi ; qui soutenaient que les païens convertis ne pouvaient être censés justes, ni être sauvés, à moins qu'à la foi en Jésus-Christ ils n'ajoutassent l'observation des cérémonies prescrites par Moïse. Lorsque saint Paul parle de la loi morale contenue dans le Décalogue, il dit que ceux qui l'accomplissent seront *justifiés*, ou rendus justes. *Rom.*, cap. 2. ℣ 13. Il ajoute : « Détruisons-nous » donc la loi par la foi ? A Dieu ne » plaise ; au contraire, nous l'établis- » sons » dans sa partie la plus essentielle, qui est la loi morale. C. 3, ℣ 31.

En effet, par *la foi*, saint Paul n'entend pas seulement la croyance des vérités que Dieu a révélées, mais la confiance à ses promesses, et l'obéissance à ses ordres ; cela est évident par le tableau qu'il trace de la foi des anciens justes, *Hebr.*, cap. 11, et surtout de la foi d'Abraham, *Rom.*, cap. 4, ℣ 11. Ainsi, selon l'apôtre, *la foi en Jésus-Christ* n'est pas seulement l'acquiescement de l'esprit aux dogmes que ce divin Maître a enseignés, mais la confiance aux promesses qu'il a faites, et l'obéissance aux lois qu'il a portées ; autrement la foi des chrétiens sous l'Evangile n'aurait pas le même mérite que celle des anciens justes dont il leur propose l'exemple.

Il dit, *Galat.*, cap. 3, ℣ 12, que *la loi n'est pas de la foi*, ou n'exige pas la foi ; qu'elle se borne à dire, *celui qui accomplira ces préseptes y trouvera la vie*. Un Juif, en effet, pouvait accomplir les cérémonies de la loi par la crainte des peines temporelles contre les infracteurs, sans avoir aucune foi aux promesses que Dieu avait faites aux Juifs.

Quant aux lois morales, c'est autre chose : jamais saint Paul n'a enseigné, comme les pélagiens, qu'un Juif pouvait les observer sans avoir besoin d'aucune grâce, ni que cette grâce était accordée sous l'ancien Testament, en vertu de la loi de Moïse, ou en vertu d'une promesse attachée à cette loi. Il a pensé que toute grâce (1), accordée aux hommes depuis le commencement du monde, venait de Jésus-Christ, et de la promesse que Dieu avait faite à Adam d'une rédemption ; puisqu'il dit que Jésus-Christ était hier aussi bien qu'aujourd'hui, *Hebr.*, cap. 13, ℣ 8 ; qu'en lui toutes les promesses de Dieu ont leur vérité et leur accomplissement, *II. Cor.*, c. 1, ℣ 20 ; que les Juifs buvaient l'eau spirituelle de la pierre qui les suivait, et que cette pierre était Jésus-Christ. *I. Cor.*, c. 10, ℣ 4.

Faute d'avoir pris le sens des expressions de saint Paul, plusieurs théologiens ont soutenu des opinions très-répréhensibles ; les prétendus réformateurs ont enseigné des erreurs absurdes, et les incrédules ont calomnié grossièrement la doctrine de cet apôtre. *Voyez* Justification.

Bergier.

JUSTICE DE DIEU, perfection par laquelle Dieu accomplit les promesses qu'il a faites à ses créatures, récompense la vertu et punit le crime. La *justice* de l'homme consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû ; elle suppose des droits et des devoirs mutuels entre les hommes, une loi suprême qui leur défend de se nuire réciproquement, et qui leur ordonne de se secourir au besoin les uns les autres. Cette notion ne peut convenir à la *justice divine*. Lorsque Dieu nous a créés, il ne nous devait rien, pas même l'existence ; tout ce qu'il nous a donné est une libéralité pure de sa part ; nous n'avons droit d'attendre de lui que ce qu'il a daigné nous promettre ;

(1) Toute grâce surnaturelle. Lisez notre étude sur la *grâce*, au mot Grace et Liberté.

Le Noir.

la seule loi qui puisse l'obliger sont ses perfections infinies.

La *justice de Dieu* ne consiste donc point à nous accorder telle ou telle mesure de dons naturels, ou de grâce de salut, ni à les distribuer également à tous les hommes ; quand on y regarde de près, cette égalité est impossible, et ne pourrait tourner au bien général du genre humain : mais cette *justice* consiste à ne demander compte à chacun de nous que de ce qu'il a reçu, et à tenir infidèlement les promesses que Dieu nous a faites. *Voyez* INÉGALITÉ.

Jésus-Christ nous donne dans l'Evangile la véritable idée de la *justice divine*, par la parabole des talents. *Matt.*, c. 25 ; *Luc.*, c. 19. Le père de famille confie à chacun de ses serviteurs telle portion de ses biens qu'il lui plaît ; lorsqu'il leur fait rendre compte, il récompense chacun d'eux à proportion du profit qu'il a fait ; il punit le serviteur paresseux et infidèle, qui a enfoui son talent, et n'en a fait aucun usage. Ainsi, Dieu distribue à son gré les dons de la nature et de la grâce ; la portion qu'il en donne à tel homme ou à tel peuple ne porte aucun préjudice à celle qu'il a destinée aux autres ; il ne s'est engagé par aucune promesse à mettre entre eux une égalité parfaite, et ils n'ont aucun droit d'exiger plus ou moins : au jour du jugement, il doit *rendre à chacun selon ses œuvres*, récompenser ou punir du bon ou du mauvais usage que l'on aura fait de ses dons ; il l'a promis, et il ne peut manquer à sa parole. *Num.*, c. 23, ℣ 19 ; *II. Petr.*, c. 3, ℣ 4 et 9, etc. Dieu, dit saint Augustin, n'exige point ce qu'il n'a pas donné ; il a donné à tous ce qu'il exige d'eux. *In Ps.* 49, n. 15.

Dieu a fait non-seulement des promesses, mais des menaces, pour nous apprendre qu'il est le vengeur du crime, aussi bien que le rémunérateur de la vertu ; mais rien ne l'oblige à exécuter toutes ses menaces, parce qu'il peut pardonner quand il lui plaît. Il dit : J'aurai pitié de qui je voudrai, et je ferai miséricorde à qui il me plaira. *Exod.*, c. 33, ℣ 29. Saint Paul a répété ces paroles, *Rom.*, c. 9. ℣ 15, et les Pères de l'Eglise les ont développées. » Dieu est bon, dit » saint Augustin, Dieu est juste : » parce qu'il est bon, il peut sauver » une âme sans mérites ; parce qu'il » est juste, il n'en peut damner aucune » sans qu'elle l'ait mérité. » *Contra Jul.*, l. 3, c. 18, n. 35. « Lorsqu'il » punit, c'est qu'il le doit, parce qu'il » est incapable d'injustice ; quand il » fait miséricorde, ce n'est pas qu'il » le doive, mais alors il ne fait tort à » personne. » *Contra duas Epist. Pelag.*, l. 4, cap. 6, n. 16. « Dieu est miséricordieux quand il juge, et juste » quand il pardonne ; quelle espé- » rance nous resterait, si la miséri- » corde ne l'emportait sur la *justice?* » *Epist. ad Hieron.*, cap. 6, n. 20. » Lorsque Dieu fait miséricorde, dit » Jean Chrysostome, il accorde le sa- » lut sans discussion ; il fait trève « de *justice*, et ne demande compte » de rien. » *Hom. in Ps.* 50, ℣ 3.

Pélage osa décider qu'au jour du jugement les pécheurs ne seront pas pardonnés, mais condamnés au feu éternel. Saint Jérôme et saint Augustin s'élevèrent contre cette témérité, et la taxèrent d'erreur (1). On trouvera leurs paroles au mot JUGEMENT DERNIER.

Quand on dit : *justice de Dieu* exige que le crime soit puni, l'on entend qu'il le soit ou en ce monde ou en l'autre, par des peines passagères, ou par un supplice éternel : et ce n'est point à nous de juger en quel cas Dieu ne peut et ne doit plus pardonner. Il ne faut pas en conclure que les menaces de Dieu ne sont ni sincères ni redoutables ; que les pécheurs peuvent les braver impunément, et compter toujours sur une miséricorde infinie : Dieu, quoique toujours le maître de faire grâce, a déclaré cependant qu'il punirait ; Jésus-Christ nous assure que les méchants iront au feu éternel, et les justes à la vie éternelle, *Matth.*, c. 25, ℣ 46 ; mais il n'a pas décidé quel doit

(1) Voyez notre article : MITIGATION DES PEINES ET ÉLÉVATION DES RÉCOMPENSES, dans lequel nous développons ces pensées de saint Jérôme et de saint Augustin sur la bonté infinie, à laquelle nul n'a le droit d'imposer une limite pendant l'éternité.

LE NOIR.

être le degré de méchanceté de l'homme pour que la miséricorde divine ne puisse plus avoir lieu.

A le bien prendre, la *justice de Dieu* fait partie de sa bonté; s'il ne punissait jamais, ce monde ne serait plus habitable; les gens de bien seraient les victimes de l'impunité accordée aux méchants. C'est ce que les Pères de l'Eglise ont répondu aux marcionites et aux manichéens, qui appelaient *cruauté* la sévérité avec laquelle Dieu a souvent puni les pécheurs dans les premiers âges du monde.

En parlant de cette divine perfection, il est à propos de penser toujours à cette réflexion du sage, *Sapient.*, c. 12, ℣ 19: Lorsque vous ju- » gez, vous donnez lieu au pécheur » de faire pénitence. Si en punissant » les ennemis mêmes de votre peu- » ple, qui avaient mérité la mort, » vous les avez affligés avec tant de cir- » conspection qu'ils ont eu le temps » et les moyens de se corriger de leur » malice, avec combien plus de mé- » nagement jugez-vous vos enfants, » après avoir fait à leurs pères tant de » promesses, de protestations et de » serments ? »

La *justice de Dieu* n'exige point que le crime soit toujours puni en ce monde, encore moins que la vertu y soit toujours récompensée ; il est selon l'ordre, au contraire, que la vie présente soit un état de liberté et d'épreuve ; que le mérite ait lieu avant la récompense, et que le crime précède le châtiment : une conduite contraire serait absurde,et incompatible avec la nature de l'homme.

1° Si Dieu récompensait la vertu sur-le-champ dans cette vie, il ôterait aux justes le mérite de la persévérance, du courage, de la confiance en lui; il bannirait du monde les exemples de vertu héroïque et de patience; il rendrait l'homme esclave et mercenaire ; il étoufferait en lui toute énergie. S'il punissait le crime dès qu'il est commis, il retrancherait aux pécheurs le temps et les moyens de faire pénitence; cette conduite serait trop rigoureuse à l'égard d'un être aussi faible, aussi inconstant, aussi variable que l'homme: il est de la bonté et de la sagesse divine de l'attendre à pénitence jusqu'au dernier soupir. Ainsi Dieu en agit ordinairement, *II. Petri*, c, 3. ℣ 9.

2° Souvent une action que les hommes jugent louable est réellement digne de punition, parce qu'elle a été faite par un motif criminel; souvent un délit qui semble mériter des châtiments est pardonnable, parce qu'il a été commis par surprise et par erreur: Dieu serait donc obligé de récompenser de fausses vertus, et de punir des fautes excusables, pour se conformer aux idées trompeuses des hommes. Est-il expédient à la société que, par la conduite de la *justice divine*, tous les crimes secrets, les pensées, les désirs, les intentions vicieuses, soient publiquement connus ? Y a-t-il quelqu'un de nous qui soit intéressé à le désirer? Alors il n'y aurait plus de conscience ni de remords, le vice ne serait plus censé qu'une maladie, et nous n'en serions plus honteux, dès que personne n'en serait exempt.

3° Pour que le pécheur fût puni et le juste récompensé sur la terre autant qu'ils le méritent, il faudrait que leur vie fût éternelle ici-bas. Quand les peines de ce monde pourraient suffire pour punir tous les crimes, la félicité dont l'homme peut y jouir n'est certainement pas assez parfaite pour être un digne salaire de la vertu.

4° Les souffrances des justes sont souvent l'effet d'un fléau général dans lequel ils se trouvent enveloppés, la prospérité des pécheurs une conséquence de leurs talents naturels et des circonstances dans lesquelles ils sont placés ; il faudrait donc que Dieu fît continuellement des miracles, pour exempter les premiers d'un malheur général, et pour frustrer les seconds du fruit de leurs talents. Ce plan de providence ne serait ni juste ni sage.

Les incrédules raisonnent donc très-mal, lorsqu'ils prétendent que le cours des choses de ce monde ne prouve ni la *justice de Dieu*, ni l'existence d'une autre vie ; que puisque Dieu peut être injuste ici-bas, et y souffrir le désordre qui y règne, il

n'est pas fort sûr que tout sera réparé dans une vie à venir. Dès qu'il est démontré que Dieu, Etre nécessaire, est souverainement heureux et puissant, il est nécessairement bon et juste ; il ne peut avoir aucun motif d'être injuste et méchant. Il le serait, si les choses demeuraient éternellement telles qu'elles sont ici-bas; il ne l'est point, s'il y a des peines et des récompenses futures. Alors les épreuves temporelles des justes et la prospérité passagère des pécheurs ne sont plus une *injustice* ni un *désordre* qui demandent *réparation* : il est dans l'ordre, au contraire, que les premiers méritent par la patience la récompense éternelle qui leur est promise, et que les seconds aient du temps pour éviter par la pénitence le supplice éternel dont ils sont menacés.

La *justice divine* n'est donc point blessée, lorsque dans un fléau général Dieu enveloppe les innocents avec les coupables, les enfants avec les adultes ; parce qu'il peut toujours dédommager dans l'autre vie ses créatures des peines temporelles qu'elles ont souffertes dans celle-ci, Lorsque les manichéens objectèrent cette conduite de Dieu, saint Augustin leur demanda : « Savez-vous quelle ré» compense Dieu a donnée à ceux par » la mort desquels il a corrigé ou ef» frayé les vivants? » *C.* 23 *contra Faustum*, c. 78. et 79 *L.* 2. *contra Adv. legis et prophet.*, c. 11, n. 35.

Une autre accusation de ces hérétiques, répétée par les incrédules, est la menace que Dieu fait aux Juifs de punir les enfants du péché de leur père. *Exod.*, c. 20, ℣ 5; *Levit.*, c. 26, ℣ 39; *Deut.*, c. 5, ℣ 9. Saint Augustin fait remarquer qu'il est question là de punition temporelle, et non d'un châtiment éternel : « Nous voyons » dans l'Ecriture, dit-il, des hommes » frappés de mort pour les péchés » d'autrui ; mais personne n'est dam» né pour un autre, » *Ibid.*, l. 1, c. 16, n, 30. Au mot Enfant, nous avons fait voir qu'il n'y a point d'injustice dans cette conduite de la Providence.

Dieu, législateur suprême, souverain maître du siècle futur aussi bien que du siècle présent, ne peut donc être assujetti à toutes les règles de justice auxquelles les hommes doivent se conformer, parce qu'il est doué d'une prévoyance et d'une puissance que les hommes n'ont point.

Vainement on dira qu'il n'y a donc aucune ressemblance, aucune analogie entre la *justice divine* et la justice humaine ; que nous abusons des termes en nommant *justice* en Dieu ce que nous appelons *injustice* de la part des hommes. Un roi n'est point astreint à toutes les lois de justice qui obligent les particuliers ; il a droit de venger les crimes ; ses droits sont inaliénables ; la prescription n'a pas lieu contre lui, souvent il se trouve juge dans sa propre cause, etc. : il n'en est pas de même de ses sujets ; conclura-t-on qu'un roi est injuste dans ces différents cas ?

Entre la *justice de Dieu* et celle des hommes, il y a, non une ressemblance parfaite, mais une analogie sensible. De même que par la loi divine les hommes sont obligés à tenir fidèlement leur parole et leurs engagements ; à respecter leurs droits mutuels : ainsi Dieu, en vertu de ses perfections infinies, accomplit fidèlement ses promesses et maintient constamment l'ordre moral qu'il a établi. Il ne peut donc mentir, se contredire, nous tromper, punir un innocent ou l'affliger sans le dédommager ; laisser un coupable impuni pour toujours, priver pour jamais la vertu de sa récompense. Il est la vérité même, fidèle à ses promesses, juste dans ses vengeances, saint et irrépréhensible dans toute sa conduite : les méchants doivent le craindre, les bons espérer en lui et l'aimer. Soit qu'il récompense, qu'il punisse ou qu'il pardonne, il le fait pour le bien général de l'univers. Quand même il nous serait impossible de concilier certains événements avec les idées qu'il nous a données de sa *justice*, nous aurions encore tort d'en conclure qu'il est injuste, puisqu'il est démontré qu'il ne peut pas l'être : il s'ensuivrait seulement que nous ignorons les circonstances, les raisons et les motifs de sa conduite. *Voyez* Providence.

Bergier.

JUSTICE (l'administration de la) CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. (*Théol. hist. génér.*) — Au temps des patriarches, le père de famille était le maître absolu dans sa maison; c'était lui qui jugeait et punissait les coupables, tranchait toutes les altercations (*Genèse*. 21, 14; 38, 24).

Sous Moïse, furent établis des juges spéciaux qui jugeaient les affaires ordinaires, en son nom et à sa place; ces juges avaient leurs attributions déterminées, et leurs droits étaient limités en nombre d'hommes, mille, cent, cinquante, dix: quant aux affaires difficiles et graves, elles devaient être soumises à Moïse lui-même (*Exode*, 18, 17-26; deut. 1, 9-17).

En vertu des ordonnances de Moïse pour le temps où le peuple aurait des villes (Deut. 21, 18-21; 22, 15; 25, 7), chaque ville dut avoir un tribunal de juges choisis parmi les plus anciens, et tenus à la plus rigoureuse impartialité (Deut. 16, 18-20); et au-dessus de ces tribunaux particuliers dut être établi un tribunal suprême, composé de prêtres et placé près du sanctuaire, qui jugeait les cas sur lesquels n'osaient prononcer les tribunaux ordinaires ou auquel en appelaient les parties (Deut. 17, 8-13; 19, 16-18). Le jugement d'Acham (Josué, 7, 10 et 5) en rappelle l'usage aussi bien que celui du sort. Pourtant, ce grand tribunal de prêtres paraît n'avoir pas toujours joui de la confiance du peuple, car l'on voit, au temps des juges, les populations ne reconnaître pour juges suprêmes de leurs causes importantes que ces espèces de dictateurs qu'elles se donnaient dans les temps difficiles, durant ces âges où, selon l'expression de l'auteur du livre des juges, il n'y avait point de chef en Israël, mais où chacun faisait ce qu'il voulait.

Quant aux temps qui suivirent l'établissement de la royauté, voici ce qu'en dit M. Welte :

« Après l'établissement de la royauté le roi devint le juge suprême, si bien que souvent il était appelé *Schophet* (juge), et que le mot שׁפט (juger) était aussi employé pour dire régner. Cependant, durant le régime monarchique, les prêtres ne furent pas tout à fait exclus de l'administration de la justice. Les décisions judiciaires par l'Urim et le Thummim ne pouvaient être rendues que par le grand prêtre (1), qui était par conséquent membre du tribunal suprême ou qui en était le président; le roi Josaphat organisa même un tribunal spécial composé de prêtres et de lévites pour Jérusalem (2).

« Les tribunaux locaux furent également maintenus sous les rois (3); leur existence est toujours supposée dans les Proverbes de Salomon et dans les écrits des prophètes, qui se plaignent si souvent de la partialité et de la corruption des juges.

« Pendant l'exil les Juifs eurent leurs propres juges à Babylone (4); il en fut de même après la captivité en Palestine (5), en Egypte sous les Ptolémées (6).

« Restent les questions historiques du local où se rendait la justice chez les anciens Juifs, des heures et des jours où elle pouvait être rendue, et du mode de leur procédure.

« Quant au *local*, dit M. Welte, les juges siégeaient ordinairement sur les grandes places qui étaient devant les portes (7), et où en général se traitaient les affaires publiques. De là la recommandation faite encore après la captivité des Juifs de rendre de justes sentences devant leurs portes (8). Ces places étaient spécialement appropriées à ces tribunaux, parce qu'elles pouvaient contenir la foule qui assistait aux procès, et qu'en cas de besoin on trouvait facilement les témoins nécessaires. Les locaux spéciaux pour rendre exclusivement la *justice*, comme la salle de *justice* de Salomon (9), étaient, à ce qu'il semble, des exceptions. La justice se rendit par conséquent publiquement durant tout le temps antérieur à la captivité; mais ce ne fut

(1) Cf. I *Rois*, 370, .
(2) II *Paral.*, 19, 8.
(3) I *Paral.*, 25, 4;26, 29. II *Paral.*, 19, 5.
(4) *Dan.*,13, 5 sq.
(5) *Esdras*, 7, 25; 10, 14.
(6) J s., *Antiq.* XIV, 7, 2.
(7) *Deuter.* 21, 19; 22, 15; 25, 7. *Job*, 5, 4; 29, 7. *Prov.*, 22, 22; 24, 7. *Ruth.* 4. 1.
(8) *Zach.*, 8, 16.
(9) III *Rois*,7, 7.

plus le cas plus tard, auprès du tribunal suprême ou du sanhédrin. Conformément à la Mischna (1), le sanhédrin avait son local dans un des bâtiments du temple, dans la salle Gasithe, לִשְׁכַּת הַגָּזִית, et plus tard, à dater de la quarantième année avant la ruine du temple, dans un local situé près de la montagne du temple (2). Il est douteux que la salle du conseil dont parle Josèphe, et qu'il nomme ἡ βουλή (3), τὸ βουλευτήριον (4), ait été précisément le local du sanhédrin; dans le cas affirmatif il faudrait admettre que le sanhédrin avait quitté les localités que nous avons nommées.

« Les gouverneurs romains rendaient la *justice*, tant à Césarée qu'à Jérusalem, soit dans leur palais (5), soit dans des prétoires publics (6).

« Quant au *temps* où l'on rendait la *justice* c'était en général, surtout lorsqu'il s'agissait d'affaires importantes, le matin (7); la Mischna défend formellement de prononcer durant la nuit des sentences de vie et de mort, ou de terminer la nuit une affaire capitale commencée le jour, tandis qu'elle permet que le jugement soit prononcé la nuit dans des affaires d'argent (8). Elle défend aussi de prononcer une sentence de condamnation le jour même où le procès a commencé (9). En outre, le talmud interdit de tenir séance le samedi et les jours de fête (10), et une ordonnance d'Esdras prescrit de juger le lundi et le jeudi, parce que ces jours-là beaucoup de gens de la campagne viennent dans les villes entendre les docteurs de la loi (11).

« Enfin quant au mode suivant lequel la *justice* était rendue chez les anciens Hébreux il était très-simple, comme il l'est encore souvent en Orient: il était aussi très-court, entouré d'aussi peu de formalités que possible, et avait lieu d'ordinaire sans avocat. La procédure était orale (1): l'antique histoire des Hébreux ne renferme aucune trace de rédaction *écrite* d'une plainte ou d'une réplique judiciaire; seulement la décision des juges était habituellement rédigée par écrit (2). Conformément à la Mischna, il fallait qu'il y eût dans tout le tribunal deux ou trois scribes qui prissent note des sentences (3). Les deux parties étaient obligées de comparaître en personne devant le juge (4). L'accusateur se tenait à la droite de l'accusé, et, dans les affaires graves, du moins ce fut l'usage après l'exil, ce dernier paraissait en habits de deuil (5).

« Les preuves ordinaires étaient les assertions des témoins. Il fallait au moins deux ou trois témoins pour que le témoignage constituât une preuve valable (6); ces témoins étaient tenus de prêter serment et de dire consciencieusement la vérité. On leur lisait la formule du serment, et ils y répondaient en disant *amen*, אָמֵן (7). De là les expressions : entendre un serment (8), et se laisser assermenter (נִשְׁבַּע, *niph.*), pour : prêter serment.

« Les juges étaient obligés d'examiner attentivement les témoignages (9); la Mischna donne des prescriptions détaillées sur la manière dont doit se faire cet examen (10).

« Les faux témoins étaient frappés de la peine à laquelle la loi condamnait le délit au sujet duquel ils avaient rendu témoignage (11).

« On se servait rarement de documents écrits comme preuves. Cependant, dans les procès relatifs à des fonds de terre, les contrats de vente écrits étaient souvent invoqués; ils

(1) *Sanhédr.*, II, 2. *Middoth*, 5, 4.
(2) *Abod. Sar.*, fol. 8, *b*.
(3) *Bell. Jud.*, V, 4, 2.
(4) *Ibid*. VI, 6, 3.
(5) *Act. des Apôtres*, 24, 1 sq.; 25, 6-12; 2 sq. *Matth.*, 27, 2. *Jean*, 18. 28.
(6) *Jean*, 19, 13. Jos., *Bell. Jud.*, II, 7, 3.
(7) *Jérém.* 21, 12.
(8) *Sanhédr.*, IV, 1.
(9) L. c.
(10 *Sanhédr.* 35, *a. Beza* (*Mischna*), V, 2.
(11) Creiznach, *Dorsche-haddoroth*. p. 148.

(1) *Deutér.*, 25, 7. III *Rois*, 3, 16 sq.
(2) *Isaï*, 10, 1.
(3) *Sanhédr.* IV, 3.
(4) *Deutér.* 25. 1.
(5) *Zach.*, 3, 1, 3.
(6) *Nombr.*, 35, 30, *Deuter.* 17, 6; 19, 15.
(7) Cf. *Nombr.*, 5, 21 sq.
(8) *Lévit.*, 5, 1. *Prov.* 29, 24.
(9) *Deutér.* 19, 18.
(10) *Sanhédr.* 5, 1 sq.
(11) *Deutér.*, 19, 19

étaient non-seulement rédigés devant témoins, mais scellés du sceau des parties et faits en double, pour éviter toute falsification possible (1).

« Quand on manquait de témoins et de pièces, on avait recours au serment comme moyen de preuve. On comprend que celui qui osait rendre un faux témoignage était aussi capable de prêter un faux serment, et les prophètes ne se plaignent que trop souvent de l'un et de l'autre de ces déplorables abus.

« Dans les cas absolument douteux on décidait quelquefois par le sort (2), avec le consentement des deux parties. L'antiquité avait volontiers recours au sort sacré pour découvrir des prévaricateurs dans les choses religieuses. Moïse n'ordonne ni interdit ce genre de preuve.

« Dès qu'une sentence judiciaire était rendue, elle était exécutée. »

Le Noir.

(1) *Jérém.*, 32, 9-15.
(2) *Prov.*, 16, 33; 18, 18.

JUSTIFICATION, action par laquelle l'homme passe du péché à l'état de la grâce, devient agréable à Dieu et digne de la vie éternelle. En quoi consiste cette action ? comment se fait-elle? c'est une question qui a causé la plus grande dispute entre les protestants et les catholiques.

Luther, qui voulait prouver que les sacrements ne produisent rien en nous par leur propre vertu, que ce sont seulement des signes propres à exciter la foi en nous, et par lesquels nous témoignons notre foi, fut obligé de changer toute la doctrine de l'Eglise sur la *justification*. Il soutient que l'homme est justifié par la foi, non par la foi générale par laquelle nous croyons à la parole de Dieu, à ses promesses, à ses menaces, mais par une foi spéciale par laquelle le pécheur croit fermement que la justice de Jésus-Christ et ses mérites lui sont imputés. *Voy.* Imputation. Selon lui, le pécheur est justifié dès qu'il croit l'être avec une certitude entière, quelles que soient d'ailleurs ses dispositions. De là s'ensuivraient plusieurs erreurs non-seulement sur la cause formelle de la *justification*, mais sur ce qui la précède et ce qui la suit.

Il fallait en conclure, 1° que la *justification* ne produit en nous aucun changement réel ; que la *justice* de l'homme n'est qu'une dénomination purement extérieure; que quand il est dit que *Dieu justifie l'impie*, cela signifie seulement que Dieu daigne le réputer et le déclarer tel, dans le même sens qu'un arrêt des magistrats justifie un accusé, c'est-à-dire le déclare et le fait paraître innocent, et le met à couvert de la punition, soit que d'ailleurs son crime soit vrai ou faux ; qu'ainsi nos péchés sont effacés, seulement en ce sens qu'ils ne nous sont pas imputés.

Il s'ensuivait, 2° que le baptême reçu par un adulte, ni la pénitence ne contribue en rien à le rendre juste; que c'est tout au plus un signe extérieur, capable d'exciter en lui la foi spéciale imaginée par Luther, ou une profession de foi par laquelle il témoigne qu'il croit fermement que la justice de Jésus-Christ lui est imputée.

3° Il s'ensuivait que les actes de foi générale, de crainte des jugements de Dieu, de confiance en ses promesses, de charité même et de repentir, loin de contribuer en rien à la *justification*, sont plutôt des péchés qui rendent l'homme plus coupable, jusqu'à ce qu'il ait fait enfin l'acte de foi spéciale, et qu'il croie avec une entière certitude, que la justice et les mérites de Jésus-Christ lui sont imputés.

4° Qu'il en est de même des bonnes œuvres postérieures à la *justification* ; que loin de mériter à l'homme une augmentation de grâce et un nouveau degré de gloire éternelle, ce sont des péchés au moins véniels mais que Dieu n'impute pas.

A ces différentes erreurs, Calvin ajouta l'inamissibilité de la justice ; il enseigna que l'homme, une fois justifié par l'acte de foi spéciale dont nous parlons, ne peut plus déchoir de cet état, perdre *totalement* et *finalement* cette foi justifiante, quelle que soit l'énormité des crimes qu'il commet d'ailleurs. *Voyez* Inamissible.

On demandera, sans doute, sur quoi ces deux réformateurs pouvaient fon-

der une doctrine aussi absurde et aussi pernicieuse ; ils ne l'appuyaient que sur quelques passages de l'Ecriture dont ils tordaient le sens, et sur les calomnies par lesquelles ils déguisaient la doctrine catholique pour la faire paraître odieuse.

Lorsque saint Paul dit que la foi d'Abraham lui fut réputée à justice, *Rom.*, c. 4, ỷ 3, entend-il qu'Abraham crut que la justice de Jésus-Christ lui était imputée ? Rien moins. L'apôtre lui-même fait consister la foi d'Abraham en ce qu'il crut aux promesses que Dieu lui faisait, malgré les obstacles qui semblaient s'opposer à leur accomplissement, et obéit aux ordres que Dieu lui donnait, quelque rigoureux qu'ils parussent. *Hebr.*, cap. 11. Ainsi, quand saint Paul ajoute qu'Abraham ne fut pas justifié *par les œuvres* , Rom., c. 4. ỷ 2, il entend par la circoncision et par les œuvres cérémonielles de la loi mosaïque : cela est évident par le texte même. Il est absurde d'en conclure comme faisait Luther, qu'Abraham ne fut pas justifié par les actes d'obéissance qu'il fit, puisque c'est dans ces mêmes actes que saint Paul fait consister sa foi. *Voyez* Foi, § 5.

C'est encore une plus grande absurdité de prétendre que si des actes de foi générale, de crainte de Dieu, de confiance en sa miséricorde, de repentir, d'amour de Dieu, etc., contribuaient à la *justification*, ce serait une justice humaine, pharisaïque, purement naturelle, qui ne viendrait pas de Dieu ni de Jésus-Christ ; puisque, selon la doctrine catholique, aucun de ces actes ne peut être fait comme il le faut que par la grâce de Jésus-Christ. L'erreur contraire a été condamnée dans les pélagiens.

Le concile de Trente a enseigné dans la plus grande exactitude la doctrine de l'Eglise sur la *justification* ; il a décidé, 1° que l'homme est justifié non-seulement par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, et la simple rémission du péché, mais par la grâce et la charité que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs ; qu'ainsi cette justice est véritablement intérieure et inhérente à notre âme.

2° Que l'homme se dispose à la *justification* par la foi et la confiance aux promesses de Dieu par le repentir de ses fautes et par l'amour de Dieu, par la crainte même de ses jugements ; mais qu'il ne peut produire aucun de ses actes, tels qu'il les faut pour devenir juste, sans le secours de la grâce, ou sous l'inspiration du Saint-Esprit ; qu'il ne s'ensuit cependant pas de là qu'aucun des actes qui précèdent la *justification*, puisse la mériter en rigueur.

3° Que le pécheur une fois justifié n'est pas dispensé pour cela d'accomplir les commandements de Dieu et de l'Eglise, ni de faire de bonnes œuvres, puisque la grâce sanctifiante peut se perdre par un seul péché mortel ; que les bonnes œuvres sont nécessaires pour mériter une augmentation de grâce et un nouveau degré de récompense éternelle, et pour persévérer dans la justice, quoique la persévérance finale soit un don spécial de la bonté de Dieu.

Conséquemment le concile frappe d'anathème ceux qui enseignent que toutes les œuvres qui se font avant la *justification* sont autant de péchés, et que plus un pécheur s'efforce de se disposer à la *justification*, plus il pèche ; ceux qui prétendent que la *justification* se fait par la foi seule, ou par la seule confiance dans laquelle nous sommes que nos péchés nous sont remis à cause des mérites de Jésus-Christ ; ceux qui disent que nous sommes formellement justes par la justice de Jésus-Christ.

Il condamne ceux qui osent avancer que l'homme est pardonné, absous, justifié, dès qu'il se croit tel, et qu'il est obligé de le croire ainsi de foi divine, même de croire qu'il est du nombre des prédestinés ; ou qui soutiennent que les prédestinés seuls sont justifiés.

Il réprouve la témérité des faux docteurs qui enseignent que l'homme justifié par la foi n'est plus obligé à l'accomplissement des commandements de Dieu et de l'Eglise, qu'il ne peut plus précher ni perdre la justice ; que les bonnes œuvres ne sont d'aucun mérite, ne contribuent en rien à conserver ni à augmenter la grâce de la *justification*, que ce sont

plutôt des péchés, au moins véniels, mais que Dieu n'impute pas.

Il rejette de même toutes les autres conséquences que les novateurs tiraient de leur doctrine. *Sess.* 6, *de justif.*

Un fait certain, c'est que la doctrine des protestants n'a pas servi à multiplier parmi eux les bonnes œuvres, mais plutôt à les étouffer; et c'est une assez bonne preuve pour conclure qu'elle est fausse. M. Bossuet a traité savamment toute cette question, *Hist. des Variat.*, l. 1, n. 7 et suiv.; l. 3, n. 18 et suiv.; l. 15, n. 141 et suiv. BERGIER.

JUSTIFICATION (la foi catholique sur la) DEVANT LA RAISON. (*Théol. pur. et mixt. grâc. psychol.*) — La doctrine catholique sur la *justification*, est une des plus mystérieuses et de celles qui prêtent le plus aux attaques des rationalistes. Déjà dans la longue étude de haute théologie sur la GRACE et la LIBERTÉ, que nous avons extraite de nos HARMONIES, en ont été traités beaucoup de points capitaux; il ne reste guère, pour compléter cette étude sur la grâce, à considérer que la *justification* proprement dite dans l'individu justifié, ou l'état de justice, qu'on nomme aussi, en théologie, l'état de grâce, l'état de sainteté, la grâce habituelle, etc. L'article de Bergier qui précède, sur cet objet, n'est ni profond, ni complet; il n'est guère qu'un sommaire de la polémique du catholicisme avec le protestantisme; il néglige surtout le côté philosophique et rationaliste que comporte une pareille matière; c'est au reste un défaut que présente à peu près toujours la théologie moderne, depuis que, sous l'influence du cartésianisme, la philosophie et la théologie ont fait ménage à part. Le lecteur doit remarquer que nos efforts sont partout, dans ce dictionnaire, en sens opposé : Nous travaillons comme travaillaient, au XIIIe siècle, les Albert le Grand et les Thomas d'Aquin, reliant sans cesse la philosophie, la science et l'art à la théologie, et rétablissant, de notre mieux, le mariage, de sa nature indissoluble, entre la nature et la grâce entre la raison et la révélation, que l'esprit humain, à notre sens grandement dévoyé dans ces derniers siècles, avait condamné à un divorce violent et sans autre raison d'être que les intentions malveillantes de la philosophie égarée, d'une part, et les bonasseries dupes de la théologie qui semble avoir pris pour bon le conseil perfide de Frédéric, roi de Prusse, lorsqu'il lui disait : Chacun chez soi; restez chez vous; nous autres philosophes, nous n'irons pas vous y déranger; nous laisserons le hibou dans ses ténèbres. Ah! nous avons une autre tactique; nous mêlons tout, comme le faisaient les grands théologiens du XIIIe siècle, est-ce que tous leurs ouvrages ne sont pas de la théologie mixte?

Donc fidèle à notre plan et sans perdre de vue un seul instant notre but, qui est de christianiser tout dans l'ordre de la raison, en rationalisant tout dans l'ordre de la grâce, ajoutons à l'article de la théologie pure qui précède l'article suivant de théologie pure et mixte tout ensemble, que nous empruntons encore à nos HARMONIES.

I. *Sommaire de la foi catholique sur la justification.*

« Les points de doctrine les plus importants relatifs à l'état de justice surnaturelle sont les suivants :

« 1° Cet état ne consiste pas seulement en ce que les péchés cessent d'être imputés, ce qui réduirait la différence entre l'âme surnaturellement sainte et celle qui ne l'est pas, à une relation purement extrinsèque entre elle et Dieu, à une manière dont Dieu la considérerait et la traiterait, sans aucun changement intérieur; c'est ce que prétendent, contrairement à la doctrine catholique et au bon sens, les sectes protestantes.

« 2° Cet état consiste dans une manière d'être intrinsèque, réelle, qui fait que l'âme est véritablement belle comme elle ne l'était pas auparavant, soit que la *justification* surnaturelle lui soit venue par le baptême, soit qu'elle lui soit venue par la foi accompagnée de l'espérance, de la

charité, du repentir s'il y a lieu, de la participation aux sacrements des adultes, si cette participation est possible, et de toutes les vertus chrétiennes, dont la pratique s'appelle les bonnes œuvres.

« 3° Cette beauté ou justice surnaturelle a pour cause formelle, pour type, pour moule, pour sceau, la justice même du Christ, qui s'infuse en nous, et nous informe à son image, par une mystérieuse communion plus ou moins sentie, ou même complétement ignorée jusqu'à l'éveil de l'âme.

« 4° Cet état de justice, non-seulement n'est pas un bien radicalement nôtre par son essence, comme nous venons de le dire, mais encore ne peut être mérité par nous de manière que nous ayons sur Dieu et Jésus-Christ l'antériorité.

« 5° Cet état peut être perdu et recouvré. L'homme le perd par sa faute et le recouvre par la contrition due à la grâce de Dieu qui l'excite et à laquelle il coopère. La doctrine de l'inamissibilité de la justice, soutenue par Calvin, est une hérésie condamnée par l'Eglise. Quant à l'inamissibilité inverse de la précédente, c'est-à-dire de l'état de péché, qu'on pourrait appeler avec Platon *incurabilité*, il n'est pas de foi que Dieu ne laisse pas, dès cette vie, certains pécheurs endurcis, totalement privés de la grâce suffisante nécessaire pour la conversion, de telle sorte qu'ils fussent déjà dans l'état de damnation; quelques théologiens anciens l'ont enseigné ; mais cette croyance est communément rejetée dans l'Eglise. Au reste la *curabilité*, comme loi commune, est aussi certaine devant la foi que l'amissibilité de la justice dans le même sens.

« 6° La persévérance dans l'état de justice est, comme la *justification* elle-même, un effet continu de la bonté de Dieu, avec coopération de notre part. Si cette coopération se change en opposition, Dieu se retire et l'effet cesse. Si Dieu se retirait de nous sans que nous nous retirassions de lui, nous tomberions plus bas, par exemple dans l'état de nature dégénérée, ou même tout à fait dans le néant, selon le degré dont il se retirerait, mais, par l'hypothèse, notre abaissement ne serait point une culpabilité morale.

« 7° Personne ne peut savoir, d'une manière certaine, sans révélation spéciale, s'il est dans l'état de justice surnaturelle : le concile de Trente l'a déclaré (sess. 6. cap. 9 can. 13 14 et 17). Mais si l'on suppose une conscience parfaitement pure et ne se reprochant rien en toute vérité et certitude, bien qu'elle ne sache pas, d'une manière absolue, si elle est dans cet état surnaturel, que Dieu ne doit à personne même au plus innocent, elle sait bien qu'elle n'est pas coupable d'actions criminelles et que Dieu ne lui en reprochera point.

« 8° Enfin, quant à l'essence intime de l'état de justice, les théologiens l'expliquent de plusieurs manières.

Les uns veulent que ce soit une simple qualité physique, ou plutôt psychique, puisqu'il s'agit de l'âme, laquelle consiste dans une modification de l'être qui n'influe en rien sur les actes, n'y a aucun rapport ; telles sont certaines qualités matérielles dont l'essence est tout entière dans la beauté dépouillée de tout accessoire. On ne peut dire de cette qualité qu'une chose, à savoir que c'est une beauté, une auréole qui embellit. Ces théologiens rejettent le reste sur la grâce actuelle.

D'autres prétendent que c'est une habitude intérieure renfermant une prédisposition permanente à la pratique du bien. Ceux-là ne conçoivent pas la beauté seule dépouillée de l'aptitude à la vertu, en d'autres termes, le beau, sans l'utilité pour les œuvres, le beau sans une fécondité de productions proportionnelle.

« D'autres enfin rapprochent encore davantage la grâce sanctifiante de la grâce actuelle. Ils commencent par ne la point distinguer de la charité en habitude, et ils imaginent cette charité habituelle comme une série d'actes d'amour, de mouvements, de soupirs sentis ou non sentis qui se succèdent dans l'intimité la plus profonde de l'être. C'est une palpitation des esprits en Dieu et par Dieu, leur contenant, leur milieu, leur soutien, mais au degré et en la manière surnaturelle qui résultent de la commu-

nion avec Jésus-Christ. Dans ce système, qui nous paraît le plus philosophique, et aller au fond même du mystère sans nier les deux autres, surtout le second, mais plutôt en les expliquant, l'enfant régénéré par le baptême soupire, dans son être, la vie surnaturelle, sans le savoir, comme l'animal qui dort soupire la vie naturelle, sans y réfléchir, ou, si l'on aime mieux, comme le bouton naissant de la rose surnaturalisée par la culture, végète dans le sanctuaire de ses plis, une beauté supérieure à celle qui bourgeonne, dans les buissons de la forêt voisine, aux branches du sauvageon. C'est ainsi que s'explique, beaucoup mieux qu'on ne le pensait au premier abord, le mystère de ce qu'on a nommé la foi infuse du baptême.

« Ces trois explications sont également compatibles avec la doctrine de l'Eglise.

« Les divers points que nous venons d'exposer sont, pour la plupart, tirés de la session du concile de Trente sur la *justification*, indiquée plus haut.

II. *La doctrine catholique de la justification devant la raison.*

La raison ne se serait pas élevée, de ses propres ailes, sans doute à ces idées de justice surnaturelle, et à ces théories mystérieuses; mais après que la révélation lui en a ouvert le champ, elle s'y promène avec plus d'aise qu'on ne le pense trop souvent, et que ne le prétendent certaines écoles qui veulent amoindrir ses puissances et lui ôter jusqu'au goût du beau. Suivons-la dans ses études sur la matière présente, et nous allons la voir reconstruire, avec sa méthode et sous la forme qui lui convient, les théories mêmes proposées par la foi.

« Mettons l'homme hors de cause et prenons pour objet d'analyse une autre créature, afin qu'il puisse dominer la question comme un juge désintéressé. Notre hypothèse ressemblera à la parabole du prophète devant David adultère, et, celui qui en sera l'objet véritable se dira à lui-même chaque fois qu'il en sera besoin : *Tu es ille vir.* (II *Reg.* XII, 7.)

« Nous venons de parler de la rose domestique et de la rose forestière. Un célèbre philosophe, pour étudier l'homme, supposa bien un automate dans lequel il introduisait la pensée ; nous pouvons imaginer la pensée dans la rose, et voici l'histoire, aussi vraisemblable dans ses faits matériels que vraie et rationnelle dans son acception allégorique, qui se présente dès lors à l'esprit.

« Dieu avait créé une fleur de prédilection, la rose; elle avait germé et s'était épanouie, sous le souffle créateur, aussi belle que la plus belle de nos jardins. Mais la fleur capricieuse dit un jour en elle-même : Mes racines vont moissonner des sucs dans les veines de la terre où je suis plantée; elles suivent, par un instinct dont il me semblerait que je ne serais pas maîtresse, des voies où elles composent, pour moi, la sève et la beauté; je veux éprouver ma puissance; je veux montrer à mes racines que je puis les conduire où il me plaît. Cela dit, notre fleur entreprend de les contrarier sans cesse; elle les détourne du point où elles tendent; celle qui se dirigeait naturellement vers la droite, sera rappelée vers la gauche, et ainsi des plus minces filaments qui s'en échappent. La rose a bien prouvé qu'elle pense, qu'elle est libre, qu'elle est maîtresse d'elle-même. Mais qu'est-il résulté de ses expériences? sa beauté s'est peu à peu ternie; elle est tombée dans la langueur; elle a perdu de sa fécondité; elle n'a guère produit que des feuilles; et il s'est trouvé, enfin, que faisant effort pour fleurir, elle n'a produit que la corolle simple de la ronce et de l'églantier. Ses rejetons lui ont été semblables, et la rose de la création primitive n'a plus été qu'une ruine, une fleur dégénérée, déchue, le sauvageon des bois.

Dieu l'a considérée; il l'a vue détourner ses racines des sources de la vie et de la beauté; il ne l'en a point empêchée, puisqu'il lui en avait donné la puissance avec le raisonnement; mais, dans sa ruine, il a eu pitié d'elle; il l'a remise aux mains d'un jardinier qu'il a doué d'un art admirable, celui de lui rendre, par

la culture sa beauté primitive, pourvu qu'elle ne s'oppose pas à l'effet de ses soins. Ce jardinier, c'est l'homme.

Voici donc que la culture humaine s'empare de la rose sauvage, l'étudie, la soigne, la soumet à mille épreuves, la sème et resème, la déplante et la replante, la fume, la taille, lui varie sa terre, la greffe, l'écussonne, et parvient à en faire la rose à mille feuilles et aux couleurs tendres de nos jardins.

« Remarquons ici que la beauté récupérée de la fleur ne consiste pas en ce que la faute primitive de la mère des roses ne soit point imputée à celle-ci; pourrait-on même dire qu'elle lui fut imputée avant sa restauration par l'art? Elle en éprouvait les effets, mais ces effets n'étaient point coupables en elle, et une faute imputée étant une faute que la justice vous reproche ne saurait être qu'une faute personnelle. Toujours est-il que la beauté regagnée est une beauté réelle, intrinsèque, que n'avait pas la rose avant les soins du jardinier et qu'elle a maintenant.

« C'est le premier principe énoncé plus haut. Il suffit pour en faire l'application à son objet véritable de mettre, à la place de la fleur, l'homme lui-même, à la place du jardinier, Jésus-Christ, et, à la place des artifices qu'emploie le jardinier, ceux du Sauveur parmi lesquels se trouve le baptême, sorte de greffe surnaturelle sur les âmes sauvages.

« C'est aussi le second de ces principes qui n'est qu'un développement du premier. Mais il est bon, ici, d'étendre un peu l'allégorie. Parmi tous les sujets dégénérés, tous ne sont pas choisis par le jardinier pour la restauration artificielle; celui-ci prend les uns et néglige les autres. Que diront les premiers? ils le béniront et le combleront d'amour. Et les autres? ils ne se plaindront pas de n'être pas élevés à une excellence qui ne leur était pas due, ils vivront heureux, quoique moins beaux, dans leur état sauvage.

« D'autres phénomènes se passeront encore. Nous n'avons pas oublié que la fleur est douée du sentiment, de la pensée, du raisonnement, de la réflexion et d'une dose de liberté, dans la direction de ses racines, relative à l'étendue du terrain qu'elles embrassent. Malgré l'infériorité du sauvageon, il possède encore une beauté assez grande, qui lui reste des dons primitifs du créateur, et qui peut tomber beaucoup plus bas. Or parmi les sauvageons, les uns suivent les lois raisonnables qu'ils trouvent dans les tendances de leurs racines et dans les besoins de leur être; ceux-là sont les justes de leur classe, ils conservent la beauté qui leur reste. D'autres imitent leur mère dans ses funestes caprices, ils se détournent des sources de la vie capables d'alimenter leur beauté naturelle et sauvage, et ils tombent à des degrés encore inférieurs, où ils ne produisent plus ni fleurs ni fruits, ni même quelques feuilles; cependant, jusqu'à sécheresse et mort, le créateur conserve dans leur volonté la puissance du retour, et, si ce retour a lieu, ils reprennent vie, verdure, activité de production, et les corolles sauvages reparaissent sur leurs tiges.

« C'est une *justification* naturelle qui se fait, en dehors du jardin de Jésus-Christ, avec les seules grâces naturelles du créateur, parmi les étrangers à son opération rédemptrice; et celle-là, dans l'étendue de son infériorité relative, est aussi, non pas seulement une cessation d'imputation des fautes, mais encore une récupération réelle d'une beauté qu'on avait perdue.

« Continuons l'épanouissement de notre parabole. Parmi les roses domestiques, dont l'art s'est emparé, et qui puisent leur végétation luxuriante dens la terre cultivée, il y en a, également, qui résistent aux attractions de la vie, qui retirent vers elles les filaments de leurs racines loin de les dilater dans les sucs de leur terre, qui ferment leurs canaux à l'ascension des séves; celles-là perdent leur éclat surnaturel, et deviennent plus hideuses que les sauvageons, par le mélange antithétique qui se montre en elles de laideur et de beauté. Mais, jusqu'à mort complète, elles peuvent changer de conduite, et se rendre dociles aux soins du jardinier. Si elles

le font, le jardinier les voit reverdir, bourgeonner, refleurir et redevenir belles.

« C'est la *justification* surnaturelle des chrétiens adultes, par le repentir après la faute. C'est le jardinier, Jésus-Christ, qui voit l'âme reprendre, sous sa main, dans sa terre, par ses soins, par la foi, l'espérance et la charité qu'il inspire, quand on ne repousse pas son inspiration, par ses sacrements, qui sont ses arrosoirs, la beauté intérieure qu'elle avait perdue, beauté que nous ne voyons pas comme celle des roses, parce qu'elle est d'une autre espèce, de l'espèce qui convient à la nature des âmes et des cœurs, mais que voient aussi bien, et mieux encore, Dieu et son Verbe, parce qu'ils ont l'œil subtil qui voit les esprits.

« Poursuivons. La splendeur intrinsèque de la rose domestique dont le jardinier repaît sa vue, le parfum dont il se plaît à savourer la douceur, sont des réalités dans cette rose, appartiennent à elle quand elle en est douée, mais cependant, ce ne sont pas ses vertus propres qui les ont développées, ce ne sont pas des biens qui lui appartiennent dans leur origine ; la rose sauvage pouvait-elle s'élever, par elle-même, à cette excellence ? la rose domestique flétrie et mourante, pourrait-elle sans la terre, l'arrosement, les soins du jardinier, redevenir ce qu'elle fut? Quelle est donc cette beauté, cette perfection dans sa source même? c'est une infusion de l'art du jardinier; c'est une information, dans la rose, de la beauté plastique conçue par l'esprit de celui qui la cultive, et incarnée en elle par son travail sur elle.

« Voilà le troisième principe de nos conciles sur la *justification* de l'homme par Jésus-Christ. Il suffit, pour le comprendre, de substituer l'art divin à l'art humain, et l'être qu'on appelle âme à celui qu'on nomme fleur.

« Qui donc, du jardinier ou de la rose déchue, puis relevée, a l'antériorité dans le mérite des merveilles de l'art ? Est-ce que la rose déchue avait quelque droit au travail de l'homme sur elle-même ? n'est-ce pas plutôt l'homme qui l'a prise, soignée, greffée, arrosée, taillée, fournie d'aliments convenables, pour son propre plaisir, et par une pure libéralité envers elle. Elle peut méditer, au fond de son calice, tout ce qu'elle voudra, il n'en sera pas moins vrai que l'être supérieur qui l'a choisie dans les broussailles et l'a transplantée dans son jardin, ou bien, la voyant dépérir, a redoublé de soins près d'elle, pouvait, sans la moindre injustice, la laisser végéter les baies du sauvageon, ou se dessécher dans le jardin même, après qu'elle avait refusé de répondre à ses dons.

« C'est le quatrième principe, qui s'épanouit de lui-même devant la raison.

La rose la plus bellle, si on lui donne la puissance et la liberté d'arrêter ses pompes, et de fermer ses veines au courant de la sève, et de détourner ses racines des principes nourriciers, peut toujours déchoir de sa beauté présente. Mais il serait plus facile de concevoir que la rose déchue ne pût récupérer ce qu'elle a perdu. Il est plus difficile de guérir un mal que de le contracter ; et, d'ailleurs, ne dépend-il pas du jardinier d'abandonner à elle-même la fleur qui lutte contre ses efforts? Que fera-t-elle sans culture si le jardinier ne s'en occupe plus? Cependant il est naturel qu'après avoir pris tant de peine pour la tirer de son état sauvage, il ne l'abandonne que le jour où, séchée avec sa tige, elle lui aura ravi toute lueur d'espérance.

« C'est le cinquième principe.

« Allons jusqu'à la fin. La rose qui persévère dans sa magnificence, doit sa persévérance à deux causes ; la première est dans la vigilance de celui qui la taille et l'arrose ; la seconde est dans sa correspondance volontaire à ces attentions. Otez la culture, vous la verrez retomber peu à peu vers l'état sauvage, sans qu'il lui soit possible d'arrêter sa chute. La dégénérescence se fera sans qu'il y ait de sa faute, et, si le créateur lui-même se retirait comme le jardinier, le néant complet en serait la fin. Mais alors, elle ne serait pas coupable, et le jardinier ainsi que le premier semeur ne le seraient pas non plus, puisqu'ils ne lui

doivent pas leurs sollicitudes. Supposez que la dégénérescence vienne de la seconde cause, la fleur sait, dans sa conscience, que le mal est en elle, et qu'elle en éprouve justement les effets.

« C'est le sixième principe.

« Notre fleur pourrait-elle affirmer qu'elle est vraiment décorée de la beauté surnaturelle, lors même qu'elle l'étale dans son éclat le plus pur et qu'elle embaume le jardin de ses plus doux parfums ? nous lui avons donné le sentiment d'elle-même, nous avons fait mouvoir la réflexion et la liberté dans son calice ; mais nous ne lui avons pas donné les yeux de l'homme pour s'apercevoir avec la clarté dont celui-ci la voit. Comment se voir soi-même de l'œil dont on voit les autres ? comment sentirait-elle les parfums qu'elle exhale ? Comment se connaîtrait-elle avec la certitude et la précision de jugement dont l'apprécie celui que la cultive ? Non, elle ne sait jamais avec assurance si elle est belle ou laide, si elle brille de l'éclat supérieur à sa nature ou si elle languit dans une floraison pareille à celle de l'églantier des buissons. Mais elle peut savoir que sa conscience est pure, et qu'elle fait, dans les intimités de son être, ce qui dépend d'elle ; si sa conscience d'humble fleur lui rend ce témoignage, aucun reproche ne descendra jamais sur elle de l'absolue justice.

« Il en est ainsi de nous. Nous n'avons pas les yeux qui voient les âmes, quoique nous sentions la nôtre ; le Fils de l'Eternel, qui est notre cultivateur, possède ce regard infaillible ; il voit nos esprits comme le jardinier voit ses fleurs, et lui seul connaît les beautés de chacun d'eux, pendant que ceux-ci savent uniquement, par la conscience de soi qui jamais ne trompe, s'ils ont fait ou non ce qu'ils ont cru bon de faire. C'est cette distinction doctrinale que pose saint Paul, le grand rationaliste de la science surnaturelle, dans un passage dont plus d'un théologien rigoriste a abusé aussi bien que les hérétiques de la prédestination fatale. Les Corinthiens portaient leurs jugements sur les autres et principalement sur les ministres de l'Evangile ; ils déclaraient juste ou coupable celui-ci ou celui-là : Paul leur dit : « que les hommes nous regardent comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. Mais voici qu'on cherche déjà, parmi les dispensateurs, à en trouver quelqu'un de fidèle. Or il m'est à minime souci d'être jugé par vous, ou par homme que ce soit ; je ne me juge pas moi-même ; car *Je n'ai rien en moi sur la conscience, mais Je ne suis point, en cela, Justifié.* Celui qui me juge, c'est le Seigneur. Ne jugez donc point jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui éclairera les secrets des ténèbres et manifestera les intentions des cœurs ; alors chacun aura de Dieu sa louange. » (I. Cor. IV. 1-5.) Paul, en disant qu'il n'a rien sur la conscience en ce qui concerne l'exercice de son ministère, proclame, dans la conscience de chacun, le droit de se connaître elle-même et d'affirmer qu'elle n'a rien à se reprocher devant la justice ; et, en disant que ce n'est pas lui, néanmoins, ce qui se justifie, et que, sous le rapport de la justification surnaturelle devant le Seigneur, c'est le Seigneur seul qui juge et qui, en son jour, donnera à chacun sa louange, il reconnaît que nul n'a ces yeux qui voient, dans les âmes, cette beauté qui ne dépend pas d'elles et qui ne sera définitive qu'au jour de la manifestation de Dieu.

« Voilà le septième de nos articles sur la *justification* surnaturelle.

« Enfin, si nous revenons à la beauté de la fleur surnaturalisée par l'art, pour tâcher de comprendre cette beauté en elle-même, nous trouvons qu'envisagée dans son ensemble et dans le ton général sous lequel elle s'exprime, c'est une qualité, une modification, une propriété acquise qui se présente au regard avec la simple apparence de beauté. Mais si nous pénétrons plus profondément dans l'être qui la supporte, nous trouvons qu'elle implique une tendance habituelle des forces de la fleur vers son maintien et son accroissement, une direction intime des mouvements en vue de la conserver et de l'agrandir encore. Plus l'art de l'horticulteur

s'incarne dans ce qu'il perfectionne, plus ce qu'il perfectionne devient apte aux productions qu'il en attend, et susceptible de perfectionnements nouveaux. Si, pénétrant plus intimement encore dans le mystère de la fleur, nous nous demandons en quoi peut consister une qualité générale accompagnée d'une aptitude habituelle, résultant, dans cet être, d'une multitude d'éléments combinés, nous arrivons à nous en rendre compte en imaginant des forces intérieures mises et entretenues par l'art dans une série de mouvements, de vibrations, d'actions végétatives dont la résultante est la beauté artificielle elle-même de la fleur, et, ainsi considérée, nous apercevons un premier remuement, une palpitation première de cette série vitale dans la germination même du bouton à l'état microscopique, ou de la bouture dans son premier élan vers la vie sous l'influence de l'art. Quoique l'épanouissement ne se fasse pas encore, la différence est posée et existe en réalité entre le sauvageon et la rose des jardins; c'est ce que nous avons déjà fait observer plus haut.

« Les trois explications théologiques viennent donc se confondre et s'embrasser dans la troisième, sauf ce que la première renferme de négatif relativement à l'influence de la qualité de justice sur les œuvres. Nous y trouvons aussi une explication, sinon exempte des plus mystérieuses énigmes, au moins très-rationnelle de la différence entre l'enfant qui n'a pas encore joui de son autonomie et que le baptême a régénéré, et l'enfant non régénéré qui lui est en tout semblable sous les autres rapports. Il n'y a, dans ce dernier, que ce qui est dans le bourgeon de l'églantier sauvage, et, dans le second, ce qui est dans le bourgeon de la rose domestique; la simple vie naturelle, telle qu'elle est depuis la déchéance, palpite, dans l'un, ses premières vibrations, sans qu'il en ait conscience. La vie surnaturelle, telle qu'elle existe après communion commencée avec le rédempteur, palpite, dans l'autre, ses spirations premières, lesquelles, à l'éveil de l'âme ayant conscience de soi et de ses mystères intérieurs, si elle n'y répond par la résistance, deviendront l'amour lui-même, la sainte charité en action permanente quoique rayonnant plus ou moins ses feux par les œuvres, dans la divinité et par la divinité qui la pénètre, la vivifie, l'enveloppe; elles deviendront cette charité sans plus changer de nature que la chaleur latente des liquides en devenant la chaleur rayonnante, lorsqu'ils passent à l'état solide, ou, pour garder jusqu'au bout notre parabole, que ne changent de nature les compositions chimiques et invisibles du bouton de rose, lorsqu'elles deviennent plus tard, les parfums dilatés de la fleur épanouie.

« Cette conception du mystère a l'avantage de se trouver en harmonie parfaite avec la définition des substances créées de Leibnitz qui les envisage comme des forces plus ou moins en action, et qui confond, dans cette même idée générale, les foyers de vie matériels tels que la fleur qui végète, et les foyers de vie intellectuels, tels que l'âme qui sent et qui pense. Elle s'accorde également avec la pensée d'Aristote et de toute l'école théologique péripatéticienne qui considère l'esprit comme une *entéléchie*, c'est-à-dire un *mouvement vers une fin*; elle s'accorde enfin avec la grande théorie philosophique des idées innées qui remonte à Platon, et qui fait une grande partie de la gloire des Augustin, des Descartes, des Malebranche; cette théorie, en supposant des idées, des sentiments, des effets aussi beaux dans leur épanouissement que la fleur développée, ne fait que supposer dans l'ordre naturel ce qu'enseigne notre foi dans l'ordre surnaturel en nous parlant de cette sainteté infuse, non sentie, non épanouie, mais réelle que le sacrement communique.

« Les phénomènes que nous avons analysés dans la rose sont exactement de la même espèce, sauf la différence à imaginer entre le mode d'être des forces végétales et celui des forces mentales, différence, qui, au fond, n'a aucune valeur philosophique dès qu'on s'explique les corps par les théories ingénieuses de la

monade de Leibnitz ou de la simple modification de Berkeley, les seules qui, à notre avis, n'impliquent point contradiction et soient rationnelles.

« Si nous avons pris pour sujet de comparaison la rose sauvage et la rose domestique, nous aurions pu choisir toute autre espèce de l'univers visible; il n'en est pas qui ne présente de semblables phénomènes et métamorphoses. Et si, d'ailleurs, nous n'avons pas cherché à nous enfermer dans les notions exactes de la botanique et de l'horticulture, telles que la science moderne nous les offre dans son degré présent de progrès, un esprit juste n'aura pas même l'idée de nous en faire un reproche, attendu qu'il ne s'agissait pas, pour nous, de faire une leçon de botanique ou d'horticulture, mais seulement de démontrer une possibilité du monde intelligible par une possibilité du monde sensible, qu'indiquent avec une évidence incontestable ces phénomènes journaliers dont nous sommes témoins.

« Ajoutons une dernière remarque. S'il est naturel qu'un jardinier, après avoir semé un églantier, et l'avoir vu grandir sous sa main, ne l'abandonne pas, mais cherche à l'élever, par les ressources de son art à l'excellence de la plus belle des roses, ne devons-nous pas trouver naturel et soupçonner jusqu'à l'audace de l'affirmation, avec le seul bon sens, que Dieu après avoir semé dans ses créations notre humanité, qui vaut mieux qu'une fleur, ne l'abandonne pas, et revienne à elle pour y produire, par les artifices de sa bonté, tous ces phénomènes de surnaturalisme dont nous avons compris le développement?

« Voilà donc cette doctrine transcendante de notre Église sur la *justification* qui devient un mystère aussi simple que tous les mystères de la nature les plus ordinaires et qui s'harmonie avec la raison comme les notes élevées avec les basses dans une symphonie. LE NOIR.

JUSTIN (saint), philosophe, né à Naplouse dans la Palestine, a vécu et s'est converti au christianisme dans le second siècle ; il a souffert le martyre l'an 167. Il adressa une apologie de notre religion à l'empereur Antonin, et une à Marc-Aurèle : ce ne fut pas sans fruits, puisque ces deux princes firent cesser, ou du moins diminuer la persécution que les magistrats exerçaient contre les chrétiens. *Saint Justin* avait déjà écrit une *Exhortation aux gentils*, dans laquelle il leur prouve que les poëtes et les philosophes ne leur ont enseigné que des fables et des erreurs en fait de religion, et il exhorte à chercher la connaissance de Dieu dans nos livres saints. Il s'attacha ensuite à démontrer aux Juifs, par les prophéties, la vérité du christianisme, dans son *Dialogue avec Tryphon*. Nous avons encore de lui un *Traité de la Monarchie*, ou de l'unité de Dieu ; une *Lettre à Diognète*, qui désirait de connaître la religion chrétienne Il avait fait d'autres ouvrages qui ne subsistent plus, et on lui en avait attribué plusieurs dont il n'est pas l'auteur.

D. Prudent Marand a donné une édition des ouvrages de ce Père en grec et en latin, à Paris, en 1742, *in-folio*. Il y a joint les apologies d'Athénagore, de Tatien, d'Hermias, et les trois livres de saint Théophile d'Antioche à Autolycus : tous ces écrits sont du second siècle.

Comme le témoignage d'un auteur aussi ancien et aussi respectable que *saint Justin* est du plus grand poids en matière de doctrine, les critiques protestants ont fait tous leurs efforts pour l'affaiblir ; ils prétendent qu'il y a dans ses ouvrages des erreurs de toute espèce, et les incrédules ont été fidèles à les copier.

En premier lieu, Le Clerc, *Hist. ecclés.*, an. 101, § 5, observe que, faute d'avoir su l'hébreu, ce Père est tombé dans plusieurs méprises. Il accuse mal à propos les Juifs d'avoir effacé dans la version des Septante plusieurs prophéties qui annonçaient Jésus-Christ comme Dieu et homme crucifié, *Dial. cum Tryph.*, n. 71 et 72. S'il avait pu consulter le texte hébreu, il aurait vu que des quatre passages qu'il cite en preuve, il y en a un qui se trouve parfaitement conforme dans le texte et dans la version, mais qui

ne regarde pas Jésus-Christ. Les trois autres n'y sont point: d'où nous devons conclure que c'est une interpolation faite dans les exemplaires des Septante dont se servait *saint Justin*, et qui partait de la main d'un chrétien plutôt que d'un juif. En second lieu, si ce Père avait été en état de confronter la version des Septante avec le texte hébreu, il aurait vu combien cette version est fautive, il n'aurait pas été tenté de la croire inspirée, non plus que les autres Pères de l'Eglise ; il aurait ajouté moins de foi à la fable qu'on lui avait racontée sur les 72 cellules dans lesquelles les 72 interprètes avaient été renfermés, etc. En troisième lieu, il aurait cité plus fidèlement l'Ecriture sainte, il en aurait mieux rendu le sens, il ne se serait point attaché à des explications allégoriques desquelles les Juifs sont en droit de ne faire aucun cas, et en général il aurait mieux raisonné qu'il n'a fait; *Ibid.*, an. 130, § 3 et suiv.; an. 140, § 2 et suiv.

Tous ces reproches sont-ils justes ? Au mot Hébreu, § 4, nous avons montré le ridicule de la prévention dans laquelle sont tous les protestants, que, sans la connaissance de la langue hébraïque, les Pères ont été incapables d'entendre suffisamment l'Ecriture sainte, pendant qu'ils soutiennent d'autre part que les simples fidèles, avec le secours d'une version, sont capables de fonder leur foi sur ce livre divin. Il eût été absurde que *saint Justin* argumentât sur le texte hébreu contre Tryphon, Juif helléniste, qui ne savait pas plus d'hébreu que ce Père, et qui se servait comme lui de la version des Septante. Quand *saint Justin* aurait été habile hébraïsant, et quand il aurait confronté la version avec le texte, il n'aurait pas été moins tenté d'accuser les Juifs d'avoir corrompu le texte que d'avoir falsifié la version, puisque plusieurs hébraïsants modernes ont soupçonné les Juifs de ce même crime.

Il est certain d'ailleurs que du temps de *saint Justin* il y avait une infinité de variantes et des différences considérables entre les divers exemplaires de la version des Septante ; c'est ce qui occasionna le travail qu'Origène entreprit sur cette version dans le siècle suivant, et la confrontation qu'il en fit avec le texte et avec les autres versions. Il n'est donc pas étonnant que *saint Justin* ait attribué à l'infidélité des Juifs la différence qu'il voyait entre les diverses copies qu'il avait confrontées. Il reprochait aux Juifs tant d'autres crimes en ce genre, qu'il ne pouvait les croire incapables de celui-là. Suivant son opinion, détourner le sens d'une prophétie par une interprétation fausse, ou la supprimer dans un livre, c était à peu près la même infidélité : les Juifs étaient notoirement convaincus de la première; *saint Justin* n'hésitait pas de leur attribuer la seconde. Nous ne pouvons pas douter que ce Père n'ait lu, dans l'exemplaire dont il se servait, les passages qui ne s'y trouvent plus aujourd'hui, puisque l'un a été cité de même par saint Irénée, et l'autre par Lactance. Il n'est pas absolument certain que ces interpolations avaient été faites de mauvaise foi par des chrétiens, puisqu'elles ont pu venir de quelques citations peu exactes faites par défaut de mémoire.

On doit se souvenir que ces sortes de citations ne sont pas un crime. Les auteurs même sacrés ne se sont jamais piqués d'une exactitude littérale aussi scrupuleuse qu'on l'exige aujourd'hui ; les adversaires contre lesquels les Pères écrivaient, n'étaient pas des critiques aussi pointilleux que les hérétiques de nos jours; les Juifs ni les païens ne connaissaient pas plus les subtilités de grammaire que les Pères de l'Eglise. Les premiers admettaient les explications allégoriques de l'Ecriture sainte ; on croyait pour lors les faits sur lesquels *saint Justin* et les autres Pères argumentent; des raisonnements qui nous semblent aujourd'hui très-peu solides avaient du moins alors une force relative, eu égard aux opinions universellement répandues. Il y a de l'injustice de la part des protestants à blâmer les Pères de s'en être prévalus.

Le respect de *saint Justin* et des autres Pères pour la version des Septante ne venait pas de ce qu'ils la

croyaient exactement conforme au texte, mais de ce qu'ils la voyaient citée par les apôtres ; ils ne pensaient pas que ces auteurs inspirés eussent voulu se servir d'une version fautive, sans avertir les fidèles qu'il fallait s'en défier. Cette conduite des Pères nous paraît plus louable que l'affectation des hérétiques de décrier cette version. *Voy.* Septante.

Nous ne ferons pas non plus un crime à *saint Justin* d'avoir ajouté foi à ce que les Juifs d'Alexandrie publiaient touchant les cellules des 72 interprètes ; c'est une preuve de la vénération religieuse que les Juifs hellénistes avaient pour leur version; ni de ce qu'il a répété ce qu'on lui avait dit touchant la sybille de Cumes; ni de s'être trompé peut-être en prenant le dieu *Semosancus* pour Simon le Magicien .Une crédulité facile sur des faits peu importants n'est point une marque d'ignorance ni d'esprit borné, mais de candeur et de bonne foi. Il n'y a pas de prudence de la part des protestants à insister sur la crédulité des anciens; jamais secte n'a été plus crédule que la leur à l'égard de toutes les faiblesses et de toutes les impostures qu'on leur débitait contre l'Eglise catholique.

Barbeyrac, dans son *Traité de la morale des Pères*, c.2, 4,11,a reproché d'autres erreurs à *saint Justin*. Selon lui, dit-il, Dieu, en créant le monde, en a confié le gouvernement aux anges; ainsi ce Père n'attribue à Dieu qu'une providence générale. *Apol.* 2, c. 5. C'était confirmer l'erreur des païens touchant les dieux secondaires. Mais dans cet endroit même, c. 6, *saint Justin* dit que les noms *Dieu, Père, Créateur, Seigneur, Maître*, ne sont pas des noms de la nature divine,mais des titres d'honneur tirés des bienfaits et des opérations de Dieu : or, ces titres ne lui conviendraient pas, s'il n'avait qu'une providence générale. Dans le *Dial. avec Tryphon*, n. 1, il condamne les philosophes qui prétendaient que Dieu ne prenait aucun soin des hommes en particulier, afin de n'avoir rien à redouter de sa justice. Il pensait donc que Dieu se sert des anges comme de ministres pour exécuter ses volontés mais qu'ils ne font rien que par ses ordres ; les païens regardaient leurs dieux comme des êtres indépendants à la discrétion desquels le gouvernement du monde était abandonné. Ces deux opinions sont fort différentes.

Une seconde erreur de *saint Justin* est d'avoir cru que les anges ont eu commerce avec les filles des hommes; nous avons examiné ce fait au mot Anges.

Ce même critique tourne en ridicule *saint Justin*, parce qu'il a fait remarquer partout la figure de la croix dans les mâts des vaisseaux, dans les enseignes des empereurs,dans les instruments du labourage, etc. Cela valait-il la peine de lui faire un reproche amer ? Sa pensée se réduit à dire aux païens : Puisque vous avez tant d'horreur de la croix, à laquelle les chrétiens rendent un culte, ôtez-en donc la figure des mâts de vos vaisseaux, de vos enseignes militaires et des instruments du labourage.

Il a trop loué la continence,dit Barbeyrac; il semble regarder comme *illégitime* l'usage du mariage. Mais dans quel cas? Lorsqu'on se le permet pour satisfaire les désirs de la chair, et non pour avoir des enfants, il s'en explique assez clairement. D'ailleurs le passage que cite notre censeur est tiré d'un fragment du *Traité sur la Résurrection*, qui n'es. pas universellement reconnu pou. être de *saint Justin*. Si, dans la suite, Tatien son disciple a poussé l'entêtement jusqu'à condamner absolument le mariage, il n'est pas juste d'en rendre responsable *saint Justin*, qui n'a point enseigné cette erreur. Nous convenons que,comme tous les Pères, il a fait de grands éloges de la chasteté et de la continence; mais nous prouvons contre les protestants que ce n'est point là une erreur,puisque c'est la pure doctrine de Jésus-Christ et des apôtres. *Voy.* Chasteté, Célibat.

Il a rapporté sans restriction la défense que Jésus-Christ a faite de prononcer aucun jurement. Nous soutenons encore qu'en cela il n'est point répréhensible, non plus que les autres Pères. *Voy.* Jurement.

Il n'a pas expressément désapprouvé

l'action d'un jeune chrétien, qui, pour convaincre les païens de l'horreur que les chrétiens avaient de l'impudicité, alla demander au juge la permission de se faire mutiler, qui cependant ne le fit point, parce que cette permission lui fut refusée. *Apol.* 1, n. 9. Mais ce Père ne l'approuve pas formellement non plus; il ne cite ce fait que pour montrer combien les chrétiens étaient incapables des désordres dont les païens osaient les accuser.

De même il n'a pas expressément blâmé ceux qui allaient se dénoncer eux-mêmes comme chrétiens, et s'offrir au martyre, *Apol.* 2, n. 4. et 12; conduite que d'autres ont condamnée. Aussi soutenons-nous que cette démarche ne doit être ni approuvée ni condamnée absolument et sans restriction, parce qu'elle a pu être louable ou blâmable, selon les motifs et les circonstances. Ceux qui allaient se présenter d'eux-mêmes aux magistrats pour les détromper de la fausse opinion qu'ils avaient conçue du christianisme, pour leur prouver la vérité de cette religion et l'innocence des chrétiens, pour leur montrer l'injustice et l'inutilité des persécutions, etc., ne doivent point être taxés d'un faux zèle : leur motif n'était pas de se dévouer à la mort, mais d'en préserver leurs frères. Autrement il faudrait condamner *saint Justin* lui-même : personne n'a encore eu cette témérité.

Ce Père a dit que Socrate et les autres païens qui ont vécu d'une manière conforme à la raison étaient chrétiens, parce que Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est la raison souveraine à laquelle tout homme participe. De là on conclut que, selon *saint Justin*, les païens ont pu être sauvés par la raison ou par la lumière naturelle seule: ce qui est l'erreur des pélagiens. Un incrédule de nos jours a trouvé bon d'aggraver ce reproche, en falsifiant le passage : selon *saint Justin*, dit-il, celui-là est chrétien qui est vertueux, fût-il d'ailleurs athée. *De l'homme*, t. 1, sect. 2, c. 16.

Voici les propres paroles de ce Père, *Apol.* 1, n. 46 : « On nous a » enseigné que Jésus-Christ est le » premier-né de Dieu, et la raison » souveraine, à laquelle tout le genre » humain participe, comme nous l'a- » vons déjà dit. Ceux qui ont vécu » selon la raison sont chrétiens, » quoiqu'ils aient éte réputés athées: » tels ont été, chez les Grecs, Socrate, » Héraclite, etc. » Or, Socrate ni Héraclite n'étaient pas athées, quoiqu'on en ait accusé le premier. *Apol.* 2. n. 20. « Tout ce que les philoso- » phes et les législateurs ont jamais » pensé ou dit de bon et de vrai, ils l'ont » trouvé en considérant et en consul- » tant *en quelque chose* le Verbe ; » mais comme ils n'ont pas connu » tout ce qui vient du Verbe, c'est-à- » dire de Jésus-Christ, ils se sont » contredits....., et ils ont été traduits » en justice comme des impies et des » hommes trop curieux Socrate, l'un » des plus décidés de tous, a été accusé » du même crime que nous. » Nous savons très-bien qu'il n'est pas exactement vrai que ces philosophes aient été *chrétiens*, en prenant ce terme à la rigueur; mais il l'ont été *en quelque chose*, en tant qu'ils ont consulté et suivi la droite raison, comme font les chrétiens, et qu'ils ont été accusés d'athéisme aussi bien qu'eux, précisément parce qu'ils étaient plus raisonnables que les autres hommes. Dans le même sens, Tertullien a dit, *Apolog.*, c. 21, que Pilate était déjà chrétien, *dans sa conscience*, lorsqu'il fit savoir à l'empereur Tibère ce qui s'était passé dans la Judée au sujet de Jésus-Christ.

S'ensuit-il de là que *saint Justin* a cru le salut des païens dont il parle ? Si l'on veut consulter son *Dialogue avec Tryphon*, n. 45 et 65, on verra qu'il n'admet point de salut que par Jésus-Christ *et par sa grâce* ; mais en parlant à des païens, ce n'était pas le lieu de faire une distinction entre les secours naturels que Dieu donne, et les grâces surnaturelles. *Voyez la Préface de dom Marand*, 2e part., c. 7.

Brucker soutient que *saint Justin* n'attribue pas seulement à Socrate et aux autres sages païens une lumière purement naturelle, mais une révélation semblable à celle qu'ont eue Abraham et les autres patriarches, et

qu'il a cru que cette lumière émanée du Verbe divin suffisait pour leur salut, *lorsqu'ils l'ont suivie*. Quand cela serait vrai, il n'y aurait pas encore lieu de lui reprocher une erreur contre la foi. *Saint Justin* n'a jamais pensé que Socrate, en adorant les dieux d'Athènes, avait suivi la lumière du Verbe divin, *Hist. crit. philos.*, t. 3, p. 375. Il est exactement vrai que, si les païens avaient correspondu aux grâces que Dieu leur a faites, ils seraient parvenus au salut ; parce que Dieu leur en aurait accordé encore de plus abondantes, et ensuite le don de la foi.

D'autres lui ont attribué l'erreur des millénaires : ils se trompent ; *saint Justin* en parle comme d'une opinion que plusieurs chrétiens pieux et d'une foi pure ne suivent point. *Dial. cum Tryph.*, n. 80. Il n'y était donc pas attaché lui-même,

Un déiste a dit que *saint Justin* n'a pas admis la création, et qu'il a cru, comme Platon, l'éternité de la matière ; un autre a répété cette accusation ; tous deux copiaient Le Clerc et les sociniens : ainsi se forment les traditions calomnieuses parmi nos adversaires. Cependant *saint Justin* dit formellement, *Cohort. ad Gent.*, n. 22 : « Platon n'a pas appelé Dieu *créateur*, » mais *ouvrier* des dieux : or, selon » Platon lui-même, il y a beaucoup » de différence entre l'un et l'autre. » Le créateur n'ayant besoin de rien » qui soit hors de lui, fait toutes cho» ses par sa propre force et par son » pouvoir, au lieu que l'ouvrier a be» soin de matière pour construire son » ouvrage. N. 23, puisque Platon ad» met une matière increée, égale et » coéternelle à l'ouvrier, elle doit, » par sa propre force, résister à la » volonté de l'ouvrier. Car enfin, ce» lui qui n'a pas créé n'a aucun pou» voir sur ce qui est increé ; il ne » peut donc pas faire violence à la » matière, puisqu'elle est exempte » de toute nécessité extérieure. Pla» ton l'a senti lui-même, en ajoutant : » *Nous sommes forcés de dire que rien* » *ne peut faire violence à Dieu.* » Saint Justin a donc très-bien compris que la notion d'être increé ou éternel emporte la nécessité d'être et l'immutabilité ; et puisqu'il suppose que Dieu a disposé de la matière comme il lui a plu, il a jugé conséquemment que la matière n'est ni éternelle, ni increée. N. 21, il fait sentir toute l'énergie du nom que Dieu s'est donné, en disant : *Je suis celui qui est*, ou l'Etre par excellence. Ainsi, lorsque dans sa *première Apol.*, n. 10, il dit que Dieu étant bon, a dès le commencement fait toutes choses *d'une matière informe* (1), il n'a pas prétendu insinuer que Dieu n'avait pas créé la matière avant de lui donner une forme : il avait démontré le contraire.

Un autre déiste prétend que ce même Père a cité un faux Evangile, et cela n'est pas vrai. Scultet, zélé protestant, lui fait un crime de ce qu'il a soutenu le libre arbitre de l'homme, comme si c'était là une erreur. *Medulla theol. PP.*, l. 1, c. 17.

Si des accusations aussi vagues, aussi téméraires et aussi injustes, ont suffi pour porter les protestants à ne faire aucun cas des ouvrages de *saint Justin*, nous ne pouvons que les plaindre de leur prévention.

Mais les sociniens et leurs partisans, comme Le Clerc, Mosheim, etc., ont fait à ce Père un reproche beaucoup plus grave ; ils prétendent qu'il a emprunté de Platon ce qu'il a dit du Verbe divin et des trois personnes de la sainte Trinité, et qu'il a fait tous ses efforts pour accommoder les dogmes du Christianisme aux idées de ce philosophe. Brucker, en faisant profession de ne pas approuver cette accusation, l'a cependant confirmée, en attribuant à *saint Justin* un attachement excessif aux opinions de Platon. *Hist. crit. philos.*, t. 3, p. 33.

Dom Marand, dans sa *Préface*, 2e part., c. 1, a complétement réfuté cette imagination ; il a rapporté tous les passages de Platon, dont nos criti-

(1) Nous avons dit dans plus d'une note, qu'à notre avis Platon n'a point enseigné l'éternité de la matière au sens physique qu'on donne aujourd'hui à ces expressions ; la matière éternelle dépourvue de toute forme et de toute qualité n'est qu'un archetype idéal éternel en Dieu, qui n'est pas susceptible de création, mais qui est le type d'une information matérielle dans le temps, information qui est la création même. C'est aussi, ce qui était, vaguement, croyons-nous, dans l'idée de saint Justin.

LE NOIR.

ques téméraires se sont prévalus ; il a fait voir que jamais ce philosophe n'a eu aucune idée d'un Verbe personnellement distingué de Dieu ; que par *Verbe* ou *raison*, il a entendu l'intelligence divine ; que par le *Fils de Dieu*, il a désigné le monde, et rien de plus ; que *saint Justin*, loin d'avoir donné dans les visions de Platon, les a souvent combattues. *Voyez* PLATONISME.

Quant à ceux qui ont avancé que *saint Justin* n'était pas orthodoxe sur la divinité, la consubstantialité et l'éternité du Verbe, on peut consulter Bullus, *Defensio fidei Nicænæ*, et M. Bossuet, *sixième Avertissement aux protestants*, qui ont pleinement justifié ce saint martyr. Nous avons suivi leur exemple au mot TRINITÉ PLATONIQUE, § 3, et au mot VERBE, § 3 et 4.

L'opiniâtreté avec laquelle les protestants ont voulu trouver des erreurs dans ses ouvrages, nous paraît encore moins étonnante que les efforts qu'ils ont faits pour obscurcir ce qu'il a dit de l'eucharistie. *Apol.* 1, n. 66. Après avoir exposé la manière dont se fait la consécration du pain et du vin dans les assemblées chrétiennes, il ajoute : « Cet aliment est appelé » parmi nous eucharistie....., et nous » ne le recevons point comme un pain » et une boisson ordinaire. Mais de » même que Jésus-Christ, notre Sau- » veur, incarné par la parole de Dieu, » a eu un corps et du sang pour no- » tre salut, ainsi l'on nous ensei- » gne que ces aliments, sur lesquels » on a rendu grâces par la prière » qui contient ses propres paroles, et » par lesquels notre chair et notre » sang sont nourris, sont la chair et » le sang de ce même Jésus. »

« Quelques-uns, dit Le Clerc, *Hist.* » *ecclésiast.*, an. 139, § 30, ont conclu » de ces paroles, et de quelques autres » passages semblables des anciens, » que Jésus-Christ unit des symboles » eucharistiques à son corps et à son » sang par une union hypostatique, » de même que le Verbe éternel a » uni à sa personne l'humanité en- » tière de Jésus-Christ ; mais c'est » bâtir sans fondement, que vouloir » appuyer un dogme sur une compa- » raison faite par *saint Justin*, écri- » vain très-peu exact. Il a seulement » voulu dire que le pain et le vin de » l'eucharistie deviennent le corps et » le sang de Jésus-Christ, parce que » le Sauveur a voulu que, dans cette » cérémonie, ces aliments nous tins- » sent lieu de son corps et de son » sang. »

On ne peut pas mieux s'y prendre pour tromper les lecteurs. A la vérité, ceux d'entre les luthériens qui ont admis dans l'eucharistie l'*impanation* ou la *consubstantiation*, ont pu imaginer une union hypostatique ou substantielle entre Jésus-Christ et le pain et le vin ; mais elle ne peut pas être supposée par les catholiques qui croient la *transsubstantiation* qui sont persuadés que par la consécration la substance du pain et du vin est détruite, qu'il n'en reste que les apparences ou les qualités sensibles ; qu'ainsi la seule substance qu'il y ait dans l'eucharistie est Jésus-Christ lui-même. Parce que *saint Justin* compare l'action par laquelle le pain et le vin deviennent son corps et son sang, il ne s'ensuit pas que l'effet de l'une et de l'autre action est parfaitement le même ; il s'ensuit seulement que l'une et l'autre opèrent ce changement réel et miraculeux. Cela ne serait pas, et la comparaison serait absurde, si les paroles de Jésus-Christ signifiaient seulement que le pain et le vin doivent nous tenir lieu de son corps et de son sang. Or, il n'a pas dit : *Prenez et mangez, comme si c'était mon corps et mon sang* ; il a dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps et mon sang.* Mais puisque les protestants se donnent la liberté de tordre à leur gré le sens des paroles de l'Ecriture, ils peuvent bien faire de même à l'égard de celles des Pères de l'Eglise.

Ils ont cependant beau s'aveugler ; la description que fait *saint Justin*, dans cet endroit, de ce qui était pratiqué dans les assemblées religieuses des chrétiens sera toujours la condamnation de la croyance et de la conduite des protestants. Ce tableau est très-conforme à celui que saint Jean a tracé de la liturgie chrétienne, *Apocal.*, cap. 4 et suiv. L'un sert à expliquer l'autre. Nous y voyons, n. 66 et 67, 1° que la consécration de

l'eucharistie se faisait tous les dimanches ; au lieu que la plupart des protestants ne font leur cène que trois ou quatre fois par an. 2° Cette cérémonie est nommée par *saint Justin*, *eucharistie* et *oblation*: les protestants ont supprimé ces deux mots, pour y substituer celui de *cène* ou de *souper*. 3° L'on croyait que le changement qui se fait dans les dons offerts, était opéré en vertu des paroles que Jésus-Christ prononça lui-même en instituaut cette cérémonie: selon les protestants, au contraire, tout l'effet de la cène vient de la manducation ou de la communion. 4° L'eucharistie était portée aux absents par les diacres; cet usage a encore déplu aux protestants. 5° La consécration était précédée de la lecture des écrits des apôtres et des prophètes, et de plusieurs prières: les protestants y mettent beaucoup moins d'appareil: et après cette belle réforme ils se vantent d'avoir réduit la cérémonie à sa simplicité primitive. *Vog.* LITURGIE. BERGIER.

JUVENCUS (Caius Vectius Aquilinus) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce prêtre du temps de Constantin le Grand issu d'une noble famille espagnole fut le premier poëte chrétien de quelque valeur. Son ouvrage composé en 329, est intitulé *Historiæ evangelicæ libri* IV et consiste en une transformation très-fidèle et sans mélange d'aucune fable, du texte des quatre évangiles et celui de saint Matthieu en vers hexametres. Quoiqu'il ne se préoccupe que de la fidélité, il fait preuve d'une connaissance profonde de la langue latine et de ses meilleurs poëtes. « On ne peut méconnaître, dit M. Srhrödl, le talent naturel de l'auteur, auquel ne manque ni la vie, ni la chaleur, ni l'abondance, ni la limpidité. En outre son poëme a, par rapport au texte de la sainte Écriture et à la manière dont on l'interprétait de son temps, une valeur particulière. A la fin de son histoire, *Juvencus* s'adresse à l'empereur Constantin, lui rend grâce de la paix qu'il a donnée à l'Eglise, le loue d'être le seul de tous les princes qui refuse de porter les noms qui n'appartiennent qu'à la Divinité. »

Juvencus écrivit encore, d'après saint Jérôme, *Nonulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia*; mais il n'en reste rien. Il y a aussi une traduction poétique de la Genèse de *Juvencus*, de laquelle don Martène a donné une édition.

LE NOIR.

K

K (la consonne.) (*Théol. mixt. scien. philol.*) — Cette consonne, qui occupe dans notre alphabet le 7ᵉ ou le 8ᵉ rang, parmi les consonnes, selon la valeur qu'on attribue à l'H, occupe la même place dans les langues germaniques et dans les néo-latines qui l'ont admise, car toutes ne l'ont pas admise, il en est ainsi de l'italien, tandis qu'aucune des langues germaniques ne s'en est passée. C'est la plus forte des articulations gutturales; elle est anologue au C dur. Cette lettre nous est venue du grec *Cappa* ou *Kappa* (κ); elle fut dans la langue latine une superfétation sur le C dur; on l'y substitua, à une certaine époque, devant l'*a*, ainsi que le prouvent les monuments, les inscriptions, les médailles et quelques manuscrits de Cicéron où l'on trouve par exemple, *Kastitas*, *Kasta*, etc., pour *Castitas*, *Casta*, etc. Dans l'alphabet slave, le K se nomme le *Kato*.

Il y a dans le sanscrit une lettre appelée KA, qui est la douce des gutturales, et une autre appelée *kha*, qui en est la douce aspirée. Dans l'arabe le KHA s'articule à peu près comme le *jota* des Espagnols (V. J.) par un raclement de la langue contre le palais. Le KHAest aussi dans l'alphabet turc, c'est la 9ᵉ lettre de cet alphabet.

En hébreu, il y a le K ou C dur; c'est le KEF, QOF ou QUOF, ק; cette lettre est la 19ᵉ de l'alphabet hébraïque. Il y a aussi le CAF, GAF ou KAF כ qui est la 11ᵉ lettre et qui correspond à notre groupe KH; quand elle est finale elle s'écrit : ך

L'arabe a aussi ce CAF ou KAF; c'est la 22ᵉ lettre; et cette lettre se retrouve chez les Turcs et chez les Persans sous le nom de KIEF, lequel a souvent une prononciation amollie comme notre Q dans queue.

LE NOIR.

KALDI (George.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce savant jésuite, né à Tyrnau en Hongrie en 1570, et mort à Presbourg, généralement regretté, en 1634, savait un grand nombre de langues et fut un célèbre prédicateur. Il laissa une traduction de la Bible en hongrois, Vienne, 1626 in-fol., et beaucoup de sermons, Presbourg, in-fol. 1631.

LE NOIR.

KALI KRICHNA BAHADOUR (le radja.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce littérateur indien, l'un des plus distingués de sa patrie, naquit à Calcutta en 1805; il a écrit souvent en hindoustani, et en bengali, mais il connaît les langues et les littératures de l'Europe. Il est membre des sociétés asiatiques de Calcutta, de Londres et de Paris; il a été comblé de décorations et d'honneurs par les princes de l'Inde. Il possède une typographie où ont été imprimés plusieurs de ses ouvrages, consistant aussi en traductions anglaises de livres persans et sanscrits et en traductions de livres anglais en bengali et en ourdou. On peut citer parmi ces derniers : *Rosselas roi d'Abyssinie, Calcutta*, 1833; *Fables de Gay*, in-8, 1836.

LE NOIR.

KANT (Emmanuel). (*Théol. hist.*

biog. et bibliog.) — Ce célèbre philosophe allemand, fondateur de l'école idéaliste transcendantale, naquit à Kœnigsberg en 1724 et mourut en 1804 dans la même ville. Il était fils d'un sellier rigoureux presbytérien d'une rudesse antique, et il fut élevé par son père et par sa mère dans une piété rigide. Il devint d'abord *privat-docens* (répétiteur) à l'université de Kœnigsberg, puis professeur de mathématiques, et enfin professeur de métaphysique. La simplicité de ses mœurs ne se démentit jamais. Il eut deux fois l'occasion de se marier, mais la pensée que ses méditations philosophiques nuiraient à l'accomplissement de ses devoirs d'époux et de père l'en empêchèrent. Il fut jusqu'à sa mort d'une régularité d'habitudes qui allait jusqu'au ridicule ; le tableau qu'ont laissé ses disciples de ses simplicités, sous ce rapport, donne de leur vieux maître l'idée d'un bonhomme des plus maniaques. A la fin, sa raison, qu'il avait fait tant travailler, l'abandonna; pourtant, elle lui revint avant de mourir. Il disait alors : « Je ne crains pas la mort; je saurai mourir, je vous assure devant Dieu que si je la sentais approcher cette nuit je lèverais les mains et je dirais : Dieu soit béni! ce serait une toute autre chose si j'avais causé le malheur d'une de ses créatures. » On voit qu'en dépit de toute sa dialectique, il ne douta jamais de l'existence de Dieu. *Kant* fut toujours aussi un homme intègre et d'une modestie parfaite. Quant à sa philosophie, voyez Kantisme.

Ses principales œuvres sont : La *Critique de la raison pure*, 1781 ; Ses *Principes métaphysiques de la science et de la nature*, 1786; la *Critique de la raison pratique*, Riga, 1787: *Base d'une métaphysique des mœurs*, 1784; *Principes métaphysiques de la doctrine ou Théorie de la vertu*, 1797 ; *Principes métaphysiques du droit*, 1796; *sur le Dicton: cela peut être juste en théorie, mais c'est sans utilité pratique*, 1793; *Critique du jugement*, 1790; *La religion d'accord avec la raison*, 1793; *Essais philosophiques sur la paix perpétuelle*, 1795 ; *Essai d'anthropologie, rédigé dans des vues pragmatiques* (lisez *pratiques*), 1788; *Histoire naturelle du monde et Théorie du ciel d'après les principes de Newton*, 1755; *Théorie des vents*, 1756; *Essai sur les quantités négatives en philosophie*, 1763 ; *De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*, 1762; *Seule base possible pour établir solidement une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763 ; *Considérations sur l'idée du beau et du sublime*, 1771 ; *Sur les races diverses de l'espèce humaine*, 1775 ; etc.

Kant fut le moins poëte et le moins orateur de tous les philosophes; il fut cela par nature et par théorie; il appelait le haut style des moralistes « de la prose en délire, » et les plus beaux mouvements oratoires n'étaient pour lui qu'un « déguisement de la mauvaise foi. »

Le Noir.

KANTISME (le) ou l'idéalisme transcendantal, et les antinomies de la raison pure. (*Théol. mixt. philos. ontol.*) — La vraie philosophie a pour objet immédiat le *moi* mélangé de principes ontologico-mathématiques *a priori*, pour objet immédiatement et mathématiquement déduit du moi phénoménal senti, la substance-cause, et pour objets indirects médiatement déduits, les *autres* choses. Tel est le triple objet de la philosophie. Le moi avec ses *a priori*, et la cause immédiatement déduite sont tellement liés, que ces deux objets reviennent à un seul; il en est autrement de tout le reste, que nous désignons sous ce mot les *autres choses* ou l'*autre*; la philosophie n'y arrive qu'à l'aide d'une série de déductions qui ne sont point immédiates, mais qui pourtant se lient entre elles par des contacts immédiats chacune à chacune.

Ce que nous venons de dire est le résumé de toute bonne philosophie depuis celles de Platon et d'Aristote jusqu'au cartésianisme.

Or, il y a trois espèces de philosophes :

Ceux qui regardent le *moi* de trop près, relativement à la portée de vision de la raison humaine, et qui, en le regardant ainsi, éprouvent des éblouissements, desquels résultent

des illusions. Kant est le grand type de ces philosophes.

Ceux qui le regardent de trop loin, manière de le regarder qui engendre des imperfections de vision, des défaillances, des négations de points de vue qui échappent. Locke est un des types de ces philosophes.

Enfin ceux qui le regardent à la portée naturelle et juste de la vision humaine et qui le voient tel qu'il est avec ses conséquences logiques, sans éblouissement et sans imperfection. Descartes est le grand type de ces philosophes.

Dans l'étude qui va suivre, nous serons implacable à l'égard de Kant, nous trouverons ce Descartes de l'Allemagne un bien médiocre philosophe après le Descartes français, suivi des Leibnitz, des Malebranche et des Berkeley, tout profond qu'il soit près des Locke et des Condillac ; nous trouverons que, somme toute, il fut bien plutôt un grand éteignoir qu'un flambeau. Ce n'est assurément pas un esprit comme celui de Kant qui eût inventé les lois de Képler ; il aurait vu, dans son idée, de trop près les planètes, et les planètes avec leur soleil, n'auraient plus été pour lui que des plumes dans un tourbillon confus ; leurs détails par lui analysés auraient mis dans leurs lois la nuit sombre, et leurs grandes harmonies générales ne se seraient jamais dégagées. Il se serait placé, par rapport aux mouvements célestes, qui se simplifient quand on les considère à la portée convenable , comme nous sommes placés par rapport aux variations, si multipliées et si compliquées dans leurs causes , des températures de notre atmosphère ; étant dans le sein même de cette complication, nous n'en voyons pas les quantités généralisatrices, et nous ne pouvons en prédire les changements comme nous prédisons les éclipses des astres. Képler vit comme il le devait, ni de trop près, ni de trop loin, et il trouva ses lois ; Descartes vit de même en métaphysique, et il formula la logique générale en ses trois points ; le *moi*, la *cause* et l'*autre* ; je pense, donc je suis substance ; donc il y a une cause première, objectif en soi de tout idéal, donc il y a des réalités objectives, autres que la mienne, parce que, s'il n'y en avait pas, la cause parfaite ne serait plus qu'une source de mensonges et d'illusions. Voilà tout Descartes, et dans ce sommaire se trouve Kant tout entier vu et réfuté avant de naître.

Quand nous avons appelé Kant , le Descartes de l'Allemagne , nous avons été l'écho de nos contemporains ; pour nous-même, il n'en fut pas le Descartes, mais il en fut le Proudhon.

Kant est un grand intuitif à deux faces, auquel la logique manque assez pour qu'il soit dépourvu de tout équilibre. Est-ce un athée ? non ; mais il a fait tous les athées modernes. Est-ce un sceptique ? non ; mais il a fait tous les sceptiques modernes. Est-ce un panthéiste ? non ; mais il a fait tous les panthéistes modernes du plus mauvais aloi.

Il établit, dans sa *Critique de la raison pratique*, la morale et la religion naturelle avec leurs fondements qui sont Dieu, l'âme, la vie future, la liberté, et la responsabilité de la conscience humaine. Après qu'il a admis, dans sa *Critique de la raison pure*, qu'il résulte au moins, de ses analyses, de ses antinomies et des solutions qu'il leur donne, la possibilité de ces fondements, il les établit comme des réalités objectives à l'aide de preuves morales de *raison pratique* qui viennent combler les lacunes de la *raison pure*. Mais qu'a-t-il fait de celle-ci ? Il l'a réduite à l'impuissance, il l'a attaquée dans son essence, il l'a tuée comme la larve, qui mord la racine, tue le végétal en son cœur ; et il ne reste entre sa négation de la raison spéculative et son affirmation de la raison pratique qu'une nuit (1) effrayante de laquelle

(1) Nous ne disons pas *contradiction*, quoique tous les critiques de Kant que nous connaissions, — excepté les criticistes ses admirateurs — par exemple de Gérando, Victor Cousin, Jules Barni, se soient servis de ce terme ; car pour qu'il y eût contradiction véritable et rigoureuse il faudrait que Kant eût montré d'abord la raison pure établissant avec évidence la fausseté des principes Dieu, responsabilité morale, immortalité de l'âme, puis l• raison pratique établissant avec une égale évidenc la vérité de ces mêmes principes ; or ce n'est pas ce qu'il fait en ce qui concerne la raison spéculative il la pousse seulement à l'antinomie, à l'inextricabl

sortiront deux courants contraires : celui des esprits religieux qui, avec Lamennais, Bautain, les surnaturalistes exclusifs et les traditionalistes, ne verront de salut pour la raison, réduite au désespoir d'elle-même en ses ténèbres, que de se jeter dans la foi pure soit à une révélation divine qui ne se démontre pas, puisque Dieu lui-même ne se peut démontrer que comme un «idéal» subjectif «régulateur» de nos jugements et de nos actions, soit au témoignage d'un « sens commun » dont ni l'existenee ni la la valeur ne sauraient se démontrer davantage, puisque la raison est impuissante à démontrer la réalité objective des autres hommes qui en sont à la fois le sujet et la passerelle jusqu'à votre conscience; et le courant des esprits antireligieux qui, plus logiciens que leur père, laisseront de côté comme une superfétation sans assise toute la raison pratique avec ses prétendues vérités qui s'imposent, et, prenant au mot la raison pure, en tireront la négation de tout excepté d'elle-même ; c'est ce que feront Schelling, Fichlte, Hégel; ce dernier poussera la déduction jusqu'à son dernier terme en ne reconnaissant plus que cette raison pure dans sa manifestation idéale, ou dans son idée qui devient le tout, et dont les jeux fantastiques durant l'éternité constituent Dieu, sa trinité, ses créations, son incarnation et tout le reste. C'est le nihilisme le plus radical qui puisse être conçu, puisqu'il va jusqu'à nier la déduction du phénomène à la substance, déduction qui pourtant, comme nous le verrons, est la même que celle du triangle aux trois angles, mais devant laquelle le génie égaré par le maître ne reculera point puisque le maître aura déjà révoqué en doute la valeur absolue de la déduction de l'effet à la cause.

N'avons-nous pas entendu M. Bautain développer contre la raison tous les arguments de Kant, pour nous dire avec une éloquence qui n'était certes pas celle de la logique : allez à la foi ; n'avons-nous pas même brisé des lances avec lui, dès notre jeunesse pour défendre la raison et le cartésianisme (1) ? et n'avons-nous pas, d'autre part, entendu M. Jouffroy, déconcerté par les analyses et la logomachie du philosophe allemand, nous déclarer, après des expositions brillantes des arguments platoniciens et cartésiens, qu'en fin de compte le parti le plus sage était de douter de tout excepté des phénomènes de la nature ?

Non, Kant n'est point un rationaliste; comment pourrait-on mériter de porter ce nom quand on emploie toutes les ressources de son génie à démolir de la sorte la raison humaine? Par quel déplorable abus des mots a-t-on généralement conservé le nom de rationaliste à celui qui n'est que l'ennemi le plus radical de la raison pure ?

Le concile du Vatican a déclaré que « la raison démontre les fondements de la foi (2). » Quels sont ces fondements si ce n'est, contre le scepticisme universel, la certitude du moi, le *je pense, donc je suis* du cartésianisme? contre le scepticisme et le dogmatisme athéistes ou antithéistes, la certitude de Dieu ou de la cause, le *donc Dieu est* des Descartes, des Leibnitz, des Newton, des Malebranche, des Berkeley, des Fénelon et des Bossuet ? contre le scepticisme objectif, la certitude de l'humanité et de la création ou de *l'autre*, des mêmes philosophes, sans en excepter Berkeley qui ne fait que nier la substance composée, chose non-seulement indémontrable en effet, mais à notre avis entachée d'impossibilité mathé-

embarras entre la thèse et l'antithèse, également démontrées pour elle par la métaphysique; d'où résulte le doute : puis il amène la raison pratique qui dissipe ce doute par les preuves morales.

(1) Nous venions à peine de franchir notre vingtième année, nous assistions un jour à une conférence de M. l'abbé Bautuin dans laquelle il développait avec une facilité charmante les arguments de Kant contre le *je pense, donc je suis* de notre Descartes. Nous en éprouvâmes dans notre esprit une sorte de courroux et nous lui écrivîmes sur cette thèse une longue lettre qui devenait un mémoire ; il nous fit l'honneur de prendre notre dissertation pour thèse d'une de ses conférences suivantes ; il la discuta en sa manière et cette manière nous parut si peu philosophique qu'elle fut pour notre raison un appoint qui lui servit à la confirmer dans sa logique cartésienne de la certitude.

(2) Constitution *Dei filius*, chap. IV.

matique. Voilà les fondements premiers de la foi. La liberté responsable de la conscience humaine, avec sa vie extramondaine et tout ce qui constitue la religion naturelle et la morale, vient ensuite. Ce sont là les vérités radicales, bases de la foi, que, d'après le concile du Vatican « la raison démontre », et que, d'après Kant et la double filière de ses disciples, les religieux et les antireligieux, la raison pure ne saurait ni démontrer ni réfuter ou ce qui revient au même, démontre et réfute à la fois par des arguments d'égale valeur. Qu'allons-nous donc faire en réfutant le *kantisme*, qui se trouvera exposé du même coup, et en rétablissant contre cette doctrine le vrai rationalisme qui est le cartésianisme même, sinon défendre la doctrine chrétienne résumée par le concile du Vatican, et renverser à la fois tous ses ennemis plus ou moins avoués, et tous ses mauvais défenseurs, plus dangereux pour elle que ses ennemis.

Nous prenons Kant dans la dernière édition de sa *Critique de la raison pure*, édition dans laquelle il a fait quelques modifications, transpositions ou corrections à la première, et dans la dernière traduction française qui en a été donnée, (en 1869), par M. Jules Barni. L'ayant sous nos yeux et voyant à quel point cet homme a conscience de sa force, nous ne le ménagerons point.

Kant n'est qu'*antinomies*; il n'en a formulé que quatre selon la méthode rigoureuse des scolastiques et des mathématiciens, mais partout ailleurs, c'est encore l'*antinomie* qui est au fond de sa pensée. Nous le ferons remarquer quand il en sera besoin, et nous citerons textuellement les quatre fameuses antinomies formelles qui ont tant agité les esprits philosophiques. Commençons par relever quelques assertions qui feront connaître l'homme, ce profond analyseur des opérations de l'entendement, pour qui tout se réduit à de purs concepts, à de purs idéaux subjectifs sans objet distinct et certain existant en soi.

I

Voici ce que dit Kant de la proposition cartésienne : « je pense ; donc je suis, » pour prouver que « la psychologie rationnelle n'existe pas comme doctrine ajoutant quelque chose à la connaissance de nous-mêmes. »

«.... La psychologie rationnelle tire son origine d'une pure confusion (1). L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour une intuition du *sujet* en tant qu'*objet* (2), et la catégorie de la *substance* y est appliquée. Mais cette unité n'est autre que celle de la *pensée*, qui, à elle seule, ne donne point d'*objet* (3), et à laquelle, par conséquent, ne s'applique pas la catégorie de la *substance*,, qui suppose toujours une intuition donnée, de telle sorte que le *sujet* ne peut être connu (4). Le *sujet* des catégories ne saurait donc recevoir, par cela seul qu'il les conçoit, un concept de lui-même comme *objet* de ces catégories; car, pour les concevoir, il lui faut supposer en principe la pure conscience de soi, qui a dû cependant

(1) Nous allons voir que c'est Kant qui fait la confusion.

(2) Il y a ici, à la fois, concept ou pensée pure de l'objet et intuition donnant le sujet, parce que l'objet et le sujet sont une seule et même chose, le *moi ;* mais la pensée de l'objet ou de la catégorie substance et unité n'est pas confondue avec l'intuition du sujet, qui le fait connaitre comme étant moi-même. Les deux opérations, l'une d'intuition, l'autre de concept ou de catégorie, sont distinctes comme analyse logique, mais forment, comme nature, une seule et même opération; parce que le sujet-objet et le sujet-sujet ou substance sont une seule et même chose. Kant entend par *catégories* à peu près ce qu'entendait Aristote par le même terme.

(3) Quoi! la pensée, à elle seule ne donne point d'objet, lorsqu'elle consiste à se penser elle-même! Est-ce qu'une pensée nue, sans substance ou sujet qui pense est quelque chose? et si ce n'est rien, en se pensant elle-même ne donne-t-elle pas son propre sujet en objet réel? peut-elle faire autrement? En divisant comme le fait Kant, ce qui est indivisible dans la nature, on arrive à dire cette absurdité que la pensée est pensée sans sujet pensant.

(4) L'intuition va de pair, comme nous l'avons dit, avec le concept purement intelligible, elle se fond avec lui, dans ce cas du *je pense*, en une seule opération, et donne le sujet en tant qu'objet nécessairement réel en même temps que la pensée pure le donne en tant que catégorie; et de cette manière, il devient l'objet d'une vraie connaissance.

être expliquée (1). De même le *sujet* dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement, ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps (2) ; et si cette dernière chose est impossible, la première, c'est-à-dire la détermination de soi-même (comme être pensant en général) ne saurait, non plus, avoir lieu au moyen des catégories. (3) (*Crit. de la raison pur.*, t. 2. p. 21.)

Il y a dans ce court passage, qui n'est qu'un galimatias incompréhensible, autant d'erreurs et de défaillances de jugement qu'il y a de propositions ; les notes dont nous l'accompagnons suffisent pour le faire voir. Mais cet assemblage d'aberrations éclate avec un fracas épouvantable dans une note que Kant, qui ne se comprenait pas lui-même, a jugé nécessaire d'ajouter pour l'intelligence du lecteur ; voici les premières lignes de cette note :

« Le *je pense* est, comme on l'a déjà dit, une proposition empirique, et renferme la proposition : *j'existe*. Mais je ne puis dire : *tout ce qui pense existe* ; car alors la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent autant d'êtres nécessaires. Mon existence ne peut donc pas non plus être regardée, ainsi que Descartes l'a cru, comme déduite de la proposition : *je pense*, (puisqu'autrement il faudrait supposer cette majeure : *tout ce qui pense existe*), mais elle lui est identique, etc. » (*Crit. de la raison pur.*, t. 2, p. 22.)

Quand Descartes a dit : *je pense*, *donc je suis*, il n'a pas seulement voulu dire : *je pense*, *donc je suis être*; mais il a voulu dire, en même temps : *je pense*, *donc je suis substance*. *Je pense*, était pour lui, avec raison, le

(1) La pure conscience empirique de soi s'accompagne, par la réflexion, de son explication théorique, en disant; *je pense; donc je suis substance*.

(2) Fausseté complète. Vous dites ailleurs que l'affirmation est antérieure à la négation, que le moi est priorique sur le non moi, que la limite, qui est une négation, ne vient qu'après l'être, qui est l'affirmation. Donc, ici le sujet se détermine lui-même par son *moi*, auquel il se sent obligé d'ajouter aussitôt sa limite essentielle temps et espace.

(3) L'inanité de cette réflexion suit des notes qui précèdent.

Nous avons suivi, dans ces notes, la méthode de Kant et un peu sa terminologie. Pour qu'on puisse nous comprendre et le comprendre un peu lui-même, ajoutons quelques explications :

Kant entend par *catégorie* « le concept par lequel, en général, un objet est pensé. » Et, pour qu'il y ait connaissance de l'objet, il faut, d'après sa logique de l'entendement, qu'à la pensée pure de l'objet en général, à son concept, à la catégorie, s'ajoute l'intuition par laquelle l'objet est donné, c'est-à-dire particularisé tel ou tel.

Puis il pose les assertions suivantes qui ne sont qu'autant de pétitions de principe et qui demanderaient à être établies :

« Toute intuition possible pour nous est sensible; par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance par le moyen d'un concept pur de l'entendement qu'autant que ce concept se rapporte à des objets des sens. » (t. I. p. 173.)

Ne croirait-on pas entendre Condillac ? Cependant on ne peut pas dire que Kant ait admis le *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, parce qu'à côté de l'intuition sensible, et comme élément de la connaissance aussi bien qu'elle, il met dans l'esprit des concepts de principes intelligibles *à priori*, qui sont les objets des *noumènes* comme les objets sensibles sont les objets des phénomènes.

C'est cette double condition imposée par lui à la connaissance qui lui fait dire une multitude de choses comme celles-ci.

« Les concepts mathématiques ne sont pas des connaissances par eux-mêmes, ils ne le deviennent que si l'on suppose qu'il y a des choses qui ne peuvent être représentées que suivant la forme de l'intuition sensible pure. » (I. p. 174.)

« Nous ne sommes capables d'intuition *à priori* que par rapport aux *phénomènes* » (les phénomènes ont pour objet comme nous venons de le dire les choses matérielles et sensibles ; tandis que les *noumènes* ont pour objet les choses purement intelligibles.)

Et, appliquant ses principes au *je pense* lui-même, il va jusqu'à distinguer entre l'objet réel de la pensée, que le sens intime accuse en nous, et cette pensée, prétendant que la pensée seule, comme phénomène nous est révélée par le sens intime et que le vrai *moi*, ou le sujet, n'est pas révélé.

« Le sens intérieur, dit-il, ne nous présente nous-mêmes à la conscience que comme nous nous apparaissons et non comme nous sommes en nous-mêmes, parce que notre intuition de nous-mêmes n'est autre que celle dont nous sommes intérieurement affectés. » (t. I. p. 179)

« Nous ne nous saisissons nous-mêmes, dit-il encore, au moyen de ce sens (du sens interne ou intime) que comme nous sommes intérieurement *affectés par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, et non dans ce qu'il est soi. » (Ib. I. p. 182.)

Il faut bien accorder à Kant que nous ne savons pas fondamentalement et radicalement ce que c'est que notre unité substantielle, pas plus que nous ne le savons d'aucune autre substance considérée dans son essence ; mais ce sur quoi il se trompe et se rend coupable d'une énorme confusion, c'est en ne posant pas la nécessité absolue d'un sujet, d'un soutenant, d'une substance, quand il y a le *je pense*, et en soutenant que la psychologie qui résulte de cette déduction de sens intime, accompagnant inséparablement l'intuition du moi, n'a point le caractère d'un premier pas dans la certitude et la connaissance, lequel sera suivi de la longue procession de lumières qu'en a tirées l'école cartésienne.

mot sommaire qui exprimait tous les phénomènes de son *moi*, les sensibles comme les intelligibles, lesquels tous se résolvent dans le *je pense*, puisque quand je marche, par exemple, je ne puis pas douter que *je pense marcher*, *que je crois marcher*, qu'il me *semble que je marche*, et ainsi des autres ; et de cette mineure, dont la majeure est sous-entendue pour brièveté, il tirait cette conclusion rigoureuse : *donc je suis*, ce qui veut dire, à la fois, *donc je suis un être*, puisque pour penser être ou faire tout cela, il faut être, et: *donc je suis non-seulement* un être phénoménal ou nouménal (pour parler comme Kant), mais encore un *être sujet* du phénomène ou du noumène, un *substratum*, un soutenant, une substance, un *en soi* quelconque, mais un véritable *en soi*, parce qu'il est mathématiquement impossible, *à priori*, qu'un phénomène (représentation à objet sensible) ou un noumène (représentation à objet intelligible) c'est-à-dire un soutenu, soit sans un soutenant, comme il est mathématiquement impossible qu'une partie soit partie sans appartenir à un tout, qu'un triangle soit triangle sans avoir trois angles, qu'un effet soit effet sans avoir une cause, qu'un produit soit produit sans avoir un producteur, etc., bien que le soutenant, la cause, le producteur puissent être inconnus dans leur *en soi* profond.

Or, il suit de ces évidences radicales, sur le *moi*, que la conclusion : *donc je suis*, est déjà, contrairement à ce qu'a avancé Kant, toute une psychologie rationnelle doctrinale ajoutant beaucoup à la connaissance de nous-mêmes, puisqu'elle montre la nécessité, non-seulement de l'être dès que la pensée est posée, mais encore de la substance.

Mais, que nous dit Kant, à ce propos ? Il nous dit que la majeure sous-entendue : *tout ce qui pense existe*, ne peut pas être émise, parce que « la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent autant d'êtres nécessaires. » Le plus mauvais écolier d'une classe de philosophie ne ferait point une pareille objection. Eh ! sans doute, tout ce qui pense existe, et non-seulement comme être soutenu, mais aussi comme être soutenant la pensée; cela n'est-il pas d'une évidence axiomatique ? vous admettez le principe mathématique de contradiction; eh bien, n'est-il pas clair qu'il y aurait contradiction à supposer la pensée, qui est une manifestation, sans manifestant, qui est une représentation, sans représentant, qui est un produit, sans producteur, qui est un soutenu, sans soutenant, etc ? et n'est-il pas également évident qu'il y aurait contradiction à supposer que cette même pensée existât sans exister, fût sans être ? une telle nécessité est conçue, *à priori*, par la raison, comme éternelle et absolue; c'est l'absolu, c'est Dieu même que la raison voit ainsi sans cesse et qui l'accompagne dans toutes ses opérations, accompagnement sans lequel elle n'en ferait aucune et resterait dans une nuit sans lumière, égale à la nuit dans laquelle dort ce qui n'est pas ou ce qui ne sait pas qu'il est. Et voici que le grand génie des Allemands nous objecte que de poser en prémisse cette nécessité axiomatique, ainsi que Descartes l'a supposée dans sa majeure évidemment sous-entendue, c'est « faire de tous les êtres qui possèdent la pensée autant d'êtres nécessaires ! » c'est en faire des êtres nécessaires étant posée la pensée, des êtres nécessaires d'une nécessité relative, des êtres nécessaires d'une nécessité subordonnée à une condition, sans doute; mais non des êtres nécessaires de nécessité absolue et inconditionnelle ; c'est en faire ce qu'ils sont nécessairement la condition étant présupposée, ce que sont tous les relatifs dépendants de l'absolu par là même qu'il sont des relatifs. Allez donc à l'école d'Aristote. Ou bien soutenez-vous sérieusement qu'il n'est pas permis d'affirmer que tout ce qui pense existe, en d'autres termes, qu'on ne peut pas être sans être ? En ce cas, pauvre cerveau, allez vous faire guérir à la maison des fous.

Vous vous reprenez : *mais elle lui est identique*. Oui, sans doute comme toutes les conclusions bien déduites d'une majeure sont identiques, au fond, avec la majeure, ainsi que je viens de vous le démon-

trer tout à l'heure en réduisant l'enthymème à cette proposition : *On ne peut être sans être*, réduction dernière de toute démonstration à sa plus grande simplicité.

II.

Voici — qu'on nous pardonne le mot, — une autre bêtise du grand génie que nous étudions, mais bêtise qu'il lui était nécessaire d'affronter pour que toute sa critique ne s'en allât point en fumée.

Il s'agit de la preuve ontologique de Dieu. Pour attaquer cette preuve, il en fait une preuve absolument *a priori;* or il ne saurait y avoir dans le relatif aucune démonstration purement *a priori*; de telles visions déductives ou intuitives ne peuvent exister que dans l'être absolu. Cet être voit la nécessité en soi de son existence éternelle, et par conséquent, la contradiction qu'il y aurait pour lui à ce qu'il ne fût pas. C'est donc en lui seul qu'existe véritablement, *a priori*, la preuve ontologique de Descartes et de Leibnitz fondée sur son attribut de l'existence aussi inséparable de lui-même que les trois angles sont inséparables du triangle, et faisant une seule et même chose avec sa possibilité. Chez nous, cette preuve est mathématique, mais à la condition que nous l'accompagnions de notre *a posteriori*, c'est-à-dire de notre existence à nous-mêmes, que nous ne pouvons nier comme fait empirique, et qui se résume dans le fameux: *je pense*, attendu qu'il n'y aurait point pour nous contradiction dans cette proposition : *Il n'y a rien; tout est néant*, si nous n'étions pas. En d'autres termes, nous ne pouvons pas voir *a priori* la nécessité de l'être plutôt que celle du néant absolu; nous ne voyons *a priori* que la nécessité de l'un ou de l'autre. Mais dès là que nous réfléchissons sur nous-mêmes, et que nous nous sentons exister, nous voyons, aussitôt, la nécessité de la substance éternelle ou de la cause première, ne fût-elle que notre idée; on sait que Hégel a eu l'audace de pousser son philosophisme jusque-là; mais cela n'est pas nier Dieu, ce n'est que nier la créature.

Ainsi donc, toute preuve de Dieu, — et nous démontrons ailleurs que toutes reviennent à une seule, ce que Kant, au reste, nous paraît avoir entrevu — reste mêlée d'*a posteriori*, quelque apriorique qu'on puisse la faire.

Cela dit, citons un passage de Kant, dans la *quatrième section* intitulée : *de l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu.*

« ...... La nécessité absolue des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. En effet, la nécessité absolue du jugement n'est qu'une nécessité conditionnelle des choses, ou du prédicat (attribut) dans le jugement. La proposition citée tout à l'heure (il s'agit de la proposition géométrique, qui dit qu'un triangle a trois angles), ne disait pas que trois angles sont chose absolument nécessaire, mais que, si l'on pose la condition qu'un triangle existe (soit donné) il y a (en lui) nécessairement trois angles. Toutefois cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion qu'en se faisant d'une chose un concept *a priori*, qui, dans l'opinion qu'on s'en fait, embrasse l'existence dans sa sphère, on a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet.

« Si, dans un jugement identique, je supprime le prédicat (l'attribut) et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que celui-là convient nécessairement à celui-ci. Mais si je supprime, à la fois, le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction; car il n'y a plus rien avec qui il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer,

même temps le triangle et les trois angles.

« Il en est absolument de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous en supprimez l'existence, vous supprimez la chose même avec tous ses prédicats; d'où peut venir, alors, la contradiction? Il n'y a rien extérieurement avec quoi il puisse y avoir contradiction, puisque la chose ne peut être extérieurement nécessaire (1); et il n'y a rien, non plus, de nécessaire, intérieurement, puisqu'en supprimant la chose même, vous avez, en même temps, supprimé tout ce qui est intérieur, etc. » (*Crit. de la rais. pure*, t. II, p. 186.)

Reprenons votre exemple du triangle ; il en vaut tout autre, qui serait comme lui de nécessité mathématique ; établissons notre preuve ontologique de Dieu ; et voyons donc si la rigueur de la conclusion dans les deux cas, n'est pas absolument la même, si elle ne revient point au principe même de l'identité qui consiste à dire qu'une chose ne peut pas être et n'être pas tout à la fois, ou que ce qui est est.

Vous accordez que, le triangle étant posé, il est d'une nécessité absolue qu'il ait trois angles, parce que laisser le sujet et enlever l'attribut, serait dire que le triangle est et n'est pas tout à la fois, ce qui est absurde

Donc vous devez accorder qu'un phénomène étant posé, il est de nécessité absolue qu'il ait pour soutien une subtance, parce qu'un phénomène sans substance serait un soutenu sans soutenant, ou un soutenu sans être soutenu, comme un triangle sans trois angles serait un triangle non triangle.

Donc vous devez accorder également qu'un effet étant posé, il est de nécessité absolue que cet effet ait une cause, parce qu'un effet qui serait sans cause serait un effet qui ne serait pas effet, puisqu'en effet, par là même qu'il est effet, il est un causé, et qu'un causé sans cause, ne serait qu'un causé non causé.

Or, *je pense*. Qu'est-ce que cela ?... C'est notre triangle qui, étant posé, ne peut pas se passer d'avoir trois an-

(1) Bien pardon, maître. Elle est précisément nécessaire pour la possibilité de vous-même que vous ne pouvez pas supprimer, soit que vous soyez cette chose, soit qu'elle soit votre cause, soit qu'elle soit la cause première d'une série à laquelle vous appartenez.

Nous n'ignorons pas qu'ici Kant, pour rendre plus facile la ruine apparente des preuves de l'existence de Dieu, les isole l'une de l'autre ; il en distingue trois : celle qu'il nomme *ontologique*, et qui, présentée comme il la présente, ne s'étaye que sur une nécessité de nature intrinsèque ; celle qu'il nomme *cosmologique* et qui se déduit de la contingence de ce qui est ou paraît être ; et celle qu'il nomme *physico-théologique* et qui s'appuie sur l'harmonie du monde et sur les causes finales ; puis il les critique chacune à part, en ayant soin soit de négliger, dans chacune, précisément le point de contact avec les autres qui la rendraient invulnérable, soit de faire rentrer celle qu'il réfute dans celle qu'il a déjà réfutée en son *a parte*. Il est très-faible contre la preuve cosmologique, il fait beaucoup de concessions à la physico-théologique en ne lui reprochant guère que de ne pouvoir conclure qu'à une très-haute intelligence, mais non pas à une intelligence absolue, qu'à un architecte de l'univers, mais non à un créateur, ce qui est fondé, et ce à quoi cette preuve ne prétend pas. On nous reprochera peut-être de pas suivre Kant pas à pas lorsqu'il attaque la preuve ontologique, et d'y faire rentrer quelque chose de la preuve cosmologique ; nous le nions si peu que, pour nous, toutes ces preuves s'embrassent et se fusionnent dans une seule et même preuve, et qu'aucune d'elles n'a de valeur qu'avec le *je pense* cartésien, pour pierre angulaire; mais qu'importe que tel ou tel philosophe ait exposé de telle ou telle façon, puisqu'il ne s'agit pour Kant que de la cause en elle-même et nullement de ses avocats? Dieu peut-il être démontré par la raison pure? Voilà la question qu'il se pose ; il la résout négativement, nous la résolvons affirmativement, c'est à nous de présenter la preuve de manière à repousser ses attaques ; et quant à lui, nous avons droit de lui dire que sa méthode d'isolement des preuves pour les rendre vulnérables n'est pas un chef-d'œuvre de loyauté ; c'est construire soi-même le fort de son ennemi de manière à le rendre prenable. Il y aurait eu plus de grandeur de sa part à faire des efforts pour raccommoder, au contraire, la forme de présentation des arguments, quand l'ancienne philosophie les lui donnait avec des défauts, qu'à exagérer encore ces défauts pour pouvoir mieux attaquer la cause. Ce n'est pas, au reste, le seul cas où nous ayons cru voir chez ce philosophe un amour-propre excessif qui l'aurait poussé à soutenir plutôt une énormité que de cesser de paraître nouveau et de répéter des vérités que d'autres avaient déjà dites. Pour en donner un exemple : se sentant dans une voie qui devait le conduire à l'idéalisme cosmologique de Berkeley, pourquoi va-t-il, afin d'éviter avec soin d'être en rien son disciple, réfuter cet idéalisme par un passage qui implique la démolition incontestable de son idéalisme à lui-même ? c'est ce que nous allons voir. Mais Kant serait-il complet s'il n'était lui-même une antinomie vivante? sa raison pure et sa raison pratique, antinomie ; sa théorie de la subjectivité et sa théorie de l'aperception immédiate de l'*autre* nécessaire à l'aperception du moi, antinomie; son Dieu démontré par la morale et son Dieu simple idéal régularisateur de la raison, antinomie etc. etc. Faut-il s'étonner que ses pages soient presque toutes, considérées deux à deux, des antinomies?

gles. C'est notre phénomène, qui, étant posé, ne peut pas se passer d'avoir une substance. C'est notre effet, qui étant posé, ne peut pas se passer d'avoir une cause. L'*a priori* du principe de l'identité, ou de la contradiction, est là posé, comme vous le dites très-bien quelque part, sur son roc immobile de la nécessité, d'où il commande à la raison pure.

Maintenant vous dites : il n'y a là qu'une nécessité de jugement, de logique, laquelle est soumise au maintien conditionnel du sujet devant le prédicat ; pour la faire disparaître, il ne dépend que de moi, c'est d'ôter le tout, le sujet en même temps que l'attribut.

Eh ! sans doute, si vous pouvez enlever le tout, il n'y aura plus rien, et toute nécessité aura disparu : mais qu'est-ce ici que le sujet ? c'est le *je pense*. Pouvez-vous enlever ce *je pense*, comme vous enleviez tout à l'heure le triangle ? Pouvez-vous l'enlever pour faire disparaître la nécessité de la substance et de la cause, comme vous enleviez le triangle pour faire disparaître la nécessité des trois angles ? En d'autres termes, pouvez-vous dire : *non, je ne pense pas* ; en d'autres termes encore, pouvez-vous faire que vous ne soyez point en même temps que vous dites : *je pense*, en même temps que vous vous pensez être ?

Non, vous ne le pouvez pas. Votre sujet du jugement reste donc, qu'il ne soit si vous le voulez qu'une représentation phénoménale, ou nouménale, peu importe ; et par conséquent la nécessité reste pour la substance et pour la cause, en un mot pour le prédicat, comme la nécessité absolue des trois angles pour le triangle tant que le triangle est conservé.

Qu'avez-vous à répondre ?... direz-vous que c'est votre phénomène ou noumène de la pensée qui est la substance et la cause, en même temps que le phénomène et l'effet ? vous pouvez le dire au point où nous en sommes, et votre disciple Hégel le dira ; mais alors, l'être nécessaire absolu, sans cause, est trouvé.

Direz-vous que c'est la substance de votre phénomène la pensée, substance que vous savez exister parce qu'elle est nécessaire, sans que vous puissiez la toucher ni la connaître, qui est la cause absolue ? Vous le pouvez encore au point où nous en sommes, et un de vos prédécesseurs en philosophie l'a déjà dit, Spinosa ; mais Dieu est encore trouvé ; c'est la substance, qui est la grande cause.

Direz-vous qu'au delà de votre moi-phénomène, de votre moi-substance, de votre moi-cause, il y a des séries de phénomènes, de substances et de causes, qui sont toutes, à la fois, causantes d'une part et causées de l'autre, soutenant d'une part et soutenues de l'autre, sans qu'il y ait, au bout, la substance non soutenue, mais se soutenant elle-même par la nécessité de son être éternel et absolu ?... Mais alors vous retombez, pour la série, dans l'absurdité du triangle qui reste sans les trois angles, du tout qui reste sans substance et sans cause absolues, du relatif qui reste sans point de relation, de l'être qui reste sans être, de ce sujet que vous ne pouvez enlever puisque vous dites toujours : je pense, et auquel vous enlèveriez par l'absurde, tout en le conservant, son attribut nécessaire, qui est d'avoir une substance et une cause, ou d'être seulement parce qu'il est.

Direz-vous, enfin, qu'il y a, sous la série totale et au bout de la série, la substance absolue nécessaire en soi comme à la série, la cause absolue nécessaire en soi comme à la série, et que c'est là celui qui s'appelle Dieu, l'éternel, Jéhovah, le celui qui est ? Oh ! alors, vous pensez comme l'humanité, et vous ne dites plus que la preuve ontologique est sans valeur, ni que la raison pure est impuissante à démontrer Dieu. Mais vous n'êtes plus Kant, ni Spinosa son père, ni Hégel son fils.

III.

Passons à une troisième défaillance de la logique kantienne.

Kant donna la première édition de sa *Critique de la raison pure*, en 1781, et la seconde en 1787. Dans cette seconde édition, il apporta, comme nous l'avons dit, quelques modifications à la première; parmi ces modifications

se trouve une réfutation de l'idéalisme cosmologique de Berkeley consistant à nier la réalité objective substantielle du monde des corps, et à n'admettre cette réalité objective que comme images ou impressions régulièrement déterminées par Dieu dans les esprits, qui en seraient les vrais soutenants, les seules substances, les corps ne restant, en soi, que de purs phénomènes. Cette réfutation ne manquait pourtant pas à la première édition, mais elle était ailleurs ; elle se trouvait en quelque sorte cachée dans le chapitre de la *Psychologie rationnelle*; et Kant la remit, dans la seconde, en morceau détaché et par conséquent plus visible, vers le commencement du quatrième quart de la première division de sa *Logique transcendantale*, intitulée *analytique transcendantale*. Nous allons la citer :

« L'idéalisme (j'entends l'idéalisme *matériel*) est la théorie qui déclare l'existence des objets extérieurs dans l'espace ou douteuse et indémontrable, ou fausse et impossible. La première doctrine est l'idéalisme *problématique* de *Descartes*, qui ne tient pour indubitable que cette affirmation empirique (*assertio*) : *Je suis*; la seconde est l'idéalisme dogmatique de *Berkeley*, qui regarde l'espace avec toutes les choses dont il est la condition inséparable comme quelque chose d'impossible en soi, et par conséquent aussi, les choses dans l'espace comme de pures fictions. L'idéalisme dogmatique est inévitable quand on fait de l'espace une propriété appartenant aux choses en soi; car alors il est, avec tout ce dont il est question, un non être (*Ein Undig*). Mais nous avons renversé le principe de cet idéalisme dans l'esthétique transcendantale (1). L'idéalisme problématique, qui n'affirme rien à cet égard, mais qui seulement allègue notre impuissance à démontrer par l'expérience immédiate une existence en dehors de la nôtre, est rationnel et annonce une façon de penser solide

(1) Qu'a donc démontré Kant dans son esthétique ? Il a prouvé ou prétendu prouver : 1° Que l'espace et le temps ne sont point des choses en soi, des substances, des hypostases ; 2° Que ce ne sont pas, non plus, des propriétés objectives, inhérentes aux choses en soi ; 3° que ce ne sont que des formes subjectives sous lesquelles nous apparaissent les choses ; l'espace est la forme de notre sens intérieur ; le temps est la forme de notre sens extérieur ; le temps et l'espace, dit Kant, se réduisent donc à des subjectivités. « Si nous sortons, dit-il, de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus absolument rien » (t. 1. p. 82) ; « quand nous disons que les choses sont juxtaposées, cela signifie seulement qu'elles nous apparaissent ainsi, mais non qu'elles existent ainsi. » De même du temps pour les choses qui passent, et qui sont en mouvement ; ni l'un ni l'autre ne sont en mouvement ; ni l'un ni l'autre ne sont rien en dehors du sujet qui se les représente ; ni le rapport de juxtaposition, répète-t-il souvent, ni le rapport de succession, n'ont de réalité que dans le sujet. Or n'est-ce pas là l'idéalisme complet renfermant tous les idéalismes, par rapport au temps et à l'espace ? Cependant Kant ajoute qu'il y a pourtant quelque chose qui correspond à ces formes du sens intérieur et du sens extérieur, mais il dit immédiatement après que ce quelque chose n'est pour nous qu'un phénomène, et non une chose en soi. Pour être juste cependant, il nous semble que là (dans l'*esthétique*), Kant réserve une réalité en soi quelconque, mais qui nous reste inconnue, et qui n'est pas comme elle nous apparaît ; mais, n'est-ce pas là être Berkeley en tout point ? Berkeley, en effet, ne nie pas toute réalité objective extérieure, dans le temps et l'espace ; loin de là, puisqu'il admet que les esprits portent les phénomènes, et qu'il y en a bien d'autres que le mien, par exemple ceux de tous mes semblables ; il nie seulement les substances à juxtaposition, à contiguité des parties séparables : Kant, dans son *esthétique*, n'a rien voulu dire, s'il n'a pas voulu dire cela même. Or à présent, dans sa réfutation du Berkeleyisme il va dire exactement le contraire en disant que les objets matériels existent nécessairement en soi tels que nous nous les représentons, et qu'on ne peut pas les nier dans leur réalité objective parce que nous avons une intuition immédiate de ces objets en tant qu'ils sont en réalité matériels et juxtaposés comme ils nous apparaissent.

Pour être vrai et clair, voici ce qu'il faut dire du temps et de l'espace : ce ne sont pas des substances ; mais ce sont des propriétés qui sont inséparables, *a priori*, de tout ce qui commence, que le *moi*, le *je pense*, implique dès là qu'il se pense lui-même, et qu'impliquera nécessairement tout autre *je pense*, qui commence ou a commencé, s'il y en a d'autres, ce qui sera démontré en son lieu.

Le temps n'est que la durée nécessaire *a priori* de l'être qui n'est pas éternel et qui a, par là même, un premier moment d'existence ; avoir un premier moment d'existence et être temps, sont une seule et même chose ; le temps découle de l'être qui commence comme la propriété du triangle d'avoir ses trois angles égaux, en somme, à deux droits découle, par un *a priori* inévitable, éternel, de son essence de triangle. Le temps n'est autre chose que la non-éternité, et l'éternité est exclusive du temps, quoi qu'en aient dit les scotistes, comme le oui est exclusif du non. Le thomisme revient là dans sa majesté. Il en est de même de l'espace ; c'est un second *a priori* de l'être qui commence, inséparable du premier ; car l'être qui commence,

et philosophique qui ne permet aucun jugement décisif tant qu'une preuve suffisante n'a pas été trouvée. La preuve demandée doit donc établir que nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures, mais que nous en avons aussi *l'expérience*; et c'est ce que l'on ne peut faire qu'en démontrant que notre expérience intérieure, indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure (1).

« Théorème : *La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence, prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace.*

« Preuve : J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination suppose quelque chose de *permanent* dans la perception. Or ce permanent ne peut pas être une intuition en moi. En effet, tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi, sont des représentations, et, à ce titre, ont besoin de quelque chose de permanent qui soit distinct de ces représentations, et par rapport à quoi leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où elles changent, puissent être déterminées. La perception de ce permanent n'est donc possible que par une chose existant hors de moi, et non pas seulement par la représentation d'une chose extérieure à moi. Par conséquent la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi. Mais comme cette conscience dans le temps est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination du temps, elle est aussi nécessairement liée à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination du temps; c'est-à-dire que la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi (1). » (*Crit. de la rais. pure*, t. I, p. 285.)

Kant fait suivre cette démonstration de trois scholies qui ne sont pas mieux fondés que la démonstration elle-même et qui, comme elle, supposent la question; nous ne pouvons tout citer, mais nous citerons encore deux notes que, dans son embarras intérieur, il a ajoutées sur la même thèse.

Voici, dans ce qu'elle a, du moins, d'essentiel, la première note :

« On objectera sans doute contre cette preuve, que je n'ai immédiatement conscience que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* des choses extérieures, et que, par conséquent, il reste toujours incertain, s'il y a oui ou non hors de moi quelque chose qui y corresponde; mais j'ai conscience par l'*expérience* intérieure de *mon existence dans le temps* (2),

comme nécessairement de deux manières, et comme susceptible de prolongement en durée, et comme susceptible de prolongement en grandeur ou en étendue ; le temps est sa limite nécessaire en durée ; l'étendue est sa limite nécessaire en grandeur; et pour qu'il fût sans espace, il faudrait qu'il fût l'absolu en perfection comme en durée, ce qu'on entend par l'*infini*, corrélatif nécessaire de l'*éternel*. Voilà le temps et l'espace. Mais l'étendue ainsi comprise n'a aucun rapport avec la substance à parties juxta-posées que nie Berkeley; c'est le *je pense* à commencement qui ne peut pas se délivrer des deux *a priori* qui lui sont essentiels, et qui se limite lui-même de la sorte, par la nécessité de sa nature, parce qu'il n'est pas absolu, en se distinguant de l'absolu lui-même et de tout ce qui peut coexister à lui, avec limitation, dans l'absolu.

(1) Voilà ce à quoi vous n'arriverez jamais avec votre méthode, et ce à quoi Descartes est arrivé en ajoutant à son expérience, qui s'arrête au *je pense*, une première déduction, par application de principe *à priori*, à la cause, et une seconde déduction de même ordre à la véracité nécessaire de cette cause, mais seulement par rapport à la réalité d'autres consciences semblables à la mienne, entourées de phénomènes comme les miens et de l'ensemble phénoménal lui-même en tant qu'ordre phénoménal, non en tant que substance de même nature que le phénomène tel qu'il apparaît, ce qui laissait la carrière ouverte à Berkeley sur la question des substances.

(1) C'est cette déduction immédiate de la conscience du moi déterminé à l'extériorité matérielle des choses déterminantes, ou plutôt prétendues telles, que nous allons réfuter dans le texte. Nous avons déjà suffisamment montré dans la grande note qui précède, qu'elle met Kant en contradiction avec son esthétique et avec toute sa théorie de la subjectivité c'est-à-dire avec tout lui-même.

(2) Mon *existence dans le temps*, c'est la même chose que *mon existence*, tout court, puisque mon existence suppose essentiellement le temps et l'espace. Cette inséparabilité, dans mon *a posteriori*, du temps et de l'espace d'avec mon *je pense*, d'avec moi-même, prouve précisément, de prime saut, que je ne suis pas l'être absolu, et que j'ai besoin d'une cause ; car je conçois *a priori*,

(par conséquent aussi de la propriété qu'elle a d'y être déterminable), ce qui est plus que d'avoir simplement conscience de ma représentation, (1) et ce qui pourtant est identique à la *conscience empirique de mon existence* laquelle n'est déterminable que *par rapport à quelque chose existant hors de moi* et lié à mon existence (2). Cette conscience de mon existence dans le temps est donc identiquement liée à la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi, et par conséquent c'est l'expérience et non la fiction, le sens et non l'imagination qui lie inséparablement l'extérieur à mon sens intérieur ; car le sens extérieur est déjà par lui-même une relation de l'intuition à quelque chose de réel existant hors de moi, et dont la réalité, à la différence de la fiction, ne repose que sur ce qu'il est inséparablement lié à l'expérience intérieure elle-même, comme à la condition de sa possibilité, ce qui est ici le cas (3). »

Ce qui suit n'ajoute rien à la pensée ni à la preuve ; mais il est bon

que si j'étais l'être absolu, je me verrais, non dans le temps et dans l'espace, mais embrassant dans mon unité simultanée, le temps et l'espace, et toutes les conditions de l'être complet. Elle prouve, cette inséparabilité, la nécessité pour moi de la cause véritablement cause, mais non le besoin d'égaux à moi, comme coexistant, pour me déterminer ; est-ce que je ne me détermine pas moi-même, en disant : *je pense* ?

(1) Ce n'est ni plus ni moins.

(2) Ce rapport n'a rien de nécessaire pour ma détermination. Est-ce que j'ai besoin de tel ou tel *autre* pour dire *moi ?* Otez-les tous les uns après les autres, est-ce que j'en dirai moins : *je pense, je me sens, je suis moi ?* peut-il résulter une nécessité générale, de contingences particulières ? Il y a là une idée qui n'a rien de philosophique ni de fondé ; c'est un rêve allemand, une pure fiction de l'esprit de Kant, dépourvue de toute nécessité ontologique ; c'est un trompe l'œil.

(3) Tout cela nous conduirait à dire ce que ne voulait pas dire Kant et ce qu'ont osé dire ses disciples, que *le moi*, le *je pense*, n'est qu'un rapport sans être, un phénomène sans substance, puisque cette identité, cette hypostase de la conscience aurait besoin pour se réaliser de se mesurer avec d'autres réalités extérieures et même matérielles, (ce qui suppose la question complète) ; la conséquence serait que je suis une suspension dans le vide entre des choses externes qui ne sont pas moi, de telle sorte que si le *non-moi* disparaît, le *moi* disparaît aussitôt. Quelle folie ! c'est imaginer qu'on peut dire : *je suis sans être*. Kant se retrouve par là le père des matérialistes modernes en même temps que le père de toutes les fantaisies inintelligibles et contradictoires qui ont poussé dans les cerveaux détraqués des Fichte, des Schelling et des Hégel.

de citer encore les considérations par lesquelles Kant termine la même note : « On peut encore ajouter la remarque suivante : la représentation de quelque chose de *permanent* dans l'existence n'est pas identique à la *représentation permanente* (1). Celle-ci en effet peut-être changeante et très-variable, comme toutes nos représentations et même celles de la matière, et cependant elle se rapporte à quelque chose de permanent, qui, par conséquent, doit être une chose distincte de toutes mes représentations, une chose extérieure, dont l'existence est nécessairement comprise dans la *détermination* de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une seule expérience qui n'aurait jamais lieu intérieurement, si elle n'était pas aussi extérieure (en partie) (2).

« Quant au comment, nous ne pouvons pas plus l'expliquer ici que nous ne pouvons expliquer comment nous concevons, en général, ce qui subsiste dans le temps et, par sa simultanéité avec le variable, produit le concept du changement (3). »

Voici la seconde note ; elle s'applique à une phrase du premier des trois scholies dont nous avons parlé :

« La conscience *immédiate* de l'exis-

(1) Intelligiblement, oui sans doute, mais phénoménalement non : la question de la réalité objective de la matière comme de l'esprit est une question d'intelligibilité, qui est l'objet d'un *noumène* et nullement d'un *phénomène* qui n'est que la représentation elle-même ; donc Kant en concluant ici à la réalité objective nie avec évidence toute sa théorie de la subjectivité. Non ; on ne le sauvera jamais d'une contradiction formelle avec lui-même quand il réfute ainsi l'idéalisme dogmatique.

(2) Peut-on être aussi mauvais philosophe et aussi mauvais logicien !... si l'on suppose que le créateur ait ordonné les représentations de manière qu'il y ait dedans un fond de permanence, et des systèmes divers de variabilités comme il a ordonné les mouvements des planètes avec des lois fixes qu'a trouvées Kepler, mais qui subissent des perturbations dans certaines limites, comme il a ordonné les corps célestes selon la loi de Newton, mais avec des applications diversifiées, n'aura-t-on pas, dans le développement des représentations, absolument tout ce qui se passerait dans les objets s'ils existaient, et les permanences et les variantes, ainsi que le dit Berkeley ? La question est supposée par Kant du commencement de sa prétendue démonstration jusqu'à la fin. Ni les Aristote, ni les Platon, ni les Descartes ne sont capables de présenter de pareilles démonstrations, dont ils rougiraient après les avoir faites.

(3) Cette réflexion doit être appliquée à tous les mystères considérés dans leur mystériosité.

tence de choses extérieures n'est pas supposée, mais prouvée dans le théorème précédent, que nous puissions apercevoir ou non la possibilité de cette conscience (1). La question touchant cette dernière serait de savoir si nous n'avons qu'un *sens interne*, et pas de *sens extérieur*, mais simplement une *imagination extérieure*. Or, il est clair que, même pour que nous puissions nous imaginer quelque chose comme extérieur, il faut que nous ayons déjà un *sens externe*, et qu'ainsi nous distinguions immédiatement la simple réceptivité d'une intuition externe de la spontanéité qui caractérise cette imagination. En effet, supposer que nous ne faisons qu'imaginer un sens externe, ce serait anéantir la faculté même d'intuition qui doit être déterminée par l'imagination (2).» (*Crit. de la rais. pur.* trad. de 1869, t. I, p. 285 et s.)

Nous avons vu Kant, dès le début, refuser à Descartes le droit de conclure du *je pense* à un sujet pensant comme première base d'une psychologie rationnelle ; et nous le voyons maintenant conclure lui-même, contre Descartes et contre Berkeley, tout à la fois, l'existence objective réelle de la matière extérieure au moi, en tant que perçue comme telle par intuition immédiate : admirez d'abord l'étrangeté d'une pareille position philosophique : je suis moins certain de mon être, de ma propre conscience, en tant qu'objet réel, que je ne suis certain de ce qui n'est pas moi. Est-ce que le bon sens ne se révolte pas devant de pareilles assertions ?... Eh ! lisez les méditations de notre Descartes ! vous n'aurez pas de peine à les comprendre, pour peu que vous soyez initié aux lectures philosophiques ; puis lisez la *Critique de la raison pure* ! et comparez.....

Mais il nous faut bien aller quelque peu au fond des choses, en suivant le dialecticien de l'Allemagne ; il a disloqué tant de cerveaux !

« La conscience de ma propre existence est, en même temps, dit-il, une conscience immédiate de l'existence d'autres choses sensibles hors de moi.» et comment donc ? parce que le *moi*, tel qu'il est perçu par la conscience quand elle dit *je suis*, est déterminé dans le temps et dans l'espace, que pour cette détermination il faut des choses déterminantes, que ces choses déterminantes, qui démontrent empiriquement au moi sa détermination

(1) Kant sentait qu'il supposait la question ; c'est ce qui explique comment il revient tant de fois sur ce point. Il n'ose pas dire qu'il nous soit possible d'apercevoir la possibilité en nous d'avoir la conscience immédiate des choses extérieures ; mais il dit que cette conscience est prouvée comme fait empirique. La vérité est qu'une telle conscience ne peut jamais être que médiate par rapport aux autres êtres qui commencent, puisqu'ils ont leur limite comme j'ai la mienne, et qu'ils ne sont pas plus en moi que je ne suis en eux ; il y a entre eux et moi un fossé infranchissable autrement que médiatement ; il y a contradiction à dire le contraire, puisque c'est dire que le passage peut se faire sans pont, c'est-à-dire sans passage : Dieu ne pourrait pas nous donner la conscience de ce qui est en dehors de nous sans moyen, sans passerelle, parce que ce serait faire une chose sans la faire. Aussi nous a-t-il donné les sens qui nous servent de pont aux choses sensibles, quelles qu'elles soient, d'ailleurs, en soi, et ces choses sensibles, ces limites, qui nous servent de passage aux autres hommes, aux autres consciences. Il n'y a que de lui-même, parce qu'il est et fait tout en tous, qu'il peut nous donner la conscience immédiate ; et il nous la donne un peu, dès cette vie, en nous faisant voir directement les principes *a priori* qui résident dans son éternité. Cette conscience immédiate des choses matérielles, pour Kant, est donc, à tout point de vue, une illusion insensée.

(2) Que signifie ce concept du sens externe et du sens interne ? Si l'on suppose avec Berkeley que le créateur nous ait faits de manière à nous représenter au dedans de nous, comme nous le faisons parfois dans nos rêves, un développement à fond régulier et à variations de toutes sortes sur ce fond, il faudra bien qu'il ait pris les moyens de réaliser cette création ; rien ne peut se faire, par Dieu lui-même, sans moyens proportionnels à la fin ; mais nous ne savons pas quels sont ces moyens ; nous devons dire qu'il en existe pour lui de toutes les espèces, et, parmi ces moyens de possibilité, on peut imaginer celui du *sens externe* qui jouerait devant le sens interne à peu près le rôle de celui que vous présente une glace dans laquelle vous voyez votre image comme si c'était une autre personne. Avec les illusions dont nos sens sont susceptibles, on peut tout concevoir, dès là qu'on les met dans la main du créateur ; mais on peut, tout aussi bien ne faire intervenir que le sens interne qui sera affecté directement par Dieu même de toutes les manières semblables à celles qui résulteraient d'impressions produites par des objets réels, s'il existait un sens externe et s'il y avait des objets réels. Il n'y a rien, en tout cela, d'absolu, s'appuyant, comme vous le dites parfois, « sur le roc immobile de la nécessité, » et quand vous venez nous affirmer qu'il est nécessaire que les objets matériels soient des réalités objectives, parce que nous en avons la conscience immédiate, vous introduisez précisément une nécessité *apriorique* qui n'existe point ; vous faites plus, vous introduisez une impossibilité *a priori*, celle d'une conscience de soi qui devient, sans moyen de passage, puisqu'elle serait immédiate la conscience de l'*autre*.

aux frontières du non-moi, sont indispensables pour cette détermination, et, en dernière analyse, que l'intuition qui révèle le moi à lui-même, implique une intuition simultanée et qui ne fait qu'un avec elle, de ces autres choses.

D'abord, quelle nécessité ontologique y a-t-il à ce qu'un être quelconque qui commence et qui a des limites, ne commence qu'après que quelque chose a déjà commencé, ne s'étende que jusqu'où quelque autre chose commence de s'étendre? un tel être n'a besoin que de sa propre nature pour commencer et pour s'étendre de la sorte. S'il n'est pas éternel, il fait nécessairement son temps sans avoir besoin d'un *autre* pour le faire ; s'il n'est pas immense au sens absolu comme le comporte la possibilité des essences, il fait son espace sans qu'il lui soit besoin d'aucun autre semblable à lui pour le déterminer. Mettez la pensée dans une pierre, au sein du vide, elle comptera son moi du premier jour ou elle dira : *je pense*, et aura de cette manière fait le temps; elle mesurera sa grandeur en déterminant elle-même sa limite, au sein de l'immense, et aura, de cette manière fait son espace, sans besoin d'une autre pierre ou de quoique ce soit. Il n'y a pas de *limite absolue*, dites-vous quelque part avec justesse ; ces deux mots associés, en effet, sont contradictoires et ne signifient rien s'ils ne signifient le néant absolu ; et comme le néant absolu est impossible puisqu'il y a l'être, il est vrai de dire que ce n'est pas le néant qui est, et par conséquent qu'il n'y a pas de limite absolue. Mais si toute limite est relative, à quoi est-elle nécessairement relative? à l'être substance qui en est le sujet, non à l'autre qui peut n'y avoir aucun rapport, et radicalement, par nécessité, à la substance absolue qui est l'être éternel et immense. Un triangle, pour avoir ses côtés et ses trois angles, a-t-il besoin d'un autre triangle que lui-même ? Il a besoin d'une immensité (qui ne peut être que spirituelle) comme fond premier de son être, mais sa limite lui vient du dedans et non du dehors ; il n'a pas besoin d'un autre triangle. Et ainsi de tout le reste. En vérité, qu'a fait Kant de son jugement pour trouver que le *non-moi* limité soit nécessaire au *moi-limité* pour le déterminer ? Est-ce qu'il ne se détermine pas lui-même, non librement sans doute, mais par la nécessité de sa nature ? ce que dit Kant de l'*autre*, ne s'applique qu'à la cause et à la substance absolue ; il retourne l'axiome, voilà tout, il le met à l'envers. On pourrait dire, au reste, que ce philosophe, sous une de ses faces, sous celle où il se montre presque partout dans sa *Critique de la raison pure*, n'est que l'axiome retourné. Quand tous disent et doivent dire : *le tout est plus grand que sa partie*, il dira : *la partie est plus grande que son tout*; et il aura fait de la philosophie profonde en la manière du génie allemand. Il nous a, d'ailleurs donné un avant-goût précieux de ce qu'allait être sa défaillance en réfutant Berkeley, lorsqu'il nous a dit, avant d'entamer son théorème, que « l'idéalisme dogmatique est inévitable quand on fait de l'espace une propriété appartenant aux choses en soi, parce qu'alors il est, avec tout ce dont il est question, un non-être (*ein unding*). Oui! l'espace n'est autre chose qu'une limite et par conséquent un *non-être*, qui marque jusqu'où va l'être imparfait; car, ce n'est pas une hypostase ; vous rejetez une pareille énormité, et vous avez raison; vous balancez même si vous ne devez pas reprocher à Platon d'avoir hypostasié les idées, quoique, d'après vous pourtant, on puisse comprendre ses magnificences de style, d'une manière conforme à la nature des choses (1);

(1) Il est vrai de dire tout à la fois que Platon hypostasie et qu'il n'hypostasie pas les idées archétypes de la substance absolue. Il ne les hypostasie pas en particulier de manière à en faire des substantifs éternels détachés et distincts les uns des autres par la force substantielle, ce qui serait en faire autant de dieux séparés, ce qui serait une philosophie spiritualiste du polythéisme. Mais il les hypostasie en ce sens qu'en les faisant constituer l'éternel *logos*, fils du père, sa parole, son intelligence, sa splendeur, et donnant à ce fils une existence hypostatique dans le père, il les substantifie dans leur ensemble par le fond commun de leur essence. Mais cette philosophie-là, Kant ne paraît pas l'avoir jamais comprise. Il partait de la logique d'Aristote et la subtilisait en la transformant en sa dialectique très-différente sans doute, mais à l'instar de celle de Zénon d'Eléo et des sophistes d'Athènes, pour, en-

mais vous glissez que, si l'espace n'est qu'une propriété négative de l'être qui commence, il n'est qu'un non-être *avec tout ce dont il est question.* Quoi ! parce que l'être aurait pour limite le non-être, en d'autres termes serait limité, il ne serait rien. La cause seule serait donc et ses effets ne seraient pas ! c'est Spinosa qui renaît en vous, dans une phrase subreptice, et qui en sortira par les logiciens vos disciples, car ceux-ci trouveront, dans leurs évidences, que l'espace ne peut être autre chose, en effet, qu'une propriété négative mais nécessaire de l'être qui commence, s'il y a des êtres qui commencent, comme le voulait Berkeley avec toute la saine philosophie.

Mais ce n'est pas tout; s'il n'y a aucune nécessité ontologique à ce qu'un *je pense* se détermine lui-même jusqu'à une frontière, qui n'est pas un *autre*, mais qui n'est qu'une négation indispensable de l'être absolu, est-il nécessaire que, s'il y a, dans ce *je pense*, des intuitions de phénomènes sensibles paraissant être des produits de substances limitées extérieures, ces phénomènes, ainsi perçus directement par ce que vous appelez le sens externe, aient pour sujets des réalités objectives? pas davantage.

Qui vous dit, en effet, que les phénomènes ne sont pas des produits de votre sens interne lui-même qui se limiterait et varierait sa limite de cette manière avec du permanent mélangé de variable? La limite prendrait cette forme de sens extérieur, par suite de la nature de l'être ; et il n'existerait vraiment, comme objet réel, que le sujet lui-même. Il n'y a dans cette hypothèse aucune contradiction par cela même qu'il n'y en a point, comme nous l'avons dit, à ce que l'être qui commence, fasse lui-même son temps et son espace, sans un *autre*, autre que la cause universelle, et tout ce que vous direz contre cette évidence du possible supposera, à jamais, la question.

Il y a phénomène et intuition du phénomène; donc il y a substance, ou soutenant du soutenu; si ce soutenant du soutenu est lui-même un soutenu, il faut qu'il ait à son tour un soutenant; et ainsi sans fin, c'est-à-dire sans satisfaction de la raison pure, jusqu'à ce que vous ayez mis pour soutenant radical le soutenant universel qui se soutient lui-même, par la nécessité de son être, par une nécessité d'existence de même ordre que celle qui fait qu'un triangle a trois angles. Dans le triangle on peut enlever le sujet et faire disparaître ainsi la contradiction ; mais dans cet être, nécessaire à tous les *je pense*, qui se supportent ou s'engendrent les uns les autres, on ne peut enlever le tout, parce que ce serait mettre le néant absolu à la place de l'être, qui est d'une part le fait du *je pense*, et, d'autre part, le roc même de la nécessité.

Mais voilà la seule nécessité ontologique. Tout le reste, y compris l'intuition immédiate de l'*autre* à travers le phénomène, est de la logomachie pure, et de la contradiction.

Cependant, n'arrivera-t-on pas à démontrer la certitude en soi de cet *autre* qui nous apparaît par le phénomène? Oui sans doute; mais ce n'est pas vous qui le ferez; ce seront les Descartes, les Leibnitz, les Malebranche et les Berkeley. Le premier aura prévu tout ce que vous deviez dire, en laissant son *je pense* isolé jusqu'aux déductions à la cause nécessaire et à la véracité nécessaire de cette cause, qui doit des réalités objectives au sujet qu'elle enveloppe de phénomènes constants révélateurs apparents de ces vérités. Le second vous aura réfuté d'avance en démontrant qu'il est de nécessité ontologique que ces réalités objectives soient, en tant que substances, des simplicités, des unités, des monades. Le troisième aura déployé sur l'ensemble et sur les détails, dans le fond et dans les formes, comme moyen de réalisation, de corrélation et de liaison du tout, l'immanence de la cause, et le quatrième aura résolu toutes vos antinomies en montrant que le monde matériel est un phénomène qui couvre de ses harmonies le monde des esprits, mais que ce monde des esprits est le seul monde véritable qui puisse

suite, retourner à une espèce de socratisme dans sa raison pratique...

satisfaire à la fois la véracité de la cause, et les nécessités ontologiques du concept des substances.

IV.

Si le lecteur a étudié avec soin tout ce qui précède avec les notes, il a dû s'initier quelque peu à la dialectique du philosophe allemand, en même temps qu'il en a dû sentir les côtés faibles. Comme il importe de creuser assez profondément un homme tel que Kant, qui est le vrai père de toutes les philosophies modernes les plus dangereuses, aussi bien des matérialismes que des spiritualismes incomplets, aussi bien des sensationismes, que des intellectualismes trop raffinés, aussi bien des athéismes que des panthéismes de la matière ou de l'esprit, aussi bien des apriorismes démolisseurs que des positivismes les plus stupides, nous ne nous considérons, au point où nous en sommes, qu'à la moitié de notre tâche, et nous ferons maintenant une revue de ses fameuses *antinomies*.

Nous avons dit que Kant tout entier n'est qu'antinomie. C'est ainsi qu'il est essentiellement antirationaliste; il met l'antinomie sur le dos de la raison pure, tandis qu'elle devrait rester sur le sien; et il fait cela d'ouvrage à ouvrage, de livre à livre, de chapitre à chapitre, souvent même de proposition à proposition, en sorte que la raison du lecteur, si elle se laisse conduire par la sienne, ne se réveille que dans les ténèbres d'un abîme. Mais, au milieu de cet antinomisme, dont nous avons donné un exemple en ce qui concerne la preuve de l'existence de Dieu, Kant établit, sous les formes rigoureuses de la scolastique, quatre *antinomies* principales, que notre lecteur pourra maintenant affronter en notre compagnie.

Transcrivons-les et réduisons-les à leur valeur les unes après les autres.

Premier conflit des idées transcendantales, ou première antinomie.

THÈSE.

« Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace.

PREUVE.

« En effet, si l'on admet que le monde n'ait pas de commencement dans le temps, à chaque moment donné, il y a une éternité écoulée, et par conséquent une série infinie d'états successifs des choses du monde. Or l'infinité d'une série consiste précisément en ce que cette série ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc une série infinie écoulée dans le monde est impossible, et par conséquent un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence même. Ce qu'il fallait d'abord démontrer.

« Quant au second point, si l'on admet le contraire de notre thèse, le monde sera un tout infini donné de choses existantes ensemble. Or nous ne pouvons concevoir la grandeur d'un *quantum* qui n'est pas donné

ANTITHÈSE.

« Le monde n'a ni commencement, ni limites dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace.

PREUVE.

« En effet, admettons qu'il ait un commencement. Comme le commencement est une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas, il doit y avoir un temps antérieur où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide, il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, puisque aucune partie de ce temps ne contient plutôt qu'une autre une condition distinctive de l'existence qui l'emporte sur celle de la non-existence (soit que l'on suppose que cette condition naisse d'elle-même, ou par une autre cause). Donc il peut y avoir dans le monde des séries de choses qui commencent, mais le monde lui-même ne saurait avoir de commencement, et par conséquent il est infini par rapport au temps écoulé.

dans certaines limites propres à toute intuition (1), qu'au moyen de la synthèse des parties, et la totalité d'un *quantum* de ce genre que par la synthèse complète, ou par l'addition répétée de l'unité (2). Donc pour concevoir comme un tout le monde remplissant tous les espaces, il faudrait regarder comme complète la synthèse successive des parties d'un monde infini, c'est-à-dire qu'il faudrait qu'un temps infini fût considéré comme écoulé dans l'énumération de toutes les choses coexistantes, ce qui est impossible. Donc un aggrégat infini de choses réelles ne peut être considéré comme un tout donné, ni, par conséquent, comme donné *en même temps*. Donc un monde *n'est pas infini* quant à son étendue dans l'espace, mais il est renfermé dans des limites; ce qui était le second point à démontrer. »

(1) Kant accompagne ces mots de la note suivante :

« Nous pouvons percevoir un *quantnm* indéterminé comme un tout quand il est renfermé dans des limites, sans avoirbesoin d'en construire, en le mesurant, la totalité, c'est-à-dire la synthèse successive des parties. En effet, les limites déterminent déjà cette totalité, puisqu'elles écartent toute autre grandeur. »

(2) Kant met encore ici la note suivante :

« Le concept de la totalité n'est pas autre chose, en ce cas, que la représentation de la synthèse complète de ses parties; car, comme ce n'est pas de l'intuition du tout (qui, dans ce cas, est impossible) que nous pouvons tirer le concept, nous ne pouvons le saisir, du moins en idée, qu'au moyen de la synthèse des parties élevée jusqu'à l'infini.

« Pour ce qui est du second point, si l'on admet d'abord la thèse contraire, à savoir que le monde est fini et limité dans l'espace, il se trouve dans un espace vide, qui n'est pas limité. Il n'y aurait point seulement, par conséquent, un rapport des choses *dans l'espace*, mais encore un rapport des choses *à l'espace*. Or comme le monde est un tout absolu en dehors duquel il n'y a pas d'objet d'intuition, et par conséquent pas de corrélatif avec lequel il soit en rapport, le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport à un objet. Mais un rapport de ce genre n'est rien, et par conséquent aussi la limitation du monde par l'espace vide. Le monde n'est donc pas limité dans l'espace, c'est-à-dire qu'il est infini en étendue (1). »

(1) Kant ajoute ici la note suivante :

« L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure (une intuition formelle), et non une chose réelle qui puisse être l'objet d'une intuition extérieure. L'espace, avant toutes les choses qui le déterminent (le remplissent ou le limitent), ou plutôt qui donnent une *intuition empirique* en harmonie avec sa forme, ou ce qu'on nomme l'espace absolu, n'est pas autre chose que la simple possibilité de phénomènes extérieurs en tant qu'ils peuvent ou exister par eux-mêmes ou s'ajouter à des phénomènes donnés. L'intuition empirique n'est donc pas composée des phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide); l'un n'est pas le corrélatif de la synthèse de l'autre, mais ils sont unis dans une seule et même intuition empirique, comme matière et forme de cette intuition. Veut-on mettre l'un de ces deux élements en dehors de l'autre (l'espace en dehors de tous les phénomènes), il en résultera toutes sortes de déterminations vides de l'intuition extérieure qui ne sont pas des perceptions possibles, par exemple le mouvement et le repos du monde dans l'espace vide infini, détermination du rapport de deux choses entre elles qui ne peut jamais être perçue, et par conséquent est elle-même le prédicat d'un pur être de raison. »

Telle est la première antinomie de Kant. Il la fait suivre de remarques qui n'ajoutent rien à la force de la thèse ni de l'antithèse, quoique pourtant celle qui suit l'antithèse ait beaucoup d'importance parce qu'elle jette l'idée du monde intelligible de l'école de Leibnitz, indique que l'introduction de ce monde l'embarrassait, et le conduit à une sorte d'aveu qu'il suppose la question, puisqu'il dit, dans cette remarque, qu'il ne veut parler que du *monde des phénomènes* (*mundus phenomenon*) ; on sait qu'il n'entend par *phénomènes* que les phénomènes sensibles; mais cette observation qui n'a pour résultat que de faire remarquer un manque de logique, n'est rien pour nous, on pourrait en faire de semblables à tout bout de champ sur Kant ; nous ne tenons qu'aux arguments en eux-mêmes et considérés relativement aux choses; c'est à ce point de vue avant tout que

nous allons faire la critique de la thèse et de l'antithèse. Commençons par la thèse :

La thèse dit la vérité, sans doute, mais la dit mal. Il n'est pas exact de dire que « le monde a un commencement dans le temps et une limite dans l'espace », tandis qu'il le serait de dire que *le monde, soit en tant que sensible soit en tant qu'intelligible, a un commencement dans l'être éternel et une limite dans la substance absolue.* Que signifient en effet, ces expressions : *dans le temps, dans l'espace ?* Signifient-elles qu'il y a un temps absolu et un espace absolu qui embrassent le monde et lui donnent ses limites ? Non, puisque Kant, d'une part, n'admet point que le temps et l'espace soient des hypostases, et cela avec raison, que, d'autre part, il n'admet point que le temps et l'espace soient des propriétés positives des choses, et qu'enfin il veut que l'un et l'autre ne soient que des formes de l'intuition, ce qui revient à en faire des propriétés du sujet pensant. Nous verrons ce qui est, sous ce rapport, la vérité ; mais toujours est-il qu'on ne peut pas dire qu'une chose ait un commencement et une limite dans une autre chose qui n'est rien, qui n'est que le vide absolu, puisque ce serait dire à la fois que cette chose est et n'est pas en même temps qu'elle est. Rien n'est, ni avec commencement ni avec limite, ni sans commencement ni sans limite, dans le rien ; pour être quelque chose dans quelque chose, il faut l'être et dans le contenu et dans le contenant. Aussi, dès là que vous substituez au temps, qui n'est rien, l'être éternel, et à l'espace, qui n'est rien, la substance absolue, vous avez un contenant rationnel du contenu qui commence et qui se limite, vous avez l'être dans l'être, l'être relatif dans l'être absolu ; et vous ne sortez pas de la logique de votre entendement. Il n'y a pas d'autre moyen de parler exactement, et sans introduire dans l'énoncé même la contradiction.

La *preuve* conserve partout le même défaut ; mais elle est bonne, d'ailleurs ; elle n'est qu'une reproduction de l'argument des thomistes contre les scotistes qui admettaient l'éternité successive, vraie contradiction ; et elle se résout dans le concept évident qu'a notre raison de l'impossibilité *a priori* d'un nombre infini réalisé, ou simultanément existant ; si le monde n'a pas eu de commencement, c'est-à-dire n'a pas entraîné lui-même, par son apparition dans l'être, l'apparition de son propre temps, s'il est éternel avec sa nature de succession telle que l'intuition que nous avons de lui nous la donne, il contient, à chacun des moments de son existence, un nombre infini de jours ou de moments dans son passé, simultanément contenu pourtant, comme synthèse, dans son présent, ce qui est le contradictoire et l'absurde ; si le monde n'a pas de limites à son étendue, c'est-à-dire s'il n'entraîne pas lui-même, par son apparition dans la substance absolue, son espace déterminé, s'il est immense avec sa nature d'espace mesurable telle que l'intuition nous la donne, il contient un nombre infini, ou sans nombre, de mesures géométriques, ce qui est également la contradiction même. Voilà la vraie démonstration, et si l'on peut la présenter sous des paroles et des formules différentes, on n'en saurait changer le sens, qui sera toujours le même ; contre cet *a priori*, il n'y a point de résistance rationnelle possible, et par conséquent il reste à jamais certain, malgré toutes thèses contraires, que le monde dont nous faisons partie, lequel est à la fois sensible et intelligible, se limite dans son temps par un commencement sien et dans son espace par une frontière sienne ; si je ne dis pas : *dans le temps, dans l'espace*, c'est pour être tout à fait exact, et j'en ai dit le pourquoi.

Mais voici un exemple bien éclatant de ce que nous avons dit, que Kant est une antinomie vivante : il ajoute à sa preuve une première note qui en détruit toute la force. En même temps qu'il dit « qu'on ne peut concevoir un *quantum* qui n'est pas donné dans certaines limites propres à toute intuition, » il dit en note que « nous pouvons percevoir un tout indéterminé » dans ses parties et dont la synthèse est impossible parce que

l'analyse en est impossible, et que nous pouvons le percevoir uniquement par cette raison qu'il est « enfermé dans des limites qui écartent toute autre grandeur. » Il s'agit du *nombre infini* qui résulte de la divisibilité illimitée de la matière, dans chaque corps déterminé ; or n'est-ce pas là dire à la fois le oui et le non sous le même rapport? Si la progression indéfinie du monde par avancement des limites vers l'*ad extra*, échappe à toute intuition et à tout concept parce que c'est la contradiction du nombre infini réalisé, est-ce que la régression indéfinie du monde par recul des limites vers l'*ad intra*, n'échappera pas également à toute intuition et à tout concept parce que ce sera aussi évidemment la contradiction? Le nombre infini réalisé est-il moins contradictoire et absurde par un bout que par l'autre? et nous pourrions même dire à Kant que l'impossibilité est encore plus lumineuse dans le sens *ad intra* que dans le sens *ad extra*; car ici la limite extérieure dont il parle est précisément ce qui fait, s'il y a divisibilité à l'infini, que le nombre infini est en réalisation déterminée, ce qui est absurde; puisqu'il est impossible de tirer d'un corps présent ce qu'il ne contient pas; nous pourrions aussi lui dire que beaucoup d'autres impossibilités s'unissent à celle-là, lesquelles n'ont point leur application dans l'autre cas, par exemple celle-ci : qu'un composé d'éléments introuvables pour le concept rationnel, est un composé sans composants, comble de la contradiction et de l'absurdité; mais ceci reviendra dans la seconde antinomie. Il faut donc que Kant, pour maintenir logiquement sa thèse, au titre qu'il lui donne, et en vue de l'usage qu'il veut en faire, l'étende non-seulement à la multiplication de l'espace du monde, mais aussi à sa division, et qu'il renonce à sa note. Quelle différence y a-t-il, d'ailleurs, entre l'une et l'autre? N'est-ce pas toujours le nombre infini dont la synthèse est impossible?

La seconde note confirme notre observation : puisque « le concept de la totalité n'est que la représentation de la synthèse complète de ses parties », et que cette synthèse est impossible pour chaque corps en particulier; par là même ses parties sont en nombre infini, et le concept de la totalité de chaque corps est impossible.

La vérité est que Kant, pour être vraiment fort dans sa thèse, doit l'étendre à la composition de chaque partie comme au tout, et dire carrément, dans cette thèse, que le monde a nécessairement une limite par tous les bouts et sous tous les rapports : une limite de temps qui à la fois, est un commencement et qui serait en même temps une fin, s'il n'était perpétuellement créé par l'être éternel, et une limite d'espace, qui, est à la fois une borne en grandeur et une borne en petitesse, ou un élément simple, constamment soutenu par la substance absolue.

Passons à l'antithèse.

C'est ici que la faiblesse se montre dans tout son jour. La thèse était mal posée et mal soutenue; mais elle reposait, du moins, sur une vérité, ou plutôt sur une nécessité, qui, bon gré malgré, la rendait forte. Mais il n'en est pas de même de l'antithèse, qui est toute erreur.

« Le monde n'a ni commencement ni limite dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace. » Le défaut des expressions : *dans le temps*, *dans l'espace*, a été signalé; n'en parlons plus, mais n'oublions pas qu'il pèse toujours sur notre philosophe et sur sa logique. Voyons la preuve d'une telle énormité...

Eh! mais, c'est à n'y pas croire; la seule preuve consiste à dire que, si le monde a un commencement, il fut un temps où il n'était pas, il fut un temps vide, dans lequel on ne trouve aucune raison d'être à l'existence plutôt qu'à la non-existence. C'est d'abord tirer toutes ses ressources de l'amphibologie misérable que nous avons réfutée, laquelle repose sur l'expression : *dans le temps*. Il n'y a pas de temps vide, il n'y a pas de temps du tout, avant que le monde soit, puisque c'est le monde qui, par sa nature, fera le temps, quand il sera.

Mais, de plus, vous supposez la question; vous supposez qu'il n'y a absolument rien; oh! dans ce cas, le monde, sans doute, ne pouvait jamais être; il faut, puisqu'il sera, qu'avant d'être, il y ait pour lui une raison de commencement, une cause; cette cause, c'est l'être éternel qui n'a pas de temps puisqu'il est éternel, mais qui fait, dans son éternité, le temps en faisant les choses qui commencent et se succèdent. Entendez-vous par le monde le tout, y compris la cause? en ce cas, votre thèse était fausse; elle appliquait, subrepticement, à la cause ce qui ne convient qu'à l'effet; elle réfutait bien dans l'effet l'impossibilité du non-commencement, par l'impossibilité du nombre infini réalisé dans ce qui se succède; mais est-ce que cette raison touchait la cause qui est l'être éternel, et par conséquent sans succession, sans temps? Vous avez eu soin de construire votre thèse sans vous expliquer là-dessus; et maintenant vous le supposez dans votre antithèse, et en passant ainsi subtilement d'un point sur un autre, vous croyez faire une véritable antinomie de la raison! c'est trop fort.

Oui, il y a quelque chose d'infini et sans commencement dans le tout de ce qui est, sans quoi il n'y aurait rien; ce quelque chose est Dieu, c'est l'éternité, qui n'est pas le temps. Et il y a quelque chose qui n'est pas infini, qui a un commencement, qui fait le temps, et qui tire sa raison d'être, non pas d'un temps vide antécédent, mais de l'être absolu.

La preuve pour l'espace n'est pas plus brillante. Elle suppose l'espace vide, qui est rejeté parce qu'il n'est rien, qui n'est ni limité ni illimité, parce que ce qui n'est pas n'est ni l'un ni l'autre. Comment un rapport des choses à l'espace, à ce qui n'est pas, pourrait-il exister? Mais il y a un rapport négatif de l'effet, qui est limité, à la substance, qui ne l'est pas, non plus comme le néant, mais comme l'être absolu; l'effet se limite et produit son espace, qualité négative nécessaire à sa nature parce qu'il n'est pas la cause, et il se limite dans la substance absolue qui est parce qu'elle est, qui est parce que nous sommes dans l'être et non dans le néant; c'est le fait empirique qui vient toujours détruire votre édifice à mesure que vous le construisez. Et ce rapport est quelque chose qui fait que le monde est et qu'il est limité, pendant que la substance qui le supporte toujours, comme le tableau supporte une figure de géométrie, ne l'est pas, parce qu'elle n'est ni temps ni espace; ou, s'il vous plaît de la nommer espace, ce n'est pas l'espace vide, c'est l'espace plein, de Dieu, qui ne se mesure, ni ne se compte, ni ne se pèse.

Ici vous nous donnez encore une note à lire : « L'espace, dites-vous dans cette note, est simplement la force de l'intuition extérieure, une intuition formelle, et non une chose réelle qui puisse être l'objet d'une intuition extérieure. » Là vous paraissez tout ramener à votre subjectivité; ce serait votre puissance d'intuition qui ferait l'espace, et, j'imagine, les êtres qui paraissent avec un espace. Cependant nous vous avons vu rejeter l'idéalisme matériel de Berkeley. Nous ne concevons pas qu'il n'y ait point contradiction; mais cela ne nous étonne guère puisque partout ce ne sont, dans votre raison, qu'antinomies. Vous ajoutez : « l'espace, avant toutes les choses qui le déterminent (le remplissent ou le limitent)... ou ce qu'on nomme l'espace absolu, n'est pas autre chose que la simple possibilité de phénomènes extérieurs. » Cela confirme notre observation et il en est de même du reste de la note. Mais vous parlez toujours d'*espace, avant les choses qui le déterminent*, d'*espace absolu*, et vous le réduisez à la *simple possibilité de phénomène extérieur*. Toutes ces assertions concourent, en effet, à votre théorie de la subjectivité, et nous ne savons pourquoi vous abandonnez cette théorie, quand vous parlez de Berkeley; il semble que vous ayez à cœur de faire noise à la logique même. Mais, en ce qui est de la vérité des choses, nous avons dit ce que c'est que l'espace, et ce que c'est que le temps. Le temps et l'espace ne sont, d'abord, jamais absolus; comment voulez-vous que ce qui est limité et

fini par essence, puisse être absolu? Cela est toujours susceptible d'augmentation et de diminution, de plus et de moins. Vous les imaginez avant les choses, ou plutôt, si vous êtes conséquent en cet endroit, *avant les phénomènes*; or, qu'est-ce cela peut signifier? Ce serait pour le temps et l'espace, être avant d'être, que d'exister avant les phénomènes. Enfin vous réduisez cet espace absolu ou improprement ainsi nommé, à la *simple possibilité de phénomènes extérieurs*; mais cette possibilité n'est ni le temps ni l'espace, c'est la nécessité, qui sort de toute nature à temps et à espace, d'être susceptible de prolongement dans la durée qu'a déterminée son commencement et de reculement de la limite qui détermine son être. L'espace et le temps ne sont donc rien de ce que vous dites. Donnez un être-effet, quel qu'il soit, vous avez en lui le temps et l'espace, parce qu'il se limite, se détermine aussitôt. Est-ce que la pierre, qui ne pense pas, qui ne se sait pas être, est moins espace et temps que vous-même qui en avez l'intuition? Si ce que vous dites était vrai, il n'y aurait que l'être à intuitions, à concepts, à opérations intellectuelles, l'être qui pense en un mot, pour qui seraient le temps et l'espace. Le temps et l'espace, on le conçoit *a priori*, sont pour tous les êtres qui ne sont ni l'être éternel ni la substance absolue, indépendamment des intuitions. Or, comme ce ne sont pas des hypostases, comme ce ne sont pas non plus des propriétés affirmatives, comme est une force, par exemple, et que ce ne sont pas seulement des formes d'intuitions, ainsi que nous venons de le dire, ce sont et ce ne peuvent être que des propriétés négatives et distinctives de l'absolu, de pures limites qui sortent de la nécessité des natures ayant un commencement, comme l'absence de limite, sous tout rapport, est inhérente à la nature aséitique de l'être substantiel éternel et absolu.

En résumé, Kant paraît laisser, à dessein, les expressions: *dans l'espace*, *dans le temps*, sans définition précise afin d'en pouvoir tirer au besoin des arguties : il ne dit pas ce qu'il entend par le monde, si c'est le monde-effet, seulement, ou tout l'être, y compris l'effet et la cause; il suppose partout la question ; il dit une absurdité rejetée par la raison *a priori*, quand il réduit l'espace à une simple forme de l'intuition, puisque la raison, avant de résoudre le problème des réalités objectives, conçoit comme possibles des êtres qui n'aient ni le sentiment, ni la pensée, et qui cependant auront le temps et l'espace par cela seul qu'ils commenceront; il met à côté de sa réfutation de l'éternité successive et de l'espace sans fin, en grandeur par le nombre infini, une pensée qui nie cette réfutation même, en admettant le même nombre infini comme concevable *ad intra*, du côté des éléments. Que ne fait-il pas encore en brise visière avec la raison et la logique? Mais n'en est-ce pas assez pour qu'il ne puisse produire avec de tels éléments, que du rien qui vaille? Or c'est ce qu'il a fait dans sa première antinomie.

Il l'a bien senti lui-même; car il dit, dans une remarque qui suit sur l'antithèse, qu'il y a une partie dans l'opinion des philosophes de l'école de Leibnitz qui le satisfait complétement, celle qui réduit l'espace et le temps à des limites pures qui n'exigent pour se déterminer ni un temps absolu antérieur, ni un espace absolu au delà; mais après cet aveu capital, et tout cela accordé, il revient à cette conclusion, si bien réfutée, que « il n'en est pas moins incontestable qu'il faut nécessairement admettre ces deux non-êtres, l'espace vide en dehors du monde et le temps vide avant le monde, dès qu'on admet une limite du monde, soit dans l'espace soit dans le temps. » Et il vient de dire que l'explication leibnitzienne, qui nie ce temps vide et cet espace vide « le satisfait complétement. » Arrangez tout cela!...

Passons à la deuxième antinomie.

Deuxième conflit des idées transcendantales, ou deuxième antinomie.

THÈSE.

« Toute substance composée dans le monde l'est de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou le composé du simple.

PREUVE.

« En effet, supposez que les substances composées ne le soient pas de parties simples : Si vous supprimez par la pensée toute composition, aucune partie composée ne subsistera, et, (puisqu'il n'y a point de partie simple) il n'y aura non plus aucune partie simple, c'est-à-dire qu'il ne restera plus rien et que, par conséquent, aucune substance ne sera donnée. Ou bien donc il est impossible de supprimer par la pensée toute composition, ou bien, il faut qu'après cette suppression il reste quelque chose qui subsiste indépendamment de toute composition, c'est-à-dire le simple. Or, dans le premier cas, le composé ne serait pas formé de substances (puisque la composition n'est qu'une relation accidentelle de substances, qui peuvent subsister sans elle, comme des êtres existants par eux-mêmes). Mais comme ce cas contredit la supposition, il ne reste plus que le second, à savoir que le composé substantiel dans le monde est formé de parties simples.

« Il suit de là immédiatement que les choses du monde sont toutes des êtres simples, que la composition n'est qu'un état extérieur de ces choses, et que quoique nous ne puissions jamais faire sortir les substances élémentaires de cet état d'union et les isoler, la raison n'en doit pas moins les concevoir comme les premiers sujets de toute composition, et par conséquent comme des êtres simples, antérieurement à cette composition. »

ANTITHÈSE.

« Aucune chose composée dans le monde ne l'est de parties simples, et il n'y existe absolument rien de simple.

PREUVE.

« Supposez qu'une chose composée (comme substance) le soit de parties simples. Puisque toute relation extérieure et par conséquent toute composition de substances ne sont possibles que dans l'espace, autant il y a de parties dans le composé, autant il doit y en avoir aussi dans l'espace qu'il occupe. Or l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espace. Chacune des parties du composé doit donc occuper un espace. Mais les parties absolument premières de tout composé sont simples. Le simple occupe donc un espace. Or puisque tout réel, qui occupe un espace, renferme en lui des parties diverses placées les unes en dehors des autres, et par conséquent est composé, et cela non pas d'accidents, puisqu'il est un composé réel (car les accidents ne peuvent être extérieurs les uns aux autres sans substance) mais de substances, il suit que le simple est un composé substantiel, ce qui est contradictoire.

« La seconde proposition de l'antithèse, à savoir que dans le monde il n'existe rien de simple, ne signifie pas ici autre chose, sinon que l'existence de quelque chose d'absolument simple ne peut être prouvée par aucune expérience, ni aucune perception soit extérieure soit intérieure, et qu'ainsi la simplicité absolue n'est qu'une pure idée, dont aucune expérience possible ne saurait jamais démontrer la réalité objective, et qui, par conséquent, est sans application et sans objet dans l'exposition des phénomènes. En effet, si l'on admettait que l'on peut trouver dans l'expérience un objet correspondant à cette idée transcendentale, il faudrait que l'intuition empirique de quelque objet fût reconnue par une intuition ne conte-

nant absolument aucune diversité d'éléments placés les uns en dehors des autres et ramenés à l'unité. Or comme de ce que nous n'avons pas conscience d'une diversité de ce genre, on ne peut conclure qu'elle soit entièrement impossible dans quelque intuition d'un objet, mais que, d'un autre côté cette dernière condition est tout à fait nécessaire pour pouvoir affirmer l'absolue simplicité, il suit que cette simplicité ne peut être déduite d'aucune perception quelle qu'elle soit. Puis donc que rien ne peut être donné dans aucune expérience possible comme un objet absolument simple, et que le monde sensible doit être regardé comme l'ensemble de toutes les expériences possibles, il n'y a rien de simple qui soit donné en lui.

« Cette seconde proposition de l'antithèse a plus de portée que la première ; tandis que celle-ci ne bannit le simple que de l'intuition du composé, elle l'exclut de toute la nature. Aussi n'a-t-elle pu être démontrée par le concept d'un objet donné de l'intuition extérieure (du composé), mais par son rapport à une expérience possible en général. »

La thèse est irréfragable. Elle renferme pourtant deux défauts ; le premier, c'est de ne pas dire ce qui y est entendu pour le monde. Est-ce le tout, compris la cause? Est-ce le tout des effets, aussi bien ceux qu'on désigne sous le nom d'esprits que ceux qu'on appelle corps? Est-ce seulement le monde sensible que nous percevons par nos sens? Il reste donc beaucoup d'obscurités. Mais, toutes ces obscurités sont sans importance attendu que le principe qui renferme la thèse, si on l'entend comme on doit l'entendre, est vrai absolument de tout être, aussi bien de l'être-cause que de tous les êtres dérivés, quelle que soit leur nature et par conséquent du monde dans tous les sens qu'il plaira de lui donner. Le second défaut consiste dans l'emploi du mot *composé*, qui n'est pas défini ; signifie-t-il seulement un ensemble de substances simples, d'unités substantielles, d'éléments, en un mot, vraiment éléments formant, par suite d'une hiérarchisation harmonique soumise à des lois dans le genre de celles qui régissent un système planétaire, une association multiple avec centralisation dans une unité de relations? Ou bien signifie-t-il un tout substantiellement composé quoique ses parties fussent simples? Dans le premier cas on peut poser l'hypothèse d'une substance composée, mais dans le second on ne le peut, parce qu'il y a contradiction à dire, à la fois, qu'un tout soit substantiellement composé, et à éléments simples ; si ses éléments sont simples, il n'est lui-même qu'un ensemble de simplicités, ce qui ne donne rien de substantiellement composé, mais seulement une multitude déterminée à relations centralisatrices. Kant aurait donc été plus clair dans l'énoncé de

sa thèse, s'il avait dit seulement que toute substance est simple, et que tout composé ne peut être qu'une association de substances simples. Mais on peut entendre ainsi sa proposition-thèse; et, entendue ainsi, elle énonce une vérité ontologique absolue qui s'applique, comme nous venons de le dire, à tout être.

Quant à la preuve, ce dernier défaut y règne du commencement à la fin ; mais si l'on a soin d'entendre par *composé substantiel*, ce que nous venons de dire, une association de simplicités substantielles, seules substances possibles, cette preuve est rigoureuse et ne sera jamais réfutée. Dire une substance qui n'est pas simple, ou qui n'est pas une association de substances simples, c'est dire un composé de riens, un composé qui n'est pas. Il en est de même de la déduction dont elle est suivie ; cette déduction n'est qu'une des formules que le principe comporte; et l'on peut y ajouter sans crainte cette autre formule, que la matière n'est rien si elle n'est pas substantiellement simple.

Voyons l'antithèse. Celui qui croit à la valeur de la raison et qui a admis la thèse avec sa preuve, peut dire *a priori* que l'antithèse ne vaudra rien et ne prouvera rien. C'est notre cas ; mais il ne suffit pas de le dire *a priori*.

Dès l'exposé, Kant profite de l'obscurité qu'il a laissée dans le mot *composé* et se sert du terme *parties* qui ne convient point au sens ontologique. S'il disait : *Il n'y a dans le monde aucune substance simple ni aucun ensemble de substances simples*, il exprimerait clairement la négation de l'affirmation qui constitue la thèse bien comprise; mais il ne pourrait plus donner à la preuve l'apparence même d'une démonstration.

Abordons cette preuve. Dès le premier mot, le voici qui suppose une chose *composée comme substance*, et déjà nous avons dit que la simplicité des éléments implique la simplicité comme substance; une multitude d'éléments simples ne peut faire qu'une multitude simple en substance, mais n'en fait pas moins une multitude numérable de simplicités ou d'unités, comme un nombre en mathématique est une réunion d'unités. Puis le voici qui se jette dans le rapport de la composition à l'espace, pour ramener le point écarté de la composition, de l'étendue, de la contiguité substantielle. Il suppose par là que l'espace est un contenant positif, chose réfutée dans la réfutation de la première antinomie; et il considère les espaces contenant les parties comme des composés, ce qui est faux à tout point de vue. Une limite négative est simple comme le néant; elle n'a rien de composé, puisqu'elle n'est rien en soi; ce n'est qu'un néant relatif. La relation de la composition dont il parle à l'espace ne prouve donc rien, et elle sert, de plus, d'un motif, — étranger dans la question, — à une pétition de principe. Lorsque Kant tire cette déduction : « le simple occupe donc un espace, » je lui réponds ce que j'ai déjà dit bien des fois; il se limite lui-même, s'il n'est pas l'absolu, voilà tout; il dit par rapport à la cause : Je ne suis pas elle, et par rapport aux autres simples qui ne sont que relatifs : Je ne suis pas l'autre; et de cette double négation résulte pour lui l'espace même, la limitation. Lorsque Kant ajoute ensuite que « tout réel qui occupe un espace, renferme en lui des parties diverses placées les unes en dehors des autres, » il dit la vérité en ce sens que tout réel à limites n'est pas un autre réel à limites; mais il dit une fausseté en ce sens que tout réel renferme nécessairement des parties; il peut être une unité substantielle ou une association d'unités substantielles distinctes en soi, voilà tout; et qu'est-ce que cela fait pour son antithèse? Lorsqu'il dit encore, dans sa parenthèse, que « des accidents ne peuvent être extérieurs les uns aux autres sans substance, » il a raison, mais quelle liaison voit-il entre son « composé réel » au sens d'association d'unités comme nous l'avons expliqué, et sa conclusion que « le simple redevient un composé substantiel? » La bonne logique n'en trouve aucune; pour elle l'élément simple porte sa limite

simple, qui fait seulement qu'il n'est pas l'autre; l'association numérable porte son ensemble de limites simples, lequel ensemble forme une synthèse de limitations; et le tout reste simple substantiellement; d'où il suit que l'antithèse n'est pas démontrée, même en apparence, et reste à démontrer; ce qui est l'impossible.

Quant à la seconde partie de sa preuve, elle suppose encore plus clairement la chose à démontrer, puisqu'elle s'appuie uniquement sur cette assertion que « l'existence dans le monde, de quelque chose d'absoument simple ne peut être prouvée par aucune expérience. » Elle est prouvée *a priori* par la thèse qui vaut mieux que l'expérience en fait d'ontologie; et en ce qui est de l'expérience, que savez-vous de sa puissance future? Vous n'avez pas droit d'affirmer qu'elle ne trouvera pas un jour le véritable simple, c'est-à-dire l'unité mathématique dans le réel? Vous l'avouez vous-même, et tout en l'avouant vous concluez qu'il n'y a rien de simple dans le monde réel et sensible, parce qu'il « doit être regardé comme l'ensemble de toutes les expériences possibles! » Quel galimatias! on ne sait pas ce que donnera l'expérience, le monde est l'ensemble des expériences passées et futures; donc il n'y a rien de simple. Allez donc à l'école d'Aristote pour y apprendre à construire un syllogisme. En attendant les résultats de l'expérience, ma raison pure me dit avec évidence que votre thèse a bien démontré *a priori*, la nécessité du simple; et je m'en tiens là. Si vous étiez logicien, vous feriez de même. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que vous trouvez, dans l'observation qui suit la preuve de l'antithèse, que le second raisonnement tiré de l'expérience « a plus de portée que le premier, parce qu'il bannit le simple de toute la nature, tandis que le premier ne le bannit que de l'intuition du composé. » Nous avons vu que celui-ci ne le bannit d'aucune intuition, mais oser dire que l'expérience exclut le simple de toute la nature, au moment même où l'on se reconnaît impuissant pour délimiter sa force future en exploration du simple qu'elle poursuit et qu'elle suppose déjà par le fait même d'une telle poursuite, c'est en vérité trop fort, et par trop se moquer de son lecteur.

Nous regrettons d'avoir à traiter si mal ce grand esprit; mais en le lisant et l'analysant nous le trouvons tellement creux qu'il ne devient pour nous qu'un grand fou.

Troisième conflit des idées transcendantales, ou troisième antinomie.

THÈSE.

« La causalité déterminée par les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi, pour les expliquer, une causalité libre.

ANTITHÈSE.

« Il n'y a pas de liberté, mais tout, dans le monde, arrive selon des lois nécessaires.

PREUVE.

« Si l'on admet qu'il n'y a pas d'autre causalité que celle qui est déterminée par des lois de la nature, tout ce qui arrive suppose un état antérieur, auquel il succède inévitablement suivant une règle. Or cet

PREUVE.

« Supposez qu'il y ait une *liberté* dans la série transcendantale, c'est-à-dire une espèce particulière de causalité suivant laquelle les événements du monde pourraient avoir lieu, c'est-à-dire une faculté de com-

état antérieur doit être lui-même quelque chose qui soit arrivé (qui soit devenu dans le temps ce qu'il n'était pas auparavant), puisque, s'il avait toujours été, sa conséquence n'aurait pas commencé d'être, mais qu'elle aurait aussi toujours été. La causalité de la cause par laquelle quelque chose arrive est donc toujours elle-même quelque chose *d'arrivé* , qui suppose à son tour, suivant la loi de la nature, un état antérieur et la causalité de cet état, celui-ci un autre plus ancien et ainsi de suite. Si donc tout arrive suivant les seules lois de la nature, il y a toujours un commencement subalterne, mais il n'y a jamais un premier commencement ; et par conséquent en général la série du côté des causes dérivant les unes des autres n'est jamais complète. Or la loi de la nature consiste précisément en ce que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori*. Donc la proposition qui veut que toute causalité ne soit possible que suivant des lois naturelles se contredit elle-même quand on la prend sans restriction dans toute son universalité, et il est impossible d'admettre cette sorte de causalité comme la seule.

« D'après cela il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée aussi par une autre cause antérieure, suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire une *spontanéité absolue* des causes ayant la vertu de commencer par elle-même une série de phénomènes, qui se déroule suivant des lois naturelles, par conséquent une liberté transcendantale, sans laquelle, même dans le cours de la nature, la série des phénomènes ne serait jamais complète du côté des causes.

mencer absolument un état et par conséquent aussi une série d'effets résultant de cet état ; non-seulement une série commencera absolument en vertu de cette spontanéité, mais encore l'acte par lequel cette spontanéité même est déterminée à produire cette série, c'est-à-dire la causalité, de telle sorte qu'il n'y aura rien antérieurement qui détermine suivant des lois constantes l'acte qui arrive. Mais tout commencement d'action suppose un état de la cause qui n'agit pas encore, et un premier commencement dynamique d'action suppose un état qui n'a aucun rapport de causalité avec l'état précédent de la même cause, c'est-à-dire qui n'en dérive en aucune façon. Donc la liberté transcendantale est contraire à la loi de la causalité, et un enchaînement des états successifs des causes efficientes, d'après lequel aucune unité d'expérience n'est possible, e qui, par conséquent ne se rencontre dans aucune expérience, est un vain être de raison.

« Il n'y a donc que la *nature* où nous puissions chercher l'enchaînement et l'ordre des événements du monde. La liberté (l'indépendance) à l'égard des lois de la nature *affranchit*, il est vrai, de la contrainte, mais elle affranchit aussi du *fil conducteur* de toutes les règles. En effet, on ne peut pas dire que des lois de la liberté prennent dans la causalité du cours du monde la place des lois de la nature, puisque si la liberté était déterminée par des lois, elle ne serait plus de la liberté, mais la nature même. Il y a donc entre la nature et la liberté transcendantale la même différence qu'entre la soumission à des lois (gesetzmäszigkeit) et l'affranchissement de toutes lois (gesetzlosigkeit). La première, il est vrai, importune l'entendement de la difficulté de remonter toujours plus haut dans la série des causes pour y chercher l'origine des événements, puisque la causalité y est toujours conditionnelle, mais elle promet en revanche une unité d'expérience universelle et régulière. L'illusion de la liberté, au contraire, offre bien à l'entendement un repos

dans son investigation à travers la chaîne des causes, en le conduisant à une causalité inconditionnelle, qui commence l'action d'elle-même ; mais comme cette causalité est aveugle, elle rompt le fil des règles sans lequel il n'y a plus de liaison générale possible dans l'expérience.

Cette fois, nous n'avons rien à reprocher à Kant dans l'exposé et dans la preuve de la thèse ; on y retrouve toute la logique d'un esprit juste autant que profond, et si l'antithèse ne devait tout à l'heure nous forcer de revenir à des sévérités, nous n'aurions pour ce génie que de l'admiration. Peut-on répondre à cette preuve de l'absolue nécessité d'une liberté transcendantale, qui ne peut être autre chose que celle de l'être absolu, pour cause première des choses qui s'engendrent les unes les autres. Non-seulement là est le repos de la raison pure ; mais aussi là est l'évidence de l'absolu nécessaire ; et si ce n'était sortir du cercle dans lequel la logique nous enferme en ce moment, nous ajouterions que cette liberté cause première doit rester sans cesse dans le développement et doit y amener des causes premières nouvelles modificatrices, dans le genre de celles que nous produisons nous-mêmes avec notre liberté, et dont les effets s'harmoniseront avec l'ensemble des développements naturels; ce seront ces libertés, tant de la cause elle-même que de ses effets doués de pensée et de volonté, qui, se mettant d'accord avec le fatal préordonné par la liberté primitive, constitueront le grand chœur du naturel et du surnaturel, du nécessaire et du libre, dont nous serons, avec la cause toujours immanente, les instruments dans le monde de nos harmonies. Merci à Kant de nous avoir un instant rendu l'espérance en son rationalisme, et laissé reprendre haleine dans un peu d'admiration pour son génie.

Mais il nous faut prendre aussi l'antithèse. Or l'antithèse, à la condition que l'on entende par *le monde*, le tout, compris la cause et les effets, ne manque pas non plus de logique; elle est meilleure qne n'ont été les précédentes; mais elle renferme des défauts qui la réduisent, comme ces précédentes, à une simple assertion supposant la chose à prouver.

Il est bien vrai, comme le dit l'antithèse, qu'il n'y aura rien dans la cause libre qui la déterminera nécessairement et selon des lois nécessitantes, à produire l'acte spontané de lancement de la série, puisque cet acte sera libre ; c'est ce qui arriverait, par exemple, dans l'hypothèse leibnitzienne qui supposait que Dieu eût été tenu à l'optimisme ; ces lois constantes et nécessitantes auraient été les lois de la sagesse absolue, et dans ce cas, l'acte créateur aurait appartenu à une filière de causes et d'effets se développant dans l'absolu et ne laissant aucune place à la causalité première dont la thèse a démontré la nécessité, et qui est le seul repos possible de la raison pure. Mais il n'y en a pas moins, dans la cause, la sagesse et la lumière qui présentent à la liberté le choix pur entre les beautés et les biens possibles; et c'est dans ce mystère de pondérations et de clartés, que se réalise librement le volontaire qui lancera telle et telle série plutôt que telle ou telle autre série. Une seule chose est défendue et rendue impossible par la sagesse absolue ; c'est le choix d'une série qui, dans sa totalité ne serait ni bonne ni belle ; mais toutes sont permises à l'acte de liberté, parmi les bonnes, sans qu'il soit tenu à se déterminer pour les meilleures. L'état antérieur, lequel n'est antérieur que dans notre esprit, n'a aucun rapport de causalité nécessaire, ce qui serait contre l'hy-

pothèse de la liberté, mais il a de rapports de motifs déterminants, non nécessitants, que nous ne connaissons pas, mais que nous savons ne pas détruire la liberté, tout en l'éclairant. Nous avons en nous l'image de cette liberté; notre conscience nous la révèle empiriquement; nous sommes libres dans la lumière et non dans les ténèbres; cette lumière est une condition même de notre liberté. Il en est de même dans la cause absolue, en laquelle se trouvent tous les types de ce qui est beau dans ses œuvres, c'est-à-dire de ce qui est dans leur nature et qu'elles n'y mettent pas elles-mêmes par un abus de leur liberté, cause première en elles du mal, comme la liberté transcendantale, en Dieu, est la cause première de tout ce qui est bien dans le contingent. Il y a là un mystère sans doute, mais peut-il entrer en contrepoids, devant la raison pure, avec cette nécessité évidente d'une spontanéité pour première cause?

Vous dites « qu'un premier commencement dynamique d'action suppose un état qui n'a aucun rapport de causalité avec l'état précédent et qui n'en dérive en aucune façon. » Or en disant cela vous exagérez : l'état d'où sort la dynamie elle-même qui se détermine librement, est l'état précédant l'acte moteur libre dont vous parlez; or cette dynamie n'a-t-elle aucun rapport de causalité avec le produit qui va s'ensuivre, tout libre qu'il soit de la part de son générateur? elle concourt avec le vouloir qui va tout déterminer, pour constituer un vrai producteur, et tous les motifs de sagesse qui l'entourent y concourent également, quoique tout cela ne soit pas l'acte libre lui-même. La loi de causalité ne disparaît donc pas, dans la liberté qui se détermine, quoiqu'elle ne soit pas déterminée par un antécédent. Vous alléguez encore votre mauvaise raison de l'expérience, mais, si l'expérience est admise dans ces *a priori*, c'est à la thèse, comme je viens de le dire, qu'elle apporte en secours tout son tribut. De quelle expérience avez-vous droit de parler si ce n'est pas de celle du *je pense?* Or ne trouvez-vous pas dans votre conscience la révélation claire de la liberté entourée de ses motifs de sagesse, ayant en elle-même sa force, et au milieu de tout cela disant spontanément son *je veux*, qui sera le premier commencement dynamique d'une série, mais qui, loin d'être précédé d'un état n'ayant avec lui aucun rapport de causalité, sera précédé d'un état qui pose déjà la dynamie, la question du choix, les motifs de sagesse et de bonté, en un mot tout ce qui constituera la puissance d'une détermination sage.

Vous dites encore que la liberté rompt le fil conducteur de la règle; cela est vrai pour tout ce qui sera le fruit premier et immédiat de la liberté; mais qu'importe? Quelle nécessité de l'essence des choses nous oblige à rejeter cet élément qui vient s'interposer dans le cours régulier de la nature et fait de la nature même un être à âme vivante en même temps que machinal? l'intuition empirique du *je pense*, nous le révèle; et s'il existe, c'est qu'il est possible. Vous dites que la causalité qui sort de la liberté est aveugle; mais je viens de vous dire précisément le contraire; elle est éclairée de la lumière complète, et c'est dans cette lumière qu'elle conserve son entière liberté.

La conclusion générale de la troisième antinomie est donc, qu'il n'y a rien dans l'antithèse et dans sa preuve qui ait quelque valeur pour infirmer la thèse.

Quatrième conflit des idées transcendantales, ou quatrième antinomie.

Thèse.

« Il y a dans le monde quelque chose qui, soit comme sa partie soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

Antithèse.

Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.

PREUVE.

« Le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. En effet, sans cette série, la représentation même de la succession du temps, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée (1). Mais tout changement, est soumis à une condition qui le précède dans le temps et dont il est l'effet nécessaire. Or, tout conditionnel, qui est donné, suppose, relativement à son existence, une série complète de conditions jusqu'à l'inconditionnel absolu, qui seul est absolument nécessaire. Il faut donc qu'il existe quelque chose d'absolument nécessaire, pour qu'un changement existe comme sa conséquence, mais ce nécessaire appartient lui-même au monde sensible. En effet, supposez qu'il soit en dehors du monde, la série des changements du monde en dériverait sans que cette cause nécessaire appartînt elle-même au monde sensible. Or cela est impossible. En effet, puisque le commencement d'une succession de temps ne peut être déterminé que par ce qui précède dans le temps, la condition suprême du commencement d'une série de changements devait exister dans le monde alors que cette série n'existait pas encore (car qui dit commencement, dit une existence qu'a précédée un temps où la chose qui commence n'existait pas encore). La causalité de la cause nécessaire des changements, partant aussi la cause même, appartient donc au temps et par conséquent au phénomène (dans lequel seulement le temps est possible comme sa forme); on ne peut donc la concevoir séparée du monde sensible, c'est-à-dire de l'ensemble de tous les phénomènes. Il y a donc dans le monde même quelque chose d'absolument nécessaire (que ce soit la série entière du monde, ou une partie de cette série).

PREUVE.

« Supposez que le monde lui-même soit un être nécessaire, ou qu'il y ait en lui un être nécessaire, ou bien il y aurait dans la série de ses changements un commencement qui serait absolument nécessaire, c'est-à-dire sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique de la détermination de tout phénomène dans le temps; ou bien la série elle-même serait sans aucun commencement, et, bien que contingente et conditionnelle dans toutes ses parties, elle serait absolument nécessaire et inconditionnelle dans le tout, ce qui est contradictoire. En effet l'existence d'une multiplicité ne peut pas être nécessaire quand aucune de ses parties ne possède une existence nécessaire en soi.

« Supposez, au contraire, qu'il y ait en dehors du monde une cause du monde absolument nécessaire, cette cause étant le premier membre dans la *série des causes* des changements du monde, commencerait d'abord l'existence de ces changements et de leur série (1). Or il faudrait alors qu'elle commençât aussi à agir, et sa causalité rentrerait dans le temps, par conséquent dans l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire dans le monde; d'où il suit qu'elle-même, la cause, ne serait pas hors du monde, ce qui est contraire à la supposition. Il n'y a donc ni dans le monde ni hors du monde (comme en étant la cause) un être absolument nécessaire.

(1) Kant ajoute ici la note suivante :

« Le temps comme condition formelle de la possibilité des changements, leur est, à la vérité, objectivement antérieur; mais subjectivement et dans la réalité de la conscience, la représentation n'en est donnée, ainsi que toute autre, qu'à l'occasion des perceptions.

(1) Le mot *commencer* se prend en deux sens, Le premier est actif et signifie que la cause commence (*infit*) une série d'états qui sont ses effets; le second est passif et signifie que la causalité commence (*fit*) dans la cause même. Je conclus ici du premier au second.

Nous voyons avec peine notre philosophe retomber ici dans ses obscurités et ses défaillances.

L'énoncé de la thèse serait bon et dirait une vérité nécessaire, s'il n'oubliait pas un de ses membres logiques et des explications utiles pour la clarté. Il devrait porter, pour impliquer toutes les hypothèses, et être clair, ceci : *Il y a dans le monde* (entendu comme le tout des êtres) *quelque chose qui, soit comme sa totalité, soit comme sa partie, soit comme sa cause*, (laquelle ne lui appartiendrait en ce cas qu'à titre de cause et de substance absolue, nullement à titre de phénomène), *est un être absolument nécessaire*.

Puis la preuve devrait embrasser la triple supposition, c'est-à-dire montrer qu'à l'un quelconque des trois titres énoncés, la raison oblige d'introduire un être absolument nécessaire. Or c'est ce qu'elle ne fait pas ; elle suppose, au contraire, que l'énoncé de la thèse n'a compris que le monde des phénomènes, et nullement la cause au sens de cause absolue non phénoménale, quoique pourtant le mot de cause ait été mis dans l'énoncé, amphibologie qui égare l'esprit du lecteur et consiste à le traiter comme un prestidigitateur traite l'œil de ceux qui le regardent passer la muscade.

Il s'ensuit que la preuve, en prétendant démontrer qu'il faut un être nécessaire parmi les phénomènes seulement, et non pas comme cause distincte des phénomènes et n'ayant de rapport avec eux que celui de la causalité, devient la démonstration mauvaise d'une fausseté, et, par conséquent que, cette fois, la thèse avec sa preuve qui la restreint ainsi, devient fausse, et fait passer une erreur pour une vérité. Voilà ce qui arrive pour la thèse de la quatrième antinomie de Kant.

Il est vrai que Kant l'a su et que c'est volontairement qu'il a construit sa preuve avec cette imperfection fort étrange pour le logicien qui le juge ; car il fait observer, dans les remarques qui suivent sa dernière antinomie, qu'il a dû, dans la preuve de la thèse, comme le dit son traducteur, « laisser indécise la question de savoir si l'être nécessaire dont il s'agit de démontrer l'existence est le monde lui-même, ou s'il en est différent, » parce que, « pour répondre, dit-il, à cette question (p. 70) il faut des principes qui ne sont plus cosmologiques et qui ne se trouvent pas dans la série des phénomènes, » des principes qu'il appelle ontologiques et qu'il réduit à l'idée d'un être suprême. Mais nous avons déjà fait observer que cette manière de disloquer les thèses est une manière détestable qui ouvre la porte à tous les tours de passe et qui ne correspond ni à la bonne foi ni à la vérité ; tout est à la fois dans tout ; et pour qu'une preuve soit bonne, elle ne doit négliger aucun de ses éléments essentiels. Il est faux, d'ailleurs, que l'élément *ontologique* de la démonstration d'un être nécessaire se réduise à l'idée absolument apriorique de l'être souverainement parfait; cet élément *ontologique* se compose à la fois d'un sous-élément cosmologique et d'un sous-élément apriorique qui s'entresoutiennent. Un bon philosophe ne divise pas ainsi les choses que leur essence donne inséparables.

Cette observation faite — et elle est capitale non-seulement pour le cas présent, mais pour Kant tout entier dans sa *Critique de la raison pure* — examinons la preuve telle qu'il nous la présente. Au lieu d'être une démonstration à défendre, elle devient, pour la raison que nous venons d'en donner, une démonstration à réfuter.

Il est vrai que toute série de changements, ainsi que se présente à notre intuition le monde des phénomènes sensibles, est un tout de conditions successives qui a besoin d'un inconditionnel absolu, pour point de départ ; c'est ce qu'il a bien démontré, dans la thèse de l'antinomie précédente, en démontrant la nécessité d'une liberté transcendantale ; et de là résulte la nécessité d'une cause qui soit sans autre cause que la nécessité de sa nature se soutenant elle-même ; mais il est faux que ce nécessaire doive appartenir lui-même au monde sensible, autrement que par son rap-

port de cause volontaire. Pour démontrer son principe erroné, Kant nous dit que « le commencement d'une succession de temps ne peut être déterminé que par ce qui précède dans le temps » ; or c'est nous rejeter dans ce qui a été réfuté sur le temps, qui ne commence lui-même qu'avec la série conditionnelle, et qui n'est rien avant cette série ; le temps comme l'espace n'est qu'une condition négative de l'effet, qui n'est lui-même qu'une production positive et mobile de l'éternel et du substantiel absolu n'ayant ni temps ni espace, n'étant que l'être et l'étant toujours au moment où il est, sans avoir-été, ni devoir-être. Voilà le fond ou la cause ; sur ce fond se dessinent et se limitent, sous forme de temps et sous forme d'espace, tout ce qui devient, tout ce qui s'engendre par séries successives, tout ce qui est phénomène. Kant est donc hors de la question, quand il dit que « la causalité de la cause nécessaire des changements, partant aussi la cause même, appartient au temps et par conséquent au phénomène » ; et il conclut ce qu'il n'a pas le droit de conclure, ce qu'il n'a prouvé que par une assertion gratuite, lorsqu'il dit à la fin de sa preuve « qu'on ne peut concevoir la cause séparée du monde sensible » et « qu'il y a dans ce monde sensible, quelque chose d'absolument nécessaire soit la série entière, soit une partie de cette série ». Ce n'est ni la série entière des phénomènes, ni une partie de cette série qui est ce quelque chose absolument nécessaire ; c'est la cause substantielle absolue, laquelle n'est point étrangère à la série des phénomènes, puisqu'elle en est la cause, le fondement, le soutenant perpétuel, mais n'en constitue ni la totalité ni une partie à titre de phénomène, non plus que le sujet pensant d'un poëte ne constitue son poëme, imprimé, et les effets qu'il produira durant le cours des âges. Il n'y a entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre la cause immuable et l'effet successif, que le rapport nécessaire du producteur au produit, du soutenant au soutenu, de l'éternel et de l'immense (spirituellement) au temps et à l'espace, qui ne sont que la limite essentielle des phénomènes.

Passons à l'antithèse.

D'abord l'énoncé paraît clair; s'il est pris bonnement et sans subterfuge, il dit une absurdité, contre laquelle va se briser la prétendue preuve. Il dit, en effet, qu'il n'existe nulle part (ce qui signifie sans doute ni dans le temps, ni dans l'éternité, ni dans le substantiel absolu, ni dans l'espace) un être absolument nécessaire ; qu'un tel être n'existe ni dans le monde ni hors du monde comme en étant la cause ». Cela signifie bien qu'un être nécessaire ne peut pas plus exister dans le sens que nous l'avons expliqué, c'est-à-dire à titre de cause pure, non phénomène, que dans le sens qu'a choisi la preuve de la thèse et auquel elle a borné sa démonstration, lorsqu'elle ne le devait pas, c'est-à-dire à titre de phénomène. Or, voyons la preuve.

Cette preuve se divise en deux parties : dans la première on supposerait que l'être nécessaire serait la totalité des phénomènes du monde sensible, ou qu'il en serait une partie; dans la seconde on supposerait que l'être nécessaire serait en dehors du monde sensible, comme sa cause, au sens susexpliqué, du moins par nous.

Or la première partie est excellente ; elle prouve bien que l'être nécessaire ne peut être ni la totalité ni une partie du monde phénoménal ; il ne peut pas être la totalité, par cette raison qu'en ce cas la totalité serait sans commencement, quoique contingente et conditionnelle dans toutes ses parties, et qu'il ne peut pas y avoir, dans une série de phénomènes dont chacun est la conséquence d'un phénomène précédent, comme nous le montre l'intuition que nous en avons, une inconditionnalité du tout ; « la multiplicité, dit Kant avec raison, ne peut pas être nécessaire quand aucune des parties n'est nécessaire » ; il ne peut pas être une partie, puisqu'il faudrait alors que, dans le cours du développement, il y eût un commencement nécessaire, c'est-à-dire sans cause, et qu'un tel commencement sans cause antécédente serait la négation même de la dynamique

empirique qui résulte de notre intuition des phénomènes.

Mais la seconde partie est autant mauvaise que la première est bonne, en supposant qu'elle a pour but de réfuter l'existence nécessaire de la cause hors des phénomènes au sens que nous avons fait comprendre.

« Cette cause, dit Kant, sera le premier membre dans la série des causes des changements, et commencera cette série; mais il faudra, par là même, qu'elle commence d'agir ; et alors sa causalité même rentrera dans le temps et fera partie du monde des phénomènes; or cela est contraire à la supposition qui la met hors de ce monde ; elle ne peut donc pas être en dehors. »

Reconnaissons d'abord que l'argumentateur est ici en pleine question, et que sa preuve par l'absurde de l'impossibilité d'un être nécessaire hors du monde comme en étant la cause, constitue une des grandes objections que comporte le mystère de la conciliation de l'éternité et du temps. Mais cela dit, que dirons-nous encore, sinon que Kant retourne là, comme toujours, à sa pétition de principe sur le temps; il ne peut s'en débarrasser; c'est cette accroche qui a tenu toute sa vie sa raison suspendue dans le vide, et qui l'a fait un si grand antirationaliste, un démolisseur si acharné de la raison; il n'a trouvé de refuge que dans la raison pratique, c'est-à-dire, en fin de compte, dans la foi pure par dévouement pour la morale, dont il ne voulait, *a priori*, jamais démordre, et à ce point de vue tous nos traditionalistes, surnaturalistes et naturalistes, ont été beaucoup mieux ses disciples que nos rationalistes positivistes, matérialistes ou athées. Revenons à la preuve de sa dernière antithèse.

Kant dit, pour établir sa preuve de la seconde partie de sa quatrième antithèse, que « cette cause (qu'on suppose et qui serait l'être nécessaire) étant le premier membre dans la série des causes des changements du monde, commencerait d'abord (au sens actif) l'existence de ces changements et de leur série; commencerait, par là même, d'agir, et rentrerait, par conséquent, dans l'ensemble des phénomènes, en ferait partie comme point de départ, et ne serait pas hors du monde; ce qui est contraire à l'hypothèse. » Or, en disant cela, il se représente l'acte de causalité de la cause éternelle comme appartenant au temps, à sa succession et étant, par conséquent, de même nature que son produit; il se représente cet acte comme commençant dans le temps et venant après d'autres actes qui auraient ou n'auraient pas d'autres effets de même qualité, ce qui par le fait constituerait le temps, transformerait en temps l'éternité et mettrait la succession où elle n'est pas; mais par cette représentation même, il se trompe et suppose la chose qu'il réfute, sans qu'il y ait aucune nécessité pour lui de la supposer; dans l'exemple empirique que nous avons donné du poëte et de son livre matériellement composé de caractères d'impression, quel rapport rationnel y a-t-il entre la cause et l'effet, comme nature? La cause est un sujet pensant; le livre est un ensemble de caractères matériels, signes des idées dont se compose le poëme; ne sont-ce pas deux ordres absolument différents par nature? Et cependant c'est le poëte et sa combinaison d'idées qui sont la vraie cause, comme le livre matériel redeviendra, à son tour, la cause d'effets moraux dans les esprits de ceux qui le liront. Il y a donc là un enchaînement de causalités avec sauts d'un ordre à un autre ordre, et entre des ordres de causes et des ordres d'effets qui n'ont *a priori* et ontologiquement aucun rapport, autre que celui de la causalité. Il en est de même de la cause éternelle et de son produit temporel. L'acte par lequel elle détermine ce produit, ne commence pas en elle, n'est pas succédant à d'autres actes; il est, comme elle, éternel, c'est-à-dire n'ayant rien du temps, rien de successif, et existant en un point simultané comme l'être absolu qui en est le causant. Cette qualité du temps (qui n'est que négative de l'éternité) ne se montre que dans le produit lui-même, qui est la série commençante; et par conséquent le raisonnement de Kant

porte à faux : la cause en dehors du monde reste dans son éternité avec son acte de causalité qui est un vouloir libre, pendant que le produit en émerge et fait le temps en commençant la série successive; je dis la commençant par rapport à elle-même, et non par rapport à la cause à l'égard de laquelle rien ne commence, mais tout *est*, aussi bien ce qui sera que ce qui a été.

Nous répétons que nous ne prétendons pas enlever le mystère; nous prétendons seulement détruire l'objection.

V.

Nous venons de voir les principaux conflits que Kant prétend établir entre les idées transcendantales de la raison pure. Il qualifie du nom général de *dogmatisme* les idées représentées par les thèses et par leurs preuves; il qualifie du nom commun d'*empirisme* les idées contraires représentées par les antithèses et par leurs preuves; et il trouve que les unes et les autres se présentent au philosophe avec des avantages divers. Militent du côté du dogmatisme, d'après Kant, des motifs graves d'intérêt *pratique*, des motifs aussi d'intérêt *spéculatif* et des motifs d'intérêt de *popularité*; militent, en revanche du côté de l'*empirisme*, certains mérites aux points de vue de ces divers intérêts, par lesquels il dispute la palme à son antagoniste; il maintient, par exemple, la raison sur le terrain des faits, il l'assujettit au fil des lois nécessaires qui relient régulièrement les effets aux causes, il l'empêche de s'égarer dans de vaines fictions; il l'invite, comme le dit M. Jules Barni dans son analyse, à étendre de plus en plus ses connaissances « à l'aide du seul maître que nous ayons proprement, l'expérience. » etc. etc.

Cependant, poursuit notre philosophe, ces raisons de part et d'autre ne pourraient satisfaire un esprit vraiment philosophique; bien que tout le jeu dialectique de la raison spéculative s'évanouisse comme un songe devant l'intérêt pratique, il faut pourtant que la raison trouve la clef des antinomies, et Kant est conduit par ces motifs à leur chercher des solutions. Quelles sont ces solutions?

Nous avons donné les nôtres; elles consistent à ramener les antinomies prétendues à des accords parfaits, en éliminant ce que renferment de faux leurs thèses et leurs antithèses. Kant les tiendra jusqu'au bout pour solides et leur donnera d'autres solutions, qui seront les suivantes :

Il y aurait, d'abord, dit-il, à se demander, si, en négligeant les raisons de part et d'autre, et ne prenant que les énoncés contradictoires, on n'aboutirait pas à un pur non-sens; c'est ce qu'il appelle le *procédé sceptique*. Il met en pratique ce procédé; et il arrive, pour chacune des antinomies, à trouver que le résultat sur chacun des problèmes est celui-ci : que la synthèse de part et d'autre est toujours ou trop grande ou trop petite pour notre raison. Par exemple, le monde a-t-il un commencement? si l'on répond oui, il devient trop petit pour notre concept; et si l'on répond non, il devient trop grand ; et de là, Kant tire déjà un soupçon que le monde ne serait pas en soi, ne serait qu'un être de raison, ne serait qu'une idée sans réalité objective.

Comment concilier cette supposition, qui va constituer son idéalisme, avec la réfutation de l'idéalisme berkeleyen que nous avons déjà plusieurs fois jugée et qui va revenir encore? c'est ce qui ne nous regarde point, mais ce dont nous ne pourrions nous charger.

Il y a mieux, en poussant plus loin l'examen, Kant arrive à trouver que la solution ne peut être, en effet, donnée que par l'*idéalisme transcendantal* ou *formel*, qu'il distingue de l'*idéalisme matériel* ou *naturel* de Berkeley par une subtilité impardonnable dans un philosophe moral et moraliste, laquelle consiste à dire que nier la réalité objective des phénomènes ou en douter n'est pas la même chose que nier les choses extérieures mêmes ou douter de leur existence. Est-ce que Berkeley, ou qui que ce soit, a jamais nié et peut nier les phénomènes eux-mêmes en

tant que représentations de notre propre intuition, de notre sens intime? Si Kant n'entend que cela par les choses matérielles extérieures, il entend, au plus juste, ce qu'entendait Berkeley, et pourquoi, en ce cas, le réfute-t-il? Berkeley allait même, nous le répétons, beaucoup plus loin; il donnait à ces phénomènes une réalité fondée en soi, qui pouvait être distincte du *moi* qui en a l'intuition, à la condition que cet *en soi* ne fût pas une substance matérielle, un soutenant étendu et composé par essence, mais qu'il ne fût qu'esprit, soit l'esprit éternel ou Dieu, soit des esprits créés; et Kant est plus idéaliste que cela dans son idéalisme transcendantal; il y réduit les choses à de pures représentations du sujet lui-même, puisqu'il dit positivement : « Nous avons suffisamment établi dans l'esthétique transcendantale que tout ce qui est perçu dans l'espace et dans le temps, ou que tous les objets d'une expérience possible pour nous ne sont pas autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire de simples représentations, et que, par conséquent, en tant que nous nous les représentons comme des êtres étendus ou comme des séries de changements, ils n'ont point en dehors de nos pensées, d'existence fondée en soi; c'est ce point de doctrine que je désigne sous le nom d'*idéalisme transcendantal* (1). Le réaliste, dans le sens transcendental, fait de ces modifications de notre sensibilité des choses subsistantes en elles-mêmes, et par conséquent convertit de simples représentations en choses en soi. » (*Crit. de la rais. pur.*, t. II p. 99).

Mais, à présent que nous avons perdu tout respect pour la logique de Kant, ces contradictions nous importent peu. Poursuivons.

Comment va-t-il résoudre les antinomies à l'aide de son idéalisme, en les prenant en particulier les unes après les autres?

La première établit, à la fois, d'une part, que le monde a un commencement dans le temps et une limite dans l'espace, et d'autre part, qu'il n'a ni l'un ni l'autre. Or, dit Kant, la thèse et l'antithèse sont fausses en même temps. Pourquoi? parce que leur objet n'est rien en soi; il n'est qu'un être de raison; il n'existe que dans nos intuitions comme phénomène, il n'a pas une réalité subsistante, de laquelle on puisse dire qu'elle a ou n'a pas de commencement dans le temps; il n'a sa réalité que dans nos représentations qui le font reculer indéfiniment sans terme possible. Les deux plaideurs se disputent pour une huître; le juge avale l'huître; tous deux sont d'accord... Mais quant à Berkeley, il ne sait ce qu'il dit, quand il nie l'en soi des phénomènes matériels puisque nous avons l'intuition immédiate de cet *en soi* même!..

Admirez la profondeur du philosophe allemand!.. il faut remonter au vedanta pour trouver de pareilles quintessences de subtilités.

La seconde antinomie avait pour question : N'y a-t-il dans le monde que du composé, ou n'y a-t-il que du simple quant aux éléments? Or les deux choses sont encore fausses à la fois, parce qu'il n'y a que des phénomènes et que ce qui n'est que phénomène, c'est-à-dire représentation de notre esprit, sans réalité objective existant en soi, n'existe que comme nous le faisons, et par conséquent avec des éléments qui ne sont ni simples ni composés, mais seulement toujours imaginables en tant que divisibles, sans qu'il y ait de terme possible assignable à l'effort de notre raison dans l'indéfini regressif. L'objet enlevé, comme dans le cas du triangle avec ses trois angles, il ne

(1) Il a ajouté dans la seconde édition, sur ce mot, la note suivante : « Je l'ai appelé aussi quelquefois *idéalisme formel*, pour le distinguer de l'*idéalisme matériel*, c'est-à-dire de l'idéalisme ordinaire, qui met en doute ou nie l'existence des choses extérieures mêmes. Il semble sage dans beaucoup de cas de se servir de cette dernière expression de préférence à la première, afin de prévenir toute équivoque. » Il faut bien avouer que s'il y a quelque équivoque à prévenir, c'est celle qui consisterait à douter que Kant ne soit là en parfaite contradiction avec lui-même, lorsqu'il vient à côté de ces explications réfuter l'idéalisme de Berkeley, qu'il appelle « cet idéalisme empirique depuis si longtemps si décrié.... qui nie ou trouve douteuse l'existence des êtres étendus dans l'espace » ; et il faut avouer aussi qu'il ne saurait la prévenir plus clairement, pour empêcher qu'on ne doute de sa contradiction.

reste rien, et les plaidants se trouvent d'accord, faute de matière à procès... Mais Berkeley ne sait toujours pas ce qu'il dit, quand il affirme qu'il faut bien qu'il en soit ainsi des phénomènes matériels; puis qu'autrement, leur en soi objectif renfermerait et ne renfermerait pas, tout à la fois, un nombre infini de parties élémentaires et substantielles.

Admirez toujours la profondeur de notre philosophe allemand !.. il vient de nous démontrer en enlevant l'objet, que les deux plaideurs des deux premières antinomies avaient, en même temps, tort en soutenant des thèses contradictoires ; mais il aurait pu aussi bien démontrer, par la même solution empirique, qu'ils avaient tous deux raison : puisque l'objet n'existe pas, ils avaient tort, en effet, de le soutenir l'un blanc, l'autre noir ; mais ils avaient également raison puisqu'il n'existait que dans leur esprit tel que chacun d'eux le concevait ; il était blanc chez celui qui le disait blanc, noir chez celui qui le disait noir. Quand deux fous se querellent pour une montre imaginaire, prétendant l'un qu'elle est en argent, l'autre qu'elle est en or, n'ont-ils pas tous les deux tort et raison tout à la fois ? Voilà la grande découverte de la dialectique du philosophe allemand.

Changement de décors.

La troisième antinomie porte sur la question de savoir si tout dans le monde est fatal, ou s'il y a place pour quelque liberté, à la condition, répond-il équivalemment, — du moins selon notre manière de le comprendre — qu'il ne s'agisse pas d'un objet réel, existant en soi indépendamment de l'intuition et de la raison, mais seulement de *phénomènes* et de *noumènes*, c'est-à-dire de représentations sensibles et de représentations intelligibles. Le fatal et le libre sont conciliables et peuvent être vrais à la fois dans le même acte considéré dans un cas, celui du fatal, comme *phénomène*, et dans l'autre cas, celui du libre, comme *noumène*. Un homme, par exemple, a menti et a introduit dans la société du désordre par son mensonge ; si vous cherchez l'explication des causes qui ont conduit cet homme à mentir, vous en trouvez un grand nombre, par exemple une mauvaise éducation, de mauvais conseils, de mauvais exemples, un intérêt matériel etc., etc., et dans cette recherche analytique, vous ne trouvez qu'un enchaînement naturel de causes et d'effets, un enchaînement fatal. Mais vous n'en direz pas moins que cet homme a été coupable, parce qu'il aurait dû suivre les lois de la raison en résistant à tous les entraînements. Or cette analyse suppose que son action a été à la fois fatale et libre, fatale sous le rapport sensible et à titre de phénomène, libre sous le rapport intelligible et à titre de *noumène*. Donc la thèse et l'antithèse de la troisième antinomie ne sont plus, comme dans les deux précédentes, fausses à la fois par soustraction de l'objet ; mais elles sont vraies à la fois, parce que le sujet les réalise, toutes les deux en même temps, sous deux rapports différents. C'est ainsi que Kant, acculé dans le *moi* lui-même, sur le fatal et le libre, ne se met ni en contradiction avec la conscience empirique qui révèle du libre, ni en contradiction avec la conscience empirique qui révèle du fatal, mais concilie le fatal et le libre dans leur cause subjective. Il ne pouvait plus raisonner de cette thèse comme des précédentes, parce qu'il s'agissait d'un fait conscientiel accusant à la fois de la fatalité et de la liberté.

Nous devons avouer qu'ici, où la question transcendantale se rapproche des questions de morale, tombe même en plein dans ces questions, notre philosophe redevient plus fort, et pourrait même fournir, par ses subtilités, des ressources pour la conciliation, si difficile en théorie, de la nécessité et de la liberté, dans tous les êtres intelligents à commencer par Dieu même dans sa toute sagesse et son éternité, et en suivant par l'homme dans la nature. Mais le mystère restera toujours; à son angle d'acier se feront du sang tous les génies de la terre, et nul d'entre eux n'en émoussera la pointe ; est-ce qu'il ne reste pas tout entier dans l'expli-

cation de Kant? Qui comprendra qu'un même acte soit à la fois libre et fatal, libre intelligiblement et fatal phénoménalement? ce qu'il y a de certain, d'incontestable à jamais, ce sont les deux termes du problème: il y a du libre dans notre empirisme; c'est le fait conscientiel que ne peuvent révoquer en doute que les insensés, et il y a aussi du fatal qui entre dans la série des effets et des causes du monde phénoménal. Il y a de même du libre dans le transcendantal de l'univers, parce qu'il en faut nécessairement à l'origine première des séries; c'est la raison qui le dit *a priori* avec évidence; et il y a aussi un fatal transcendantal, l'intuition du fil des développements réguliers et selon des lois le démontre. Voilà les deux termes à jamais indéniables, mais leur conciliation, leur harmonie et dans l'homme et en Dieu, tient à une énigme, dont la raison de l'homme n'a pas reçu la clef de la raison suprême.

Enfin, la quatrième antinomie roulait sur le point de savoir si tout est *contingent* ou s'il y a un *être nécessaire*. Or, ici Kant répond, pour la solution, que la thèse et l'antithèse peuvent être à la fois vraies en même temps; et en celà il se montre très-profond et très-ingénieux dans sa profondeur; il trouve moyen, par là, de rentrer dans l'explication que nous avons nous-même donnée en complétant et réfutant son antinomie; et il fait voir qu'il ne l'avait laissée insuffisante et imparfaite qu'afin de pouvoir revenir, par un détour, à cet être nécessaire du monde intelligible qui n'en est pas moins la cause du monde sensible, tout différent qu'il soit de ce monde des phénomènes. C'est ainsi qu'il redeviendra sérieusement théiste, dans sa *Critique de la raison pratique;* mais auparavant, il se jouera encore *de la raison pure*, avec les preuves qu'elle donne de la réalité objective de cet idéal, preuves dont il prétendra établir l'impossibilité, et avec d'autres idées de la raison pure qu'il livrera en holocauste à sa dialectique. Nous ne le suivrons pas dans ces jeux, dont nous avons commencé par prendre à partie quelques positions fausses: nous appuyerons seulement, en approchant de la fin de notre exposé réfutatif, sur le point, que nous venons de signaler, par lequel Kant s'annonce de loin comme devant redevenir sérieux; ce point suffit à faire préjuger son théisme; il suffirait à lui seul.

« La quatrième et dernière antinomie, qui roule sur la question de savoir si tout est *contingent* ou s'il n'y a pas un *être nécessaire*, se résout de la même manière que la précédente: la solution consiste à montrer, en s'appuyant sur la distinction du sensible et de l'intelligible, que les deux thèses peuvent être *vraies en même temps*, l'une dans un sens, l'autre dans un autre. Il est vrai que par rapport au monde sensible, tout a une existence dépendante d'une condition empirique, et qu'à ce point de vue nous devons toujours remonter de condition en condition sans nous arrêter jamais à une condition qui, à titre de substance existant par elle-même ou absolument indépendante, formerait le dernier terme de la série ou serait placée en dehors de cette série; mais il est vrai aussi qu'à un autre point de vue intelligible, toute la série peut bien avoir son fondement dans quelque existence indépendante de toute condition empirique et contenant le principe de tous les phénomènes. Si le monde était en soi tel qu'il se manifeste à nous dans l'ordre des phénomènes, il n'y aurait, en effet, de place nulle part pour une substance de ce genre, non plus que pour la liberté; mais si les phénomènes ne sont que de simples représentations et non des choses en soi, l'existence d'un être absolument nécessaire cesse d'être inadmissible, et elle peut très-bien se concilier avec la contingence universelle, comme, dans le problème précédent, la liberté peut se concilier avec la nécessité naturelle. La solution de la quatrième antinomie a donc ceci de commun avec celle de la précédente, qu'elle réduit à une pure apparence la contradiction des deux termes en montrant qu'ils peuvent être vrais tous deux; il y a seulement entre

elles cette différence que, dans le précédent problème, relatif à la liberté, la chose même (l'être humain, par exemple) pouvait être considérée comme faisant partie de la série des conditions du monde sensible, et que sa causalité seule était conçue comme intelligible, tandis qu'ici l'être nécessaire est conçu comme existant tout à fait en dehors de la série du monde sensible.

« Mais précisément parce que nous sortons ici de la série des conditions du monde sensible, il est nécessaire de bien assurer nos bras dans cette nouvelle voie, ou de chercher en quel sens et jusqu'où nous pouvons nous y avancer. La raison n'a pas le droit de tenir pour impossible l'existence d'un *être nécessaire*, mais quel usage doit-elle faire de l'idée d'un tel être? C'est ce qu'il faut maintenant rechercher, et ce que Kant examine dans un nouveau chapitre intitulé : *Idéal de la raison pure.* » (t. I, *Analyse de la critique de la raison pure*, p. CXII).

On le voit Kant a eu soin de se ménager, dans sa critique de la raison pure, une sorte de double fond contre une irrémédiable contradiction, un passage à côté, pour faire rentrer triomphants, dans la *raison pratique*, Dieu, l'immortalité de l'âme, la morale, la religion naturelle; ce passage, c'est la possibilité d'un être nécessaire, indépendant par sa nature du monde des phénomènes.

Mais en a-t-il moins été un démolisseur de la raison droite, et de toute la saine philosophie? et quand il nous montrera la *raison pratique*, plus heureuse que la raison pure, réussissant à refaire un édifice avec les matériaux que sa sœur aînée a mis en poudre ; lorsque, par exemple, à l'aide de son famenx principe de l'*impératif catégorique*, et quelques autres, il nous rebâtira toute la morale humaine et divine, en dépit de sa propre théorie de la raison pure, sera-t-il autre chose qu'un philosophe de la force du bon charbonnier qui dit tout simplement *je crois*, sans savoir pourquoi, et sans autre motif que le besoin d'un repos dans la nuit?

Nous l'avons dit, Kant ne fut que le Proudhon de l'Allemagne avant que Proudhon ne fût que le Kant français. Il y eut pourtant, entre ces deux grands sophistes de la dialectique moderne, une différence profonde. Le premier, pour l'amour de la morale, maintint Dieu, dans la pratique, comme l'idéal suprême, régulatenr de nos jugements et de nos mœurs. Le second, pour l'amour de la morale aussi, élimina Dieu comme un idéal perturbateur de nos jugements et de nos mœurs ; et l'on peut dire, puisque nous sommes dans les antimonies, que les deux Kant et les deux Proudhon eurent tort et raison tout à la fois; tort tous les deux, puisque tous les deux se nièrent eux-mêmes en niant les conséquences logiques de leur *je pense*; raison tous les deux, puisque le Dieu idéal du *théiste* était ce qu'il le faisait lui-même, et que le Dieu idéal de l'*antithéiste* était ce qu'il le faisait également.

Laissons toutes ces fantasques conceptions; laissons les sophistes jouer à ces jeux de la dialectique des mots ; et allons nous reposer chez le grand philosophe Descartes, qui, à cheval sur son *je pense*, et sans perdre un instant le sérieux que de telles questions comportent, nous conduira à l'être absolu, et, de l'être absolu, nous ramènera jusqu'à la certitude de l'*autre*. (V. MOI (le), la CAUSE et l'AUTRE.)

LE NOIR.

KARAITE. *Voy.* CARAITE.

KARR (Jean-Alphonse.) (*Théol. hist. biog. et biblíog.*) — Ce littérateur français, célèbre par son esprit caustique, naquit à Paris en 1808. Il s'occupe, depuis de longues années, d'horticulture à Nice. On peut citer parmi ses nombreuses publications :

Les Guêpes illustrées, 1847, en partie réimprimées en 4 vol. in-18, en 1859 ; *Sous les tilleuls*, 2, vol. in-8, 1832 ; *Une heure trop tard*, in-8, 1833, *le Chemin le plus court*, 3 vol. in-8, 1836; *Ce qu'il y a dans une bouteille d'encre*, suivi de *Geneviève*, 2 vol. in-8, 1838 ; *Voyage autour de mon jardin*, 2 vol. in-8, 1845 ; *la Famille Alain*, 3 *vol.* in-8, 1848 ; *Agathe et Cécile*, *Fort en thème*, un de ses ro-

mains les plus connus ; *la Pénélope normande*, 1858, etc.

Alphonse *Karr*, avec tout son esprit a contribué, à notre avis, à la décadence de la littérature française.

LE NOIR.

KATERKAMP (Jean-Théodore-Hermann). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre professeur de la faculté de théologie de Munster, né en 1764 à Ochtrup, ordonné prêtre en 1787 et mort, après une vie toute de bienveillance pour les autres, en 1834, étant chanoine de la cathédrale de Munster, a laissé les ouvrages suivants :

Introduction à l'examen de soi-même pour les prêtres réguliers, traduction du *Miroir du Clergé*, Munster, 1806, 2 vol. ; 3e édit., 1844 ; *De la Confiance que mérite l'Histoire du comte de Stolberg*, pour répondre aux critiques du Dr Paulus. Le même ouvrage parut sous cet autre titre : *de la Primauté de l'apôtre Pierre et de ses successeurs*, Munster, 1870 ; *Introduction à l'histoire ecclésiastique*, Munster, 1819 ; *Traits remarquables de la vie de la princesse Amélie Galitzin*, née comtesse de Schmettau, surtout au point de vue de ses relations avec Hemsterhys, Furstenberg, Overberg et Stolberg, Munster, 1828 ; *Trois Discours synodaux*, en latin, prononcés en sa qualité d'examinateur synodal.

LE NOIR.

KAULBACH (Guillaume de.) (*Théol. hist. biog. et œuvr. d'art.*) — Ce célèbre peintre allemand, directeur de l'académie des arts de Munich, naquit à Arolsen en 1805. Fils d'un orfévre et prenant par désœuvrement quelques leçons de dessin de son père, il sentit se révéler en lui sa vocation, à la vue d'un livre de gravures représentant les scènes du théâtre de Schiller. Envoyé à l'académie de Dusseldorf, il devint l'élève assidu de Cornélius, et s'inspira d'abord, sous sa direction, de l'idéal pur, mais il s'en écarta ensuite, de plus en plus, en empruntant ses inspirations aux Klopstock et aux Goëthe. Ses premières œuvres, telles que l'*Apollon au milieu des Muses*, sont dans le style classique de Cornélius ; les autres sont à la fois plus audacieuses et plus réalistes ; on peut citer :

Sa fameuse *Bataille des Huns* dans laquelle sont représentées, au-dessus du champ de bataille couvert des cadavres immobiles des Huns et des Romains, leurs ombres prolongeant la bataille dans les airs ; le *Roman du renard*, tableau qu'on a appelé l'épopée des animaux ; le *Groupe de Bédouins* ; la *Destruction de Jérusalem*, où le merveilleux se mêle encore à l'histoire ; la *Tour de Babel*, au musée de Berlin, ainsi que les colossales figures de *Moïse*, de *Solon*, de l'*Histoire*, de la *Légende*, etc., et la *Réformation* ; ses *Illustrations* des *Evangiles* et du *Théâtre de Shakspeare* ; etc. *Kaulbach* est un grand peintre novateur en Allemagne, comme, en France, Eugène Delacroix ; il vient de mourir à Munich (avril, 1874). LE NOIR.

KAVANAGH (Miss Julia.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cette femme de lettres irlandaise, née en 1824 à Thurles, fit son éducation à Paris ; ses romans sont religieux ; on peut citer : *les Trois sentiers*, pour les petits enfants ; *Madeleine* 1848 ; *Nathatie*, 1851 ; *les Femmes de France au* XVIIIe *siècle*, 2 vol. in-8, 1850 ; *les Femmes chrétiennes*, in-8, 1852 ; *Daisy Burns*, roman intime ; *Grace Lee*, 3 v. 1854 ; *Rachel Grey*, 1 v. 1855 ; etc.

LE NOIR.

KEBLE (le révérend John). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce poëte religieux anglais, né vers 1800, et devenu ministre après de brillantes études à Oxford, a publié l'*Année chrétienne de l'enfance* ; *Lyra innocentium* ; *Traduction en vers anglais des psaumes de David* ; *Sermons* ; *Discours sur la tradition primitive*. LE NOIR.

KEDRON ou CÉDRON (le torrent de). (*Théol. mixt. scien. géog.*) — V. PALESTINE.

KEIL (Charles-Auguste-Gottlieb.) *Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet exégète biblique, né près de Dresde en 1754, et mort chanoine de Meissen, en 1818, a laissé, comme ouvrage le

plus important, un *Traité élémentaire de l'herméneutique du Nouveau Testament*, d'après les principes de l'interprétation grammatico-historique et beaucoup d'autres ouvrages, tels que:

De modo quo Scriptores sacri in dogmatibus tradendis versantur, Lips., 1780, in-4 ; *Dissert. I, Historia dogmatis de regno Messiæ Christi et Apostolorum ætate*, Lips., 1801, in-4o; *Catalogue systématique des écrits et des livres de théologie dont la connaissance est généralement nécessaire*, Stendal, 1785 et 1792 ; *Progr. de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione Christiana animi*, Lips., 1785, in-4 ; *Progr. de historica librorum sacrorum interpretatione ejusque necessitate*, ib., 1785, in-4o ; *Discours de Schwarz*, publiés en commun avec Gedike, ib., 1810, in-8o ; *Progr. quo proponitur exemplum judicii de diversis singulorum Scripturæ sacræ locorum interpretationibus ferendi, examinandis variis interpretum de loco Galat.*, 3, 16. ib., 1810 sq., 7 *progr.* ; *Choix pour l'étude de la théologie*, ib., 1812, etc. LE NOIR.

KEIROTONIE. *Voyez* IMPOSITION DES MAINS.

KELLERMANN (George.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet évêque de Munster, né en 1776, et mort regretté de tout le monde en 1847, après avoir monté plus de deux mille fois en chaire, a laissé divers écrits :

Sermons pour les dimanches et fêtes de l'année, 3 vol., 1830-1836, Munster; *Sept sermons de carême*, 1833-1837 ; *Deux discours de première communion*, 1831, ib.; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament à l'usage des écoles allemandes*, extraite du grand ouvrage d'Overberg et accompagnée de notes, ibid. Il en a paru 55 éditions ; *Extraits du grand et petit Catéchisme d'Overberg*, 1845, ibid.

LE NOIR.

KEMPIS (Thomas A.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — V. THOMAS A KEMPIS.

KENRICK (Francis-Patrick.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet auteur catholique américain, né à Dublin en 1797, et devenu en 1851 archevêque de Baltimore, se fit connaître dès 1828 par son esprit et son style mordant dans ses *Lettres d'Omicron a Oméga*, en réponse à des articles sur l'eucharistie d'un presbytérien. Il a donné depuis :

Theologia dogmatica, 4 v. in-8, 1839 à 1840; *Theologia moralis*, 3 vol. 1841 à 1843; *sur la Suprématie du Saint-Siége et l'autorité des conciles généraux*; *sur la Justification*; *sur le baptême*; *Concilia provincialia Baltimori habiti ab anno* 1829 *usque ad annum* 1850, Baltimore, 1851 ; *l'Eglise catholique vengée*; etc. LE NOIR.

KEPLER (Jean.) (on écrit aussi *Keppler*) OU LES LOIS DE NOTRE MONDE SOLAIRE. (*Théol. mixt. et hist. scien. cosmol. biog. et bibliog.*) — Nous avons fait un article assez long sous le titre COPERNIC OU LE SYSTÈME DU MONDE; nous n'en ferons pas un aussi long sur *Kepler*, parce qu'il ne fit que développer le système de Copernic, qui contenait en germe toute l'astronomie vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité des mouvements célestes, et que nous avons pris pour règle dans notre travail de ne nous appesantir, en ce qui concerne la science et l'industrie, que sur les premiers lanceurs des idées dans l'humanité. Mais *Kepler* n'en est pas moins le plus grand peut-être de tous les astronomes de tous les temps, par la découverte des trois grandes lois qui ont gardé son nom. On parle partout de ces lois fameuses, et presque toujours on les ignore parce qu'on ne les a jamais comprises. Nous tâcherons de les faire comprendre en les expliquant d'une manière qui soit le moins scientifique possible, et qui puisse s'établir dans l'esprit de tout théologien; car un théologien ne doit pas les ignorer, tant elles donnent une idée de Dieu, qui confond d'admiration devant l'exactitude profonde avec laquelle il pratique lui-même les harmonies de la mathématique éternelle. *Kepler*, pris lui-même d'un étonnement dont il n'était pas maître, en pensant à sa découverte, s'écriait : « J'aurai sans doute à attendre longtemps que le

monde me comprenne! qu'importe? Dieu a bien attendu six mille ans le véritable admirateur de ses œuvres! » (Préface de son livre.)

Kepler naquit dans le duché de Wittemberg en 1571, fut nommé professeur de mathématiques à Gratz en 1593, commença, dans cette ville, à s'appliquer sérieusement à l'astronomie, se rendit à Prague en 1600 sur l'invitation de Ticho-Brahé, devint le mathématicien de l'empereur Rodolphe, compléta les tables dites *tables rodolphines* que Ticho avait commencées, contribua, dans l'assemblée de Ratisbonne, à la réforme du calendrier, et mourut dans cette ville en 1630. Ses ouvrages astronomiques sont nombreux. Il fit aussi comme physicien des expériences démonstratives sur la cause de la pesanteur des corps, dont Newton mit en évidence le véritable principe qui est la fameuse loi de l'attraction, synthèse sublime des lois mêmes de *Kepler*. Exposons et expliquons ces lois.

Ce fut en observant d'une manière attentive et très-prolongée la planète Mars, de 1590 à 1618, que *Kepler* déduisit ces lois; après qu'il les eut formulées comme nous allons le dire, lui-même et les autres observateurs, ainsi que ceux qui le suivirent, les appliquèrent à toutes les autres planètes, et, à l'égard de toutes, elles se trouvèrent en parfait accord avec l'observation. Elles sont devenues tellement aphoristiques en astronomie que l'on devine, en les appliquant, les choses les plus nouvelles dans les corps et les mouvements célestes, et qu'on ne se trompe jamais. On croit que les autres mondes planétaires, dont les étoiles sont les soleils, suivent les mêmes lois, tant elles échappent à toute exception, et il est bien probable qu'elles résument, en effet, toute la mécanique universelle que Dieu a établie dans l'ensemble des mondes. Enfin les perturbations que ces lois peuvent quelquefois subir dans leurs effets, n'en deviennent que des applications plus minutieuses, aussitôt qu'on connaît toutes les conditions des problèmes.

Voici la première : « Les planètes décrivent autour du soleil des ellipses dont cet astre occupe un des foyers. »

Celle-là n'est pas difficile à comprendre. Quand un jardinier trace une ellipse, avec sa double corde, autour de deux piquets plantés en terre, il décrit la révolution d'une planète autour du soleil ; le soleil occupe la place d'un des deux piquets qui sont les deux foyers, et la planète circule à l'entour en passant par tous les points de la ligne que trace le jardinier ; cette ligne est un cercle plus ou moins allongé selon que les deux foyers sont plus ou moins éloignés l'un de l'autre. Elle formerait un vrai cercle et non plus une ellipse si ces deux foyers, réunis, ne formaient plus qu'un point central.

Depuis deux cents ans on s'occupait dans les mathématiques pures des *sections coniques*, qui n'étaient que des ellipses, et l'on en démontrait les propriétés théoriques et spéculatives sans se douter qu'elles dussent un jour jouer un aussi grand rôle en tant qu'appliquées à l'astronomie. C'est que le Créateur avait lui-même, à titre d'architecte du monde, mis en application sur l'échelle immense ces principes de géométrie, que l'homme, fait à son image, et aussi grand par l'esprit qu'il est petit par les sens, avait été assez pénétrant pour généraliser dans des formules absolues qui avaient servi de règles à Dieu lui-même dans ses créations.

Voici la seconde : « Les aires décrites successivement par le rayon vecteur de la planète, sont proportionnelles aux temps employés à les parcourir. »

Celle-là n'est pas, non plus, très-difficile à comprendre. Le rayon vecteur est la ligne droite qui part du centre du soleil et qui va au centre de la planète ; l'aire est l'espace triangulaire parcouru par ce rayon vecteur se transportant, comme une jante de roue, d'un point à un autre de l'ellipse, en ayant toujours son bout central au centre du soleil. Puisque la planète avance, elle emporte ce fil imaginaire, pendu à son centre, vers un autre point de son ellipse ; si du

premier point qu'elle occupait par hypothèse on tire à ce second point une droite, on obtient un triangle dont l'angle le plus allongé est au centre du soleil et dont les deux autres angles sont aux deux points de l'ellipse planétaire qu'on suppose; c'est ce triangle qui est l'aire parcourue par le rayon vecteur. Or, si l'on considère entre elles toutes ces aires qui sont comme les espaces qui se trouvent entre les diverses jantes d'une roue de voiture, la loi dit que ces aires, successivement décrites par le rayon vecteur, seront toujours proportionnelles aux temps que la planète aura employés à les parcourir. Plus elles seront grandes en surface, c'est-à-dire plus elles renfermeront de mètres carrés par exemple, plus la planète aura mis de temps à se porter d'un point à l'autre, et la réciproque ; plus la planète aura mis de temps à se porter d'un point à l'autre pour que son rayon vecteur ait décrit l'aire en question, plus cette aire sera grande en surface, soit en mètres carrés.

Voilà la loi, et cette loi est vraie des aires d'une planète considérées par rapport aux aires d'une autre planète, comme des aires diverses de la même planète considérées entre elles.

Or, il suit de cette loi, bien simple, une multitude de choses qui fixent toute l'astronomie ; nous n'en ferons remarquer qu'une. Cette loi la conduit au système de Copernic et au rejet de celui de Ptolémée. Dans ce dernier système, en effet, il était nécessaire que les astres qui circulaient tout autour de la terre comme centre allassent d'autant plus vite qu'ils en étaient plus éloignés, puisqu'ils devaient parcourir un chemin beaucoup plus considérable dans un même espace de temps ; il fallait élever leur vitesse de translation jusqu'à des proportions tout à fait incroyables quand il s'agissait d'astres très-éloignés, et même on ne conçoit guère que l'esprit humain se soit arrêté si longtemps à l'absurdité de croire que toutes les étoiles fixes, qui sont à des distances infinies du globe de la terre, pussent exécuter, comme d'une seule pièce, en vingt quatre heures, de pareils trajets. Or d'après la seconde loi de *Kepler*, c'est précisément le contraire qui arrive : plus les astres sont éloignés du centre de leur orbite, plus ils vont lentement, tellement qu'il doit se trouver certaines planètes, qu'on finira sans doute par découvrir, qui sont assez éloignées du soleil leur centre, pour se transporter autour de lui avec une telle lenteur qu'elles nous paraîtront immobiles. Puisque, en effet, plus l'aire du rayon vecteur est étendue, plus l'astre met de temps à franchir la ligne qui forme le côté du triangle opposé à l'angle au centre du soleil, il faudra d'autant plus de temps pour franchir cette ligne, à égalité de longueur, que l'astre sera plus éloigné, puisque, le rayon vecteur étant plus long, il formera une aire plus étendue. C'est cette logique que suit le Créateur, et qu'il suit invariablement sauf les perturbations introduites par les influences d'autres astres qui se trouvent dans des parages voisins. Plus les planètes sont éloignées du soleil, plus elles mettent de temps, non-seulement à faire leur révolution qui est beaucoup plus longue, mais à effectuer une course équivalente, où le même nombre de kilomètres. *Kepler* a fait voir en révélant cette loi des cieux que Dieu agit toujours raisonnablement.

Voici la troisième : « les carrés des temps des révolutions des planètes autour du soleil sont proportionnels aux cubes des grands axes de leurs orbites. » — Celle-là ne s'applique qu'aux relations des planètes entre elles, et fournit le moyen de calculer, soit le temps de la révolution de l'une d'entre elles, soit le grand axe de son orbite et par suite sa distance au soleil, à l'aide des mêmes éléments d'une autre, déjà connus. Expliquons-la.

Une ellipse présente deux axes, au lieu d'un seul diamètre que présente le cercle, parce qu'il n'a qu'un centre au lieu de deux foyers ; l'un de ces axes est plus court que l'autre, et le plus grand est celui qui passe par les deux foyers. Or, si l'on prend les orbites de plusieurs planètes, lesquelles sont des ellipses d'après la

première loi, et dans ces orbites les grands axes, estimés en un nombre d'unités de mesure, puisque l'on élève au cube, ou à la troisième puissance, ces nombres, en les multipliant par eux-mêmes, étant pris trois fois comme facteurs, on aura ainsi les cubes des grands axes; qu'on élève, de même, non plus au cube, mais au carré seulement, les temps que mettent les planètes à faire leurs révolutions autour du soleil, les produits seront en proportion; et il suivra de cette proportionnalité que les éléments particuliers des planètes se déduiront les uns des autres, et qu'à l' aide de ceux qui sont connus on arrivera aux inconnus.

Nous savons, par exemple, que la terre fait sa révolution autour du soleil en 365 jours; nous savons aussi, je suppose, que le grand axe de son orbite est de 75 millions de lieues. Nous élevons au carré le nombre de jours 365 (365×365); et au cube le nombre de lieues 75,000,000 (75,000,000×75,000,000). Nous avons, d'ailleurs, une planète, soit Vénus, dont nous connaissons le temps de la révolution, sans connaître son grand axe, et par suite, sa distance au soleil. Nous élèverons au carré le nombre de jours, connu, de sa révolution; nous établirons une proportion à l'aide de ce nombre et des deux nombres correspondants relatifs à la terre, connus également; et par le simple calcul qui sert à résoudre les proportions, nous trouverons le nombre cherché x, qui dira le grand axe de la planète et par suite sa distance au soleil.

Ces trois lois, nous le répétons, ont été montrées par l'observation comme étant tellement constantes dans leurs applications aux mouvements célestes, qu'elles sont devenues des axiomes en astronomie, sauf les perturbations qui résultent, dans l'application de ces lois, des formes des planètes qui ne sont pas exactement sphériques et des influences qu'elles exercent les unes les autres et qui modifient quelque peu les résultats de la grande influence du soleil.

Mais elles sont devenues aussi, depuis la découverte de la loi générale de la gravitation par Newton, de simples développements de cette loi générale, qui en est la synthèse causatrice. C'est ainsi que la loi des ellipses est une conséquence de la loi de Newton ; on démontre, en effet, par un calcul assez simple, dans tous les traités de mécanique, que l'intensité de la gravitation ou la force centripète, contrebalançant l'élan en projection, ou la force centrifuge, doit produire la trajectoire en section conique, c'est-à-dire elliptique. Il en est de même de la loi des aires. La force de projection de la planète en ligne droite, qui est la force centrifuge, est constamment modifiée par l'attraction du grand astre vers son centre, et cette attraction, qui perturbe l'autre force en forçant l'astre à prendre une direction oblique, est d'autant moindre et tire sur l'astre d'autant moins fortement que l'aire à parcourir par le rayon vecteur est plus grande, ou que l'astre est plus éloigné du soleil; cette diminution est proportionnelle au carré de la distance ; or le carré de la distance correspond à l'aire du rayon vecteur. Il en est de même enfin de la troisième loi : la force attractive vers le centre qui modifie sans cesse en direction elliptique la force centrifuge et qui agit en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances, est toujours la même, quelle que soit l'espèce de la matière qui constitue la planète; c'est de là qu'il résulte que les carrés des temps sont toujours proportionnels aux grands axes des orbites, c'est-à-dire aux distances, quelles que soient les compositions chimiques des planètes; supposez la planète composée de liége ou de plomb, si elle est à la même distance et présente la même masse, sous un volume différent, elle tomberait de la même quantité dans le même temps étant supposée abandonnée à elle-même, et elle se transportera elliptiquement de la même manière, étant à la fois poussée par la force centrifuge et attirée par la force centripète. C'est de là que résulte la proportionnalité établie par la troisième loi de *Kepler*,

proportionnalité que ne troublent en rien les diverses compositions des planètes.

Kepler avait entrevu quelques fils qui auraient pu le conduire de ses grandes lois à leur synthèse newtonienne; mais cette gloire était réservée à Newton lui-même. N'avait-t il pas assez fait pour la sienne? (V. NEWTON ET SA LOI DU MONDE PHYSIQUE).

LE NOIR.

KERATRY (Auguste-Hilarion de). (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce littérateur français né à Rennes en 1769, et mort en 1859, a laissé des études philosophiques et littéraires parmi lesquelles on peut citer : *Contes et Idylles*, 1791; le *Voyage de vingt-quatre heures*, 1800; *Lusus et Cydippe*, 1801, roman grec; *Mon habit mordoré*, 2 vol. 1802, roman moderne; *Ruth et Noémi*, 1811; *De l'Existence de Dieu et de l'Immortalité de l'âme*, 1815; *Inductions morales et philosophiques*, 1817; *Du Beau dans les arts d'imitation*, 1822; le *Guide de l'artiste et de l'amateur*, 1823; *Examen philosophique de Kant*, in-8, 1823; plusieurs romans oubliés; des articles dans le *Dictionnaire de la conversation*; etc. LE NOIR.

KERI et KÉTIB, mots hébreux qui signifient *lecture* et *écriture*. Souvent les massorètes, au lieu du mot écrit dans le texte hébreu, et qu'ils nomment *kétib*, en ont mis un à la marge et le nomment *keri* ce qu'il faut lire; ou ils ont écrit le mot mis à la marge avec des points et des accents différents de ceux qu'il porte dans le texte. Mais les critiques les plus habiles conviennent que ces corrections des massorètes ne sont ni fort sûres, ni fort importantes, et que l'on est en droit de n'y faire aucune attention. Il est plus utile de consulter les variantes, qui peuvent se trouver entre les manuscrits et les meilleurs éditions du texte. On doit cependant savoir gré aux massorètes d'avoir toujours respecté le texte, et de n'avoir mis qu'à la marge leurs prétendues corrections. Voyez les *Prolég. de la Polyg. de Wulton*, sect. 18, n. 8.

BERGIER.

KERMÈS (*Théol. mixt. scien. zool.*) — Le *kermès* ou *chermès* est un petit insecte de l'ordre des hémiptères, qui fut compris dans les cochenilles jusqu'à ce que Geoffroy l'en séparât; il est voisin des pucerons. Il est de ceux qui présentent quelques particularités curieuses qu'on ne doit pas ignorer. Comme la cochenille du nopal, la femelle du *kermès* se développe d'abord sur des branches d'arbrisseaux sous forme de globules qui ressemblent quelquefois à un pois, et passent quelques mois dans cet état; c'est par la bouche, qui est armée d'un bec plus long que le corps, qu'elles se tiennent ainsi attachées, et elles se meuvent un peu, assez lourdement, autour du point d'attache jusqu'au moment où elles se fixent définitivement pour pondre. C'est alors qu'elles pondent de 200 à 300 œufs très-petits qu'elles gardent sous leur ventre, et la nature leur donne en ce moment la faculté de produire une sécrétion farineuse qui dissimule la mère et les œufs à leurs ennemis; en même temps le corps de la mère se renfle et forme sur le nid une sorte de carapace protectrice. Mais là se termine sa mission maternelle, car quelques heures après la ponte accomplie, la mère meurt, puis elle se dessèche en les abritant toujours de sa dépouille. Trois ou quatre jours après, a lieu l'éclosion : de petites larves plates, qui ne sont visibles qu'à la loupe, sortent sous le bord postérieur de la coque et se répandent aux alentours où elles vivent de la séve qu'elles sucent sur les feuilles. Au bout de dix jours ces larves subissent une mue, grossissent, subissent encore plusieurs autres mues et terminent leur vie, qui est de deux mois, par la ponte qui a été expliquée. C'est ainsi que les cochenilles et les *kermès* se reproduisent.

Mais, il n'est question, dans cette description, que des femelles; qu'en est-il des mâles? C'est encore un mystère pour les naturalistes; ils n'ont pu jusqu'à présent observer avec certitude que les femelles. Il faut bien pourtant que parmi les larves qui naissent des œufs, il y ait des mâles; mais on n'a pu jusqu'ici les

reconnaître, toutes paraissent être des femelles. Voici pourtant les opinions qui ont été émises à ce sujet.

Il y a de petits insectes ailés à corps étroit et allongé qui fréquentent les feuilles sur lesquelles sont les *kermès* et les raquettes de nopals sur lesquelles sont les cochenilles; leurs deux ailes se croisent au delà de l'abdomen et sont transparentes, quand l'animal ne vole pas; d'après la plupart des auteurs, ce seraient là les mâles; ils vivraient dix jours à l'état de larves, quinze jours à l'état de nymphes immobiles, et quatre ou cinq jours seulement à l'état parfait, pour la fécondation des femelles. Cette explication remonte à Réaumur et à Geer. Mais M. Costa, de Naples, prétend, au contraire, avoir constaté lui-même que ces petits insectes ailés ne sont que des diptères ennemis des cochenilles ou des *kermès*; et les mâles véritables seraient des individus tout pareils aux femelles, quoique un peu plus petits, que l'on considérait jusqu'à présent comme de jeunes individus. M. Em. Blanchard regarde comme fondées les observations de M. Costa, tout en avouant qu'elles sont contraires aux faits qui avaient été admis jusque-là et reconnaissant que rien encore sur cette question n'est définitivement acquis à la science. (art. Cochenille du *dict. d'hist. nat.* de d'Orbigny.)

On sait que la cochenille desséchée et prise en poudre sert à composer le carmin et la laque carminée; à l'état vivant elle est déjà d'un beau rouge. On la cultive au Mexique surtout dans des plantations de cactus, appelées *nopaleries*.

Quant aux *kermès*, on en trouve des espèces, sur la vigne, sur le figuier, sur l'olivier, arbres auxquels ces parasites sont fort nuisibles; mais il y a surtout le *kermès* du chêne vert (*ilicis*) très-connu en Provence et dans le Languedoc, qui est d'un noir violet, et qui sert à faire une teinture en cramoisi; c'est de lui qu'on tirait l'écarlate, avant l'introduction parmi nous de la cochenille. Le Noir.

KÉSITAH, mot hébreu qui désigne une brebis. Il est dit dans la *Gen.*, c. 33, ℣ 19, que Jacob acheta des fils d'Hémor un champ pour cent *késitah* ou *brebis*, et dans le livre de *Job*, c. 42. ℣ 11, que ce patriarche reçut de chacun de ses parents et de ses amis une *késitah*, une brebis, et un pendant d'or. Quelques interprètes ont cru que c'était une monnaie empreinte de la figure d'un agneau. Mais il serait difficile de prouver que du temps de Jacob et de Job il y eût déjà de l'argent monnayé et frappé au coin; il est plus probable que c'étaient des agneaux ou des brebis en nature. On sait assez que le commerce a commencé par des échanges dans les premiers âges du monde.

A la vérité, nous lisons, *Gen.*, c. 20, ℣ 17, qu'Abimélech, roi de Gérare donna à Abraham mille pièces d'argent, et c. I, ℣ 16, qu'Abraham acheta un tombeau quatre cents sicles d'argent *de bonne monnaie;* mais le texte porte, *d'argent qui a cours chez le marchand.* Il paraît que la valeur du sicle se vérifiait au poids et non à la marque. Il n'y avait pas alors assez de commerce et de relation entre les peuples, pour qu'ils eussent pu convenir d'une monnaie commune. Nous savons que des écrivains très-instruits ont soutenu que l'usage de la monnaie frappée au coin est bien plus ancien qu'on ne pense; mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition pour donner un sens très-vrai à ce qui est dit d'Abraham. Les incrédules qui ont voulu argumenter contre cette narration, parce que l'usage de la monnaie ne remonte pas jusqu'au temps d'Abraham, ont très-mal raisonné. Dans plusieurs contrées de l'Orient, la valeur de l'or et de l'argent s'estime encore aujourd'hui au poids, et non à la marque.

Bergier.

KHODA (*Théol. mixt. scien. philol.*) — Aux mots Allah, Deva et Hava, nous avons présenté les séries de développement, par dérivations, qu'ont prises dans les diverses langues du monde, les trois familles de noms de Dieu, dont ces mots sont les types originaires. Il nous reste à compléter ces renseignements philologiques pour le mot Khoda du pehlvi, dont

la racine appartient au zend et qui a fourni le *God* des Anglais et le *Gott* des Allemands. Nous aurons ainsi quatre grandes familles de noms de Dieu, dont deux, ALLAH et HAVA, sont originairement sémitiques, et les deux autres, DEVA et KHODA, originairement aryennes. Celle qui se développe dans le tableau suivant est à la fois zendo-pehlvie et indo-persogermaine.

I. LANGUES EUROPÉENNES VIVANTES.

Rhunique	*Kud, Ikud*
Islandais	*Gud.*
Suédois Danois, Norvégien	*Gud.*
Anglais	*God.*
Flamand	*Godt.*
Hollandais	*God.*
Allemand moderne	*Gott.*
Théostique ou Francique	*Kot, Gkot, Got, God.*
Gothique d'Ulphilas	*Guth, Gotha.*

« Ce mot n'a passé que dans nos langues teutoniques et une langue finnoise. La dernière forme *Gotha* indique la transition de l'Orient à l'Occident.

II. LANGUES AFRICAINES VIVANTES

Baie de Saldanha	*Ga.*
Séroa	*Ngo.*
Pays d'Hurrur	*Goëta.*
Amharic	*Guéta*

III. LANGUES AMÉRICAINES VIVANTES

Nouvelle Angleterre	*Kétan Kichtan.*
Othomi	*Go.*
Esquimaux	*Gudia, Goudia.*
Groenlandais	*Gude, Goude, Goum.*
Américains polaires	*Aghat.*

IV. LANGUES DE L'OCÉANIE VIVANTES

Nouvelle Galle du Sud	*Koyan.*
Malgraves	*Kennit.*

V. LANGUES ASIATIQUES VIVANTES ET MORTES

Kantchadales	*Kout, Koutcha, Koutchai.*
Yankaghirs	*Khail.*
Samoyèdes de Soyet	*Oulon-Koudai.*
Samoyèdes de Koibal	*Khoudai.*
Samoïèdes de l'Obdorsk	*Khai* (ciel).
Mordouine	*Chkai* (ciel).
Ossète	*Khoutsau.*
Dagour	*Khtsau.*
Georgien	*Ghouda, Khotta. Khoththa, Ghouthi. Ghthi.*
Turc	*Khoudaï.*
Téléoutes	*Khoudai.*
Mongols	*Erkétou* (tout-puissant).
Coréen	*Khota.*
Annamite	*Chua-té* (Dieu, gouverneur.)
Hindoustani	*Khouda.*
Afghani	*Khouda, Khoudai.*
Kourde	*Khoudi.*

Persan	*Khoda, Khodai. Khodawend-Alemın.* (le maître des mondes.)
Hébreu	*Chaddai.*
Arabe	*El-caddem* (le préexistant.)
Pehlvi	*Khoda.*
Zend	*Ga-dâta*, (c'est le double radical primitif *ga, a se, dâta, datus, de soi donné*, ou *donné de lui-même*, ou *de soi datant*, c'est-à-dire *existant par soi.*)

« Les mots les plus anciens de cette famille, qui règne encore dans beaucoup de nos langues européennes, sont le double radical zend ga dâta, le pehlvi et persan *Khoda*, l'arabe *Caddem*, l'hébreu *Chaddai*, et le *Gotha* du gothique d'Ulphilas qui sert de transition d'Asie en Europe.

« Ce mot a deux éléments essentiels, le G qui peut être *q, k, kh, gh, c, ch.* et le *d* ou *t* indifféremment.

« Le premier de ces éléments exprime l'*aseité*, le *soi-même*, et le second exprime *l'action de tirer de soi pour donner*; d'où il suit que ce mot exprime l'*aseité* de Dieu, telle que la comprend la philosophie la plus élevée, et y ajoute encore une nuance d'idée qui indique le don de soi à la créature, ou la grâce. Peut-on exprimer avec plus d'énergie le monothéisme philosophique? et comprendrait-on que les premiers hommes qui composèrent ce terme et qui s'en servirent, eussent pu le composer et en faire usage sans être profondément monothéistes?

« Ce nom du souverain être a été peut-être moins profané que les autres; mais son étymologie sublime a été oubliée. On ne la connaît plus dans nos langues teutoniques. Dans le pehlvi et le persan, ce nom a régné sans altération, signifiant toujours l'*être existant par lui-même*. L'arabe *Caddem*, qui en possède les deux éléments a toujours signifié le *préexistant*, signification dont la véritable étymologie peut très-bien rendre compte; celui-là seul est préexistant par excellence qui *est de soi* et, par suite, *incréé*. Et quant à l'hébreu, *Chaddai*, saint Jérôme, après Aquila, et Maimonide le traduisaient par *celui qui se suffit à lui-même*, le terme *chad* exprimant un pronom personnel de la 3e personne, et le terme *dai* marquant l'action de se suffire. C'est encore une décomposition qui tient de près au double radical Zend, dont le premier mot marque aussi le pronom, et le second l'action d'un être qui se suffit, puisque c'est de lui-même qu'il se donne.

« Comme c'est le *Zend* qui fournit les deux éléments avec le plus de clarté, il est à présumer que le mot, sous ses diverses formes, a découlé de cette vieille langue. Cependant on peut supposer et il est à croire qu'une autre langue antérieure aura fourni ces racines.

« Si ce *God*, nom sublime de Dieu, a passé par un polythéisme persan et plus tard, scandinave et teutonique, c'est à nous de le ramener à sa signification primitive, en le comprenant aussi bien que les premiers hommes qui l'avaient formé. » (Harmonies, etc.)

Le Noir.

KIJOUN, nom d'une idole ou d'une fausse divinité honorée par les Israélites dans le désert. Le prophète Amos leur dit c. 3, ℣ 26 : « Vous avez » porté le tabernacle de votre Moloch » et *Kijoun*, vos images et l'étoile de » vos dieux que vous vous êtes faits. » Comme en arabe *Krivan* est Saturne, ou plutôt le soleil nommé *Saturne* par les Occidentaux, il paraît que c'est le *Kijoun des* Hébreux, et que *Moloch Kijoun* est le *soleil-roi*.

Saint-Etienne, *Act.*, c. 7. ℣ 43, cite le passage d'Amos, et traduit *Kijoun* par *Remphan*, les Septante ont écrit *Rephan;* or, selon le père Kircher, *Rephan* en égyptien était Saturne, même personnage que le soleil. La planète de Saturne n'est pas assez vi-

sible pour qu'elle ait été connue et adorée dès les premiers temps ; chez tous les peuples, l'adoration du soleil et de la lune a été la plus ancienne idolâtrie. *Voy.* Astres. Bergier.

KINA et KININE. (*Théol. mixt. scien. bot.*) — V. Quinquina et Quinine.

KINGS. (*Théol. mixt. philos. mor.*) — V. Confucius.

KIP (William-Ingraham.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien américain, évêque de l'église épiscopale de Californie, né à New-York, en 1811, a publié plusieurs ouvrages de religion et de théologie, parmi lesquels :

Le *Jeûne du carême, histoire, objet, et véritable observance du carême*, 1843 ; le *Double témoin de l'Eglise*, 1844, plusieurs éditions : il y représente l'église épiscopale comme un moyen terme entre le catholicisme et les sectes protestantes ; Les *Fêtes de Noël à Rome*, 1845 ; Les *Premières missions des Jésuites de l'Amérique du Nord*, 1846, ouvrage tiré principalement des *Lettres édifiantes* et des récits originaux des missionnaires Jésuites ; les *Premiers conflits du Christianisme*, 1851 ; les *Catacombes de Rome*, 1854 ; etc. Le Noir.

KIRCHER (Athanase.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce savant Jésuite allemand, né dans le pays de Fulde en 1602 et mort en 1680, après avoir professé les mathématiques à Rome, a laissé beaucoup d'ouvrages dont les principaux sont les suivants :

L'*Œdipe Egyptien*, ou *Rétablissement de la science des hiéroglyphes* ; *Prælusiones magneticæ* ; *Lingua ægyptiaca restituta* ; *Mundus subterraneus* ; *Musæum Kircherianum* ; *Ars magna lucis et umbræ* in X *libros digesta*, etc. C'est au P. *Kircher* qu'on doit la lanterne magique (V. ce mot) ; il en donna la description dans ce dernier ouvrage, en 1645. Le Noir.

KLOPSTOCK (Frédéric-Gottlieb.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce poëte allemand, l'un des meilleurs du XVIIIe siècle, naquit à Quedlinbourg en 1724 et mourut en 1803. La religion chrétienne fut son inspiratrice. Tout le monde connaît son épopée de la *Messiade* ; il reçut du roi de Danemarck une pension de 2,000 fr. et alla habiter Copenhague où il passa vingt-ans. Ayant perdu son Mécène, le comte de Bernstorff, par suite d'une disgrâce de ce dernier, il se retira à Hambourg. *Klopstock*, outre son poëme du *Messie*, qui est son meilleur ouvrage, est l'auteur d'*Hymnes patriotiques* qui lui valurent le titre de *citoyen français*. Une de ces odes, consacrée à la mémoire du duc de La Rochefoucauld et de Charlotte Corday, est intitulée les *Deux tombeaux* ; c'est la meilleure. Le Noir.

KLUPFEL (Engelbert.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien, un des plus solides de l'Allemagne du siècle dernier, naquit à Wipfelden en 1733, refusa des offres magnifiques d'evêques et de l'empereur Joseph et mourut, modeste professeur démissionnaire à Fribourg, en 1811. Parmi ses nombreux ouvrages, citons : *Dissertatio Augustiniano-theologica de statu naturæ puræ, cum theses propugnaret ex universa theologia P. Pantaleon Dietz, ord. Erem. August. A.* 1768, *mense Augusto*, in-4° ; cette dissertation qui lui attira des adversaires et des ennemis, l'obligea de publier une justification : *Engl. Klupfel, de Eximiis Dotibus humanæ naturæ ante peccatum, liber apologeticus adversus nuperrimum accusatorem*, in-8°, Friburg. ; *Christus Dominus, sacerdos secundum ordinem Melchisedech, dissertatio cum thesibus ex universa theologia, A. D.* 1773, *mense januario*, in-4° Frib. ; *Dissertatio thologica de precibus pro defunctis, una cum positionibus ex universa theologia, A. D.* 1773, Frib., in-4° ; une revue de théologie critique, par laquelle il exerça une puissante influence sur la direction scientifique de son temps ; une revue théologique de la littérature ecclésiastique de l'antiquité, sous ce titre : *Engelb. Klupfelii vetus Bibliotheca ecclesiastica, vol. I, pars prior*, Frib. 1788, in-8° ; *Panegyricus Josepho II, Rom. Imperatori, nomine musarum Fribur-*

gens., ann. 1777, *dictus ab Engelb. Klupfelio,* Frib.. in-fol.; *Institutions théologiques*, qui furent bientôt adoptées dans les universités d'Autriche, sous le titre *Engelb. Klupfelii Institutiones Theologiæ dogmaticæ , in usum auditorum*, pars I et II, Vindobonæ, 189, in-8o ; Binz, edit. secunda, 17802 : tertia, 1807 ; *Franc. Giftschütz Institutiones Theologiæ pastoralis, latine redditæ,* Viennæ, 1789 P. I, II, in-8o ; *Recueil des Ordonnances et Mandements épiscopaux qui ont paru en Allemagne depuis* 1780, *pour servir à la connaissance du droit ecclésiastique et du droit politique de l'Allemagne*, publié par Eng. *Klupfel*, 1 vol., Strasbourg, librairie de l'université, 1786, in-8o ; *Elegia de urbe Brisacensi*, 1793 *deleta*, et *Adhortatio ad Germaniam*, Constantiæ, 1794, in-4o *de Vita et Scriptis Conradi Celtis Protucii, præcipui renascentium in Germania litterarum restauratoris, primique Germanorum poetæ laureati, opus posthumum B. Engelberti Klupfelii, partic. I, Friburgi*, 1813, ouvrage posthume ; *Commonitorium S. Vincentii Lerinensis, præmisit epistolam et prolegomena ac notis illustravit Eng. Klupfel*, Viennæ, 1809, in-8o, et la même année : *Eng. Klupfel, theologi Friburgensis, Necrologium sodalium et amicorum litteratorum qui auctore superstite diem suam obierunt ; Friburgi et Constantiæ, in officina libraria Herderiana* 1809, in-8o; enfin : *Eng. Klupfel, theologi Friburgensis,septem Psalmi pœnitentiales, paraphrasi elegiaca et expositione prosaica illustrati, accedunt in eosdem notæ criticæ, una cum oratione : Ante oculos tuos, Domine* ; *Vindobonæ, typis congregationis Mechitaristicæ*, 1823, in-8o. LE NOIR.

KNAPP (George-Chrétien.) (*Théol. hist. biog. bibliog.*) — Ce théologien protestant, né à Glaucha en 1753 et mort en 1825, après avoir célébré son jubilé d'un enseignement d'un demi-siècle , a laissé 23 ouvrages dont nous citerons : *Traduction des Psaumes*, avec des *notes*, Halle, 1778 ; *Novum text. Græc. recognovit atque insigniores lectionum varietates et argumentorum notationes subjunxit, editio tertia*, Halæ, 1824, ; *Nouvelle Histoire des Missions évangéliques*, Halle, 1799-1825, 18 cahiers ; *Leçons sur la Foi chrétienne*, publiées par le docteur Charles Philo, Halle, 1827, 2 vol. Cet exégète a laissé une grande réputation d'impartialité, d'esprit religieux, de solidité, d'esprit, de conscience, d'amour de la vérité, et comme professeur et comme écrivain, LE NOIR.

KNAUS (Louis). (*Théol. hist. biog. et œuvr. d'art.*) — Ce peintre allemand né à Wiesbaden (duché de Nassau) en 1829, n'a pris pour guide que la nature et a étudié surtout les types des paysans; c'est un très-grand peintre de genre et de scènes rustiques; ses détails sont d'un naturel extraordinaire et à l'infini : on peut citer de ce jeune peintre :

La *Fête rustique*, son premier succès d'exposition, 1847; le *Jeu de cartes, au musée de Dusseldorf ;* l'*Instituteur et ses abeilles* ; la *Fête de village*; le *Convoi funèbre ;* le *Matin après une fête de village*; un *Campement de Bohémiens*; l'*Incendie de la ferme* , 1855; un *Convoi funèbre et les petits fourrageurs*; la *Cinquantaine*, 1859, tableau de genre charmant rendu populaire aujourd'hui par la gravure. M. *Knaus* s'est fixé à Paris. LE NOIR.

KNOX (Jean.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce principal apôtre de la réformation en Écosse , naquit en 1505, fut d'abord élevé dans la doctrine catholique, puis prêcha ouvertement les principes de Calvin. Il fut obligé de se retirer à Genève, mais retourna ensuite en Angleterre où on lui fit son procès pour hérésie; il fut pendu en effigie à Édimbourg, y retourna de nouveau et mourut en 1572. Il a laissé une *Histoire de la réformation de l'Église d'Écosse.* LE NOIR.

KNUSEN (Mathias.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cet athée fameux, né dans le duché de Sleswig, vers 1640, et mort à la fin du XVIIe siècle, auteur de plusieurs ouvrages ayant pour but de soutenir son opi-

nion, prêcha publiquement cette doctrine et même s'en fit missionnaire en divers pays. Il soutenait qu'il n'y avait d'autre Dieu que la conscience, et par conséquent que la conscience était aussi la seule loi et la seule religion. Il eut des disciples et des prosélytes qui furent appelés les *consciencíaires*. LE NOIR.

KOCK (Charles-Paul de). *Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce célèbre romancier, au genre des plus légers, mais à la verve intarissable et qui eut, dit-on, le privilége de plaire à Grégoire XVI, naquit à Passy en 1794 et est mort l'année dernière à Paris. Il publia son premier roman, *l'Enfant de ma femme*, à l'âge de 17 ans et à ses frais parce qu'aucun libraire ne voulut s'en charger, 3 vol. in-12, 1812. On a de lui une cinquantaine de romans au moins, plus de cent pièces de théâtre, en général tirées de ses romans, et des contes, chansons, etc. Il fut d'abord accueilli si froidement par le public qu'il se retourna vers le théâtre et donna coup sur coup cinq ou six mélodrames des plus lugubres, *Madame de Valnoir et Catherine de Courlande*, 1814; *la Bataille de Veillam et le Troubadour portugais*, 1815; *le Moulin de Mansfeld*, 1816; le tout sans succès. Le vaudeville lui fut plus propice ainsi que l'opéra-comique : au Vaudeville, *M. Mouton*, 1818, avec Armand Gouffé; *M. Graine de lin*, 1820; *les Époux de 15 ans*, 1821; *une Bonne fortune*, 1825; le *Calendrier des vieillards*, 1826; à l'Opéra-Comique, *une Nuit au château*, 1818; l'*Ile de Babilari*, 1819; le *Philosophe en voyage*, 1821; les *Infidèles*, 1823; le *Muletier*, 1823. Après quelques insuccès il retourna au roman, qui lui fit, à la fin, une réputation européenne : beaucoup de gaieté, beaucoup de naïveté, mais sentiments bas, en sorte qu'à notre avis ce littérateur est de ceux qui ont contribué à amener peu à peu la décadence littéraire qui est aujourd'hui à son apogée. La personne, au reste, était, dans sa conversation et sa vie particulière, au niveau de sa plume. Nous ne citerons que quelques-uns de ses romans traduits dans toutes les langues, et de ses pièces de théâtre non tirées de ses romans:

Gustave ou le mauvais sujet, 3 vol. 1821; *la Femme, le mari et l'amant*, 4 vol, 1829; *le Cocu*, 4 vol. 1831; ce dernier, malgré son titre, est le moins risqué de tous; *la Pucelle de Belleville*, 4 vol. 1834; etc. Ceux que nous venous de nommer, avec les autres du même temps, sont les meilleurs; il exagéra ensuite son genre aux dépens du naturel et de la bonhomie; *Un Tourlourou*, 2 vol. 1837; *Mœurs parisiennes*, 4 vol. 1837; *l'Homme aux trois culottes*, 2 vol. 1840; *Ce monsieur*, 3 vol. 1842; *l'Amoureux transi*, 4 vol. 1843; *la Bouquetière du Château-d'Eau*, 6 vol. 1844; *le Millionnaire*, 5 vol. 1857; etc.

Quant aux vaudevilles, citons seulement *le Commis et la Grisette*. 1834; *Samson et Dalila*, 1836; *la Bouquetière des Champs-Elysées*, 1838; *un Bal de grisettes*, 1839; *l'Atelier des demoiselles*, 1848; *les Voleurs*, 1856; *M. Gogo*, en cinq actes, avec Frédérick Lemaître, 1839; etc.

On voit par les titres seuls à quel point de vue se recommande M. *Paul de Kock*. LE NOIR.

KORAN, KOR-AN, CORAN, CHOOR-AN, ALCORAN. (*Théol. mixt. et hist. scien. bibliog.*) — Nous avons exposé au mot ISLAMISME la théologie de l'islam; nous ne parlerons ici que du livre de Mohammed qui est la base de cette théologie, et qui est devenu le livre sacré, la Bible des Musulmans. Nous donnerons d'abord un court précis de l'histoire de cette composition; nous en citerons ensuite quelques passages, des plus beaux, qui en donneront une idée tant au point de vue de l'art qu'au point de vue de la philosophie morale; il n'y a guère, en effet, qu'avec des citations que l'on puisse faire connaître un livre de cette importance qui a eu la vertu de rattacher à lui, malgré les fatras et les redites fastidieuses qui s'y font remarquer et qui le déparent, environ cent millions de prosélytes.

I. *Historique du Koran.* — Le nom de *Kor-ân* fut donné à cette collection de *suras*, ou *surates*, ou *sures*, c'est-à-dire de chapitres, de longueurs très-

diverses par le fils d'Abdallah lui-même, Mohammed. C'est ce qui résulte des suras X, 16, XXXVIII, 62; XVII, 9; XLIII, 40; etc.; il résulte encore de la sura II, 50 et de plusieurs autres passages, que Mohammed appela aussi son livre de cet autre nom *Fur-kan*, qui signifie *distinction* et qui veut dire pour l'auteur *distinction du mensonge et de la vérité.*

Mohammed fit transcrire successivement ces suras qui, selon lui, étaient des récits de ses inspirations et révélations, durant les vingt années qui s'écoulèrent de son âge de quarante ans à son âge de soixante ans. D'après Abulfeda, neuf secrétaires lui servirent, dans ses dernières années, pour ces transcriptions, et d'après Novavi, il en eut trente-trois. On peut nommer parmi les principaux, Osman, (qu'il ne faut pas confondre avec le sultan de Nicée Osman ou Othman (1304) duquel est venu le mot d'Osmanlis appliqué à la dynastie turque qui règne encore aujourd'hui, et par extension à toute la race turque) Ibn, Afan, Zeid, Ali, Moavia. Ces secrétaires ne furent pas sans influence sur les rédactions, quoique Mohammed exclue toute influence humaine et donne ses suras comme ne venant que du ciel par son entremise.

En disant que ce fut Mohammed qui donna le nom de *Kor-ân* à la collection de ses productions, nous n'avons pas voulu dire qu'il laissa cette collection au complet avec ce nom pour titre. Il ne donna ce nom que d'une manière en quelque sorte prophétique, et laissa, de son vivant, ses suras en pièces détachées écrites tantôt sur des omoplates de mouton, tantôt sur des feuillets de parchemin, tantôt sur des feuilles de palmier, etc., et ce fut Abubeker qui les réunit et en forma un livre.

Dans le collectionnement, l'ordre chronologique des rédactions fut négligé; on ne s'occupa pas, non plus, d'un ordre logique de matières, ordre qui eût été à peu près impossible à trouver; on y paraît seulement avoir pris soin de faire les copies des longs chapitres avant celles des courts. Il se trouva que les premières suras furent, dans la collection, prises parmi les dernières qu'avait données Mohammed. Il paraît que c'est la 96e sura qui est la plus ancienne. Abubeker, d'après Abulfeda, (t. I, p. 212 et 250), tint compte, dans son recueil, de relations orales de quelques disciples ayant bonne mémoire.

Le travail fut considérable pour mener à bonne fin ce premier exemplaire, lequel fut confié à la garde de Haphsa, une des femmes de Mohammed. Dès lors on en fit des copies, mais des différences assez considérables s'y glissèrent, et le troisième calife Osman chargea quatre Musulmans d'établir une collation entre ces copies et l'exemplaire primitif, avec cette règle de donner l'avantage, dans le cas de diversités littérales, au dialecte des coréites; il résulta de ce travail critique, un nouvel exemplaire dont on refit des copies qu'on distribua dans toutes les directions, et, d'après Abulfeda, on détruisit toutes les anciennes copies. C'est de là qu'est venu le *Koran* que nous avons aujourd'hui; il consiste en 114 suras, les unes très-concises, les autres très-délayées. M. Garcin de Tassy a publié dans le journal asiatique en 1842, une 115e sura tirée du *Dabistani Masahib*, laquelle est écrite dans l'intéret des Alides, mais ne porte pas, comme celle du *Koran* proprement dit, le caractère authentique du livre sacré!

Mohammed donna comme une des preuves de sa mission divine le style inimitable de ses révélations, et les Arabes trouvent ce style incomparable. Il est vrai que ce style est très-poétique et très-gracieux; les Suras sont en vers arabes, et un assez grand nombre portent le cachet d'une vraie poésie; mais, comme nous l'avons dit, il y a tant de répétitions que la lecture suivie en est presque insupportable pour un lecteur appartenant à la civilisation européenne.

Pour les Arabes orthodoxes, le *Koran* est éternel comme Dieu, il réside éternellement en lui, et la forme d'écriture humaine qu'il a prise sous la rédaction de Mohammed, n'est elle-même qu'une révélation faite à Mohammed par l'ange Gabriel

qui le lui récita par fragments pendant la nuit. Des libres penseurs musulmans ont émis des opinions contraires à cette croyance des orthodoxes, surtout des *sonnites*, lesquelles lui attribuaient une origine temporelle ; et ils partaient de là pour l'interpréter de diverses manières avec une grande liberté ; mais le peuple n'a point, en général, accepté de pareilles exégèses, quoique certains califes, d'après Abulféda, (t. II, p. 156) leur aient été favorables ; cet auteur cite les califes Mamun et Vathek ; il y eut de la part des populations, sous Motevakkil, une si grande répulsion contre les savants rationalistes dont nous parlons, que ce calife craignit pour sa puissance, s'il n'y donnait pas satisfaction, et il abrogea les décrets dogmatiques de ses prédécesseurs dans le sens de la libre pensée en interprétation du livre sacré.

La première traduction européenne du *Koran* fut une version latine qui fut faite à la demande de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny et contemporain de saint Bernard. Nous avons aujourd'hui des traductions du *Koran* dans toutes nos langues. Outre celle de Maraccius qui comprend le texte arabe, une traduction latine et un commentaire extrait des principaux exégètes arabes, (Padoue, 1698), nous avons en français, la traduction de Kasimirski (Paris, 1840) ; en anglais, celle de Salle ; en allemand, celle du Dr. L. Ullmann ; etc.

II. *Citations du Koran*. — Nous allons moissonner çà et là de belles choses, principalement sur la morale envers Dieu et envers le prochain, sans oublier certaines émissions dogmatiques, dont nous ferons remarquer, s'il y a lieu, les inexactitudes.

Sura II, ỳ 104 : « Faites la prière, donnez l'aumône : le bien que vous ferez, vous le trouverez auprès de Dieu, parce qu'il voit vos actions. »

Sura II, ỳ 172 : « Il faut, pour l'amour de Dieu, secourir ses proches, les orphelins, les pauvres, les voyageurs, les captifs et ceux qui demandent. »

Sura II, ỳ 265 : « Une parole honnête et le pardon des offenses sont préférables à l'aumône qu'aurait suivie l'injustice. »

Sura II, ỳ 275 : « Faites l'aumône le jour et la nuit, en public et en secret ; vous en recevrez le prix des mains de l'Éternel, et vous serez à l'abri des frayeurs et des tourments. »

Sura II, ỳ 280 : « Si votre débiteur a de la peine à vous payer, donnez-lui du temps, ou, si vous voulez mieux faire, remettez-lui la dette. Si vous saviez ! »

Sura II, ỳ 275 : « Faites l'aumône le jour et la nuit, vous en recevrez le prix des mains de l'Éternel. »

On voit que, dans le *Koran* malgré le fatalisme qu'on lui reproche, le motif de l'intérêt propre n'est pas oublié. Il en est de même du ỳ suivant :

Sura III, ỳ 86 : « Ne craignez rien pour l'échéance ; tout ce que vous donnerez sera connu de Dieu. »

Sura III, ỳ 25 et 26 : « O Dieu, roi suprême, tu donnes et tu ôtes à ton gré les couronnes et le pouvoir : tu élèves et tu abaisses les humains à ta volonté : le bien est dans tes mains : tu es le tout-puissant : tu verses tes trésors infinis sur ceux qu'il te plaît. » Voilà ce fatalisme musulman, qui n'est après tout, que la doctrine de nos thomistes sur la grâce. Il faut dire de même du ỳ suivant, dans lequel la miséricorde est mise à côté de la justice :

Sura III, ỳ 124 : « Dieu fait grâce et justice à son gré ; il est indulgent et miséricordieux. »

Sura III, ỳ 154 : « Si Dieu vient à votre secours, qui pourra vous vaincre ? S'il vous abandonne, qui appellerez-vous à votre aide ? Que les fidèles mettent donc leur confiance dans le Seigneur. »

Sura III et sura V. Mohammed y célèbre Marie, et y raconte comme il suit la naissance de Jésus : « Les Anges dirent à Marie : « Dieu t'a choisie, il t'a rendue exempte de toute souillure ; il t'a élue parmi toutes les femmes de l'univers ; Dieu t'annonce son Verbe, il se nommera Jésus, fils de Marie, illustre dans ce monde et dans l'autre, un des familiers de Dieu ; car il parlera aux humains, enfant au

berceau, et homme fait, et il sera du nombre des justes. »

« Seigneur, répondit Marie, comment aurai-je un fils? aucun homme ne m'a touchée.

« C'est ainsi, reprit l'Ange, que Dieu crée ce qu'il veut... Jésus sera son envoyé auprès des enfants d'Israël. »

Il n'y a pas là profession de la divinité de Jésus-Christ au sens orthodoxe du Christianisme ; au contraire, malgré le mot : « Dieu t'annonce son Verbe, » il y a indication suffisante que Jésus est, pour Mohammed, une créature, qu'il n'est qu'un juste, un prophète comme Mohammed, mais engendré dans le sein de la Vierge, sans participation de l'homme, pour être envoyé aux enfants d'Israël, et engendré de cette manière par cette seule raison que Dieu crée comme il veut. On voit que, par rapport à l'incarnation de la divinité, Mohammed était un pur rationaliste, qui, d'autre part, admettait le miracle sans restriction de la part de Dieu.

Sura IV, ỷ 51 : « Le Seigneur ne pardonnera point aux idolâtres. Il remet à son gré tous les autres crimes, mais l'idolâtrie est le plus grand des attentats. »

Sura V, ỷ 20 : « Il tire à son gré les êtres du néant, parce que sa puissance est infinie. »

Sura V, ỷ 79 : « Dis-leur : (c'est l'ange Gabriel qui parle) adorerez-vous une idole impuissante, qui ne saurait ni vous nuire, ni vous protéger, tandis que Dieu sait et entend tout. »

Mohammed ne fait pas de miracles; il ne fait que transmettre aux hommes les révélations qu'il a reçues du ciel ; on lit, en effet, dans le sura VII, ỷ 202 et 203 :

« Si tu ne fais briller à leurs yeux quelque signe éclatant, ils diront : De quelle fable viens-tu nous bercer? Réponds-leur : Je ne viens vous prêcher que ce que le ciel m'a révélé. Ce livre renferme les préceptes divins ; il est la règle des croyants et le gage de la miséricorde divine. Ecoutez en silence la lecture du *Koran*, afin que vous soyez digne de la clémence du Seigneur. »

Voici comment il rejette la trinité chrétienne, sura IX, ỷ 130 : « Les Juifs disent qu'Ozaï est le fils de Dieu. Les chrétiens disent la même chose du Messie. Ils parlent comme les infidèles qui les ont précédés. Le ciel punira leurs blasphèmes. Ils appellent SEIGNEURS leurs pontifes, leurs moines, et le Messie fils de Marie. Mais il leur commande de servir un seul Dieu. Il n'y en a point d'autre. Anathème sur ceux qu'ils associent à son culte ! »

Il est évident que cette manière de rejeter un fils de Dieu pour professer son unité pure, suppose une ignorance complète de la dogmatique chrétienne sur la Trinité ; elle suppose que Mohammed avait compris que les chrétiens admettaient plusieurs dieux, que leurs pontifes faisaient partie de ces dieux, et que le fils de Marie était rangé parmi ces dieux comme un produit divin égal, dans son humanité, à son producteur, qui mérite, à ce titre comme leurs pontifes la qualification de SEIGNEUR qui ne convient qu'à Dieu. C'est un galimatias de contradictions et d'impossibilités qui se trouve éveillé dans l'esprit de Mohammed, par suite de son ignorance, à l'occasion de la dogmatique chrétienne sur la Trinité et l'Incarnation. C'est pour cela qu'il ajoute, en parlant du fils de Marie, que tout ce qu'il imagine ainsi est contraire à ce que ce fils de Marie a dit lui-même, en commandant aux hommes « de servir un seul Dieu, » puis « anathème à ceux que les chrétiens associent à son culte. » Supposons que Mohammed eût eu l'idée vraie qu'on doit avoir de la Trinité et de l'Incarnation, laquelle idée est tout autre et ne nuit en rien à celle de l'unité de Dieu la plus absolue, aurait-il condamné ainsi la dogmatique chrétienne? assurément non. Donc pour mettre d'accord l'islamisme et le christianisme, ou plutôt pour ramener l'islamisme au christianisme, il suffit de bien expliquer, d'expliquer d'une manière raisonnable le fond de la pensée. Alors l'accusation de trithéisme ou de polythéisme disparaissant d'une part et la profession du

monothéisme pur restant parfaite de l'autre, il n'y a plus sujet de division, plus d'antithèse, et la paix est faite. La guerre qu'on se fait ne vient que de l'ignorance.

Mohammed dit encore dans le Sura CXII, en faisant allusion au Christianisme :

« Dis : Dieu est un;

« Il est éternel;

« Il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté;

« Il n'a point d'égal. »

Disons-nous le contraire?

Sura X, ℣ 100 : « La foi est un don que Dieu dispense à son gré. »

Encore la doctrine de la grâce gratuite; l'islamisme implique partout la négation du pélagianisme, et il n'est pas clair pour nous qu'il dépasse l'augustinianisme de saint Augustin pour se jeter dans l'augustinianisme exagéré de Luther et de Calvin.

Sura XIII, ℣ 10 et 11 : « Tous les secrets sont dévoilés aux yeux d'Allah ; il est le grand, le très-haut. Celui qui parle dans le secret, celui qui parle en public, celui qui s'enveloppe des ombres de la nuit et celui qui paraît au grand jour, lui sont également connus. »

Sura XIII, ℣ 13 à 15 : « C'est lui qui fait briller la foudre à vos regards, pour inspirer la crainte et l'espérance. C'est lui qui élève les nuages chargés de pluie.

« Le tonnerre célèbre ses louanges. Les anges tremblent en sa présence. Il lance la foudre, et elle frappe les victimes. Les hommes disputent de Dieu; mais il est le fort et le puissant.

« Il est l'invocation véritable. Ceux qui implorent d'autres dieux ne seront point exaucés. Ils ressemblent au voyageur, qui, pressé par la soif, tend la main vers l'eau qu'il ne peut atteindre. L'invocation des infidèles se perd dans la nuit de l'erreur. »

Sura XVI, ℣ 11 et 17 : « Dieu a parlé; et à sa voix la nuit, le jour, le soleil, la lune, les étoiles se sont empressés de servir à vos besoins.

« Il a soumis la mer à votre usage. Vois le vaisseau fendre les flots, et les navigateurs chercher l'abondance; et rends grâces au Très-Haut.

« Il a posé les hautes montagnes sur la terre pour l'affermir; il y a tracé des fleuves et des chemins pour vous conduire.

« Il a placé au firmament des étoiles, où l'homme lit la route qu'il doit suivre.

« Le créateur sera-t-il, pour vous, semblable à celui qui ne peut rien créer ? n'ouvrirez-vous point les yeux? »

Sura XVIII, ℣ 23 : « Ne dis jamais : Je ferai cela demain, » sans ajouter : « si c'est la volonté de Dieu; » élève vers lui ta pensée, lorsque tu as oublié quelque chose et dis : « Peut-être qu'il m'éclairera et me fera connaître la vérité ; » cela repousse le désespoir. »

Voici la prière musulmane, celle qu'on peut considérer comme correspondante à notre oraison dominicale; elle se trouve dans le chapitre du *Koran* intitulé : *le chapitre suffisant* :

« Louange à Dieu, le maître de l'univers, le clément et le miséricordieux, souverain juge au jour de la rétribution ; c'est lui que nous adorons ; c'est lui dont nous implorons le secours. Dirige-nous dans le droit sentier, dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits, et non de ceux qui ont encouru ta colère ou qui s'égarent. »

Nous ajouterons, au mot MOHAMMED, quelques autres citations qui compléteront celles-là, pour donner une idée impartiale de cet homme étrange et qui serviront, comme elles, à expliquer l'influence énorme qu'il exerce sur les âmes depuis mille ans en concurrence avec notre Christianisme lui-même, malgré l'infinie supériorité de ce dernier comme étendue doctrinale. Cette influence, comme celles du brahmanisme, du bouddhisme, du mazdéisme et du synéisme, trouve sa raison d'être dans les vérités fondamentales que ces cultes n'ont manqué, aucun, d'exposer aux esprits sur Dieu et la morale humaine.

LE NOIR.

KORBAN. *Voyez* CORBAN.

KORTHOLT (Chrétien.) (*Théol hist. biog. et bibliog.*) — Ce théologien protestant, né à Bergen en 1633 et mort à Rosthock en 1694, « a édifié le monde, dit M. Stemmer, par sa vertu, sa piété et sa science. » Il laissa beaucoup d'ouvrages parmi lesquels nous citerons: *de Persecutionibus Eccles. primævæ sub imper. ethnicis*, Kiel, 1669; *de Calumniis paganorum in veteres Christianos*, Kiel, 1766, retravaillé et publié sous ce titre: *Paganus obtrectator*, Kiehl, 1698; *Tractatus de vita et moribus Christianis primævis per gentilium malitiam afflictis*, Kiel, 1683; *Tractatus de natura et origine Christianismi*, Kiel, 1677; *de Tribus Impostoribus magnis* (Herbert, Hobbes et Spinosa), Hambourg, 1701; *de Pastore fideli, s. officio ministrorum eccles.*; *de Canone Scripturæ*; *de Variis Script. sacræ editionibus*; *de Lectione Bibliorum in linguis cognitis*; *Historia eccles. N. T.*, que la mort l'empêcha d'achever, Leipz., 1697. Le Noir.

KRANTZ (Albert.) (*Théol. hist. biog. bibliog.*) — Ce docteur et professeur en droit canon et en théologie, modèle du chapitre de Hambourg dont il fut le doyen, fut quelque temps (1482) recteur de l'académie de Rostock, et mourut en 1517. « Les écrits de cet homme de bien et de savoir, dit M. Gams, se rapportent la plupart à l'histoire de l'Eglise du Nord. Ils commencent à l'année 780 après Jésus-Christ, ou avec Charlemagne, et vont jusqu'en 1504. Le plus important et le plus connu est *Metropolis, sive historia ecclesiastica Saxoniæ*, Francof., 1575, 1590, 1627. Les douze livres de cet ouvrage embrassent l'histoire ecclésiastique de l'archevêché de Hambourg et de Brême, et celle des diocèses de la basse Saxe et de la Westphalie qui eurent des rapports avec cette métropole. On peut citer encore. *Historiæ Saxonicæ libri XIII*, Colon., 1520; Francof., 1575, continuée par Dav. Chytræus, Wittenb., 1585; *Wandaliæ, sive historiæ Wandalicæ lib. XIV*, Colon., 1606; Francof., 1619; *Chronicon aliarum gentium septentrionalium, sive regnorum Daniæ, Sueciæ, Norvegiæ*, Francof., 1575.

« On apprécie dans ces divers ouvrages, dit M. Gams, une critique sévère et sûre. Cependant l'auteur, en voulant remonter à l'origine des peuples, tomba assez souvent dans l'erreur. Il dépeignit aussi avec des couleurs trop crues les abus introduits dans l'Église vers la fin du moyen âge. Cette exagération, partant d'nn zèle sincère, fit mettre ses livres à l'index, *donec expurgentur*, ou, d'après une autre donnée, ils furent mis à l'index parce que les hérétiques les avaient falsifiés. » Le Noir.

KRACKEN. (*Théol. mixt. scien. zool.*) — C'est une énorme poulpe ou calmar du genre des seiches, dont l'histoire est, au moins en partie, fabuleuse. Au dire des anciens, un *kracken* aurait pu faire sombrer un vaisseau sous voiles. Pline donne à un de ces poulpes des bras de 30 pieds de long. Aristote, plus modéré, avait dit qu'il y a des polypes dont les bras ont 5 coudées, (2 mètres) de longueur. Le lieutenant de vaisseau Boyer trouva un calmar gigantesque dont le corps avait 5 à 6 mètres de long. Tout n'est donc pas fable dans l'histoire du *kracken*. V. Poulpe. Le Noir.

KRUDENER (Julienne, baronne de.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Cette femme de lettres, fille du baron de Vietingohoff, qui, après une vie de plaisirs, devint une piétiste visionnaire, ne vivant que pour Dieu, les pauvres et les malades, naquit à Riga en 1766 et mourut en Crimée en 1825, après avoir été persécutée par les autorités civiles.

Ses principaux ouvrages sont : *Valérie ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G.*, roman religieux où elle parle avec enthousiasme de la religion chrétienne et de ses mystères; et le *Champ des vertus*, Paris 1814. Voici ce que dit M. Stemmer de cette femme enthousiaste :

« Madame de *Krudener* n'eut jamais l'intention de tromper ni de séduire personne; elle seule fut sédnite et trompée. Elle agissait sérieusement; il n'y avait ni mensonge ni hypocri-

sie dans sa conduite. Elle avait du cœur, une imagination vive, de nobles sentiments, une brillante instruction, une longue expérience du monde, une énergie rare, et la conviction que Dieu lui avait donné une mission à remplir. « Il fallait, disait-elle dans son Mémoire à M. de Bergheim, il fallait une femme humiliée par ses péchés et ses égarements, autrefois esclave de la vanité du monde, une femme simple, que les fausses lumières des savants n'ont pas éblouie, pour convaincre les sages du monde de folie et leur prouver que les plus profonds mystères sont révélés au pied de la croix à l'amour et à la prière. Il fallait une femme courageuse, qui, après avoir possédé tout ce qu'on peut posséder en ce monde, pût dire aux rois que tout n'est rien. Je ne sais, dit-elle en terminant, je ne veux savoir qu'une chose, Jésus et Jésus crucifié, qui est un scandale aux Juifs, une folie aux païens, mais qui est l'éternelle Sagesse. »

« En somme, on ne peut méconnaître que madame de *Krudener* n'était qu'une pure piétiste. Si elle n'avait pas l'esprit étroit et exclusif des piétistes ordinaires, elle en partageait l'aveuglement, la suffisance et l'orgueil. C'était une visionnaire souvent ridicule, toujours sincère, qui ne se contentait pas du droit de penser comme bon lui semblait dans sa chambre; il fallait qu'elle communiquât aux autres ses vues et ses espérances; celles-ci tendaient avec ardeur vers le temps où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur. Pour en hâter la venue elle disait tout ce qu'elle croyait vrai, et rien ne lui coûtait quand il s'agissait de la vérité. Elle était convaincue que l'Esprit-Saint vivait en elle, exauçait ses prières, lui révélait dans ses rêves les jugements dont Dieu frappe l'aveuglement qui domine les riches endurcis, mais surtout les cabinets des rois et les cours de la justice humaine. »

LE NOIR.

KUHLMANN (Quirin.) (*Théol. hist. biog. et bibliog.*) — Ce fanatique célèbre, né à Breslau en 1651, de parents protestants, écrivit dès l'âge de treize ans un livre intitulé : *Baisers célestes ;* s'imagina voir dans une maladie en 1670, les figures effroyables du diable et de l'enfer, et avoir de célestes visions ; soutint des thèses théologiques auxquelles personne ne comprenait rien; lut les œuvres de Jacques Bœhm, qui achevèrent de l'égarer ; s'attacha à un prophète de Hollande nommé Jean Rothe; crut avoir reçu la mission de renverser Rome et d'inaugurer la monarchie des saints ; parcourut l'Europe et alla jusqu'en Asie préparer le royaume de Dieu ; fut emprisonné en Hollande ; enfin condamné en Russie, comme imposteur, à être brûlé vif, martyre qu'il souffrit avec Conrad Nordermann, le 4 octobre, à Moscou, 1689.

« *Kuhlmann*, dit M. Dux, avait publié un grand nombre d'écrits qui portent tous des traces de la déraison de leur auteur, et qui appartiennent désormais aux curiosités littéraires. » On peut citer : *Le Nouveau Bœhme* ; *Prodromus quinquennii mirabilis; David redivivus*; *Abominatio desolationis in loco sancto* ; *Pseudosophia mundi in sede sua deturbata*; *Christus mysticus.* LE NOIR.

KYRIE ELEISON, mots grecs qui signifient : *Seigneur, ayez pitié.* Cette courte prière, souvent répétée dans l'Ecriture sainte, et qui convient très-bien aux hommes, tous pécheurs, a commencé dans l'Orient à faire partie de la liturgie ; on la trouve dans les plus anciennes, et dans les *Constitutions apostoliques*, qui contiennent les rites des Eglises grecques des quatre premiers siècles, L. 8, c. 8. C'était une espèce d'acclamation par laquelle le peuple répondait aux prières que le prêtre ou le diacre faisait pour les besoins de l'Eglise, pour les catéchumènes, pour les pénitents, etc.

Elle n'est guère moins ancienne dans l'Eglise latine. Vigile de Tapse, qui vivait sur la fin du cinquième siècle, et qui est probablement l'auteur d'une prétendue conférence entre Paxentius, arien, et saint Augustin, dit que les Eglises latines gardaient ces mots grecs, afin que Dieu fût invoqué dans les langues étrangères,

aussi bien qu'en latin. Saint Augustin, *Append.*, t. 2, p. 44. Le concile de Vaisons, tenu l'an 529, ordonna, can. 3, que le *Kyrie eleïson*, déjà en usage dans tout l'Orient et l'Italie, fût désormais récité dans les Eglises des Gaules, non-seulement à la messe, mais à matines et à vêpres.

Ceux qui ont écrit que cet usage n'était introduit dans toute l'Eglise que depuis saint Grégoire, se sont évidemment trompés, puisque ce saint pape n'a occupé le siége de Rome que plus de soixante ans après le concile de Vaisons. Lorsque quelques Siciliens se plaignirent de ce qu'il voulait introduire dans l'Eglise de Rome la langue, les rites et les usages des Grecs, il répondit, *Epist.*, 64, l. 7, que ceux dont on parlait y étaient établis avant lui.

On répète trois fois *Kyrie* à l'honneur de Dieu le Père, trois fois *Christe* en parlant au Fils, et autant de fois *Kyrie* en s'adressant au Saint-Esprit, pour marquer l'égalité parfaite des trois personnes divines : c'est une profession de foi abrégée du mystère de la sainte Trinité. Les critiques protestants, qui ont dit que cette affectation du nombre de neuf était une espèce de superstition n'ont pas montré beaucoup de discernement; il n'y a pas plus ici de superstition, que dans la triple immersion du baptême, dans le *trois fois saint* qui est tiré de l'Apocalypse. *Voy.* le père Le Brun, tom. 1, p. 164.

Un savant auteur anglais a écrit que cette prière était connue des païens, qu'ils l'adressaient souvent à leurs dieux, et qu'elle se trouve dans Epictète, Cudworth, *Syst. Intell.*, c. 2, § 27 ; et le cardinal Bona a été dans cette opinion, *Rer. Liturg.* l. 2, c. 4. Mosheim, dans ses *Notes sur Cudworth,* ne l'approuve point ; il soupçonne que ce sont plutôt les païens qui avaient emprunté ces deux mots des chrétiens. Il blâme en général ceux qui attribuent trop légèrement aux premiers fidèles ces sortes d'emprunts. Malheureusement il est tombé lui-même dans cette faute plus souvent qu'aucun autre. Vingt fois il a répété dans ses ouvrages que les premiers chrétiens empruntèrent plusieurs usages des Juifs et des païens, afin de leur inspirer moins d'aversion pour le christianisme; que la plupart de ces usages n'étaient fondés que sur les principes de la philosophie de Platon, à laquelle les Pères de l'Eglise étaient attachés. Or, cette philosophie était un des principaux appuis du paganisme (1). Nous avons eu soin de réfuter cette imagination toutes les fois que l'occasion s'en est présentée.

Quant à la prière *Kyrie eleïson*, quand il serait vrai que les païens s'en sont servis quelquefois, ils n'ont pas pu y attacher le même sens que les chrétiens. 1° Par le mot *Kyrie*, *Seigneur*, un chrétien entendait le seul vrai Dieu, créateur et seul souverain maître de l'univers ; un païen ne pouvait entendre qu'un dieu particulier, tel que Jupiter ou un autre. D'ailleurs, l'usage des païens ne fut jamais de donner à aucun de leurs dieux le titre de *Seigneur*, mais plutôt de celui de *père* ou de *bienfaiteur;* 2° Ils n'avaient aucune idée du besoin continuel que nous avons tous, comme pécheurs, de la miséricorde de Dieu, et, en général, ils ne croyaient pas leurs dieux fort miséricordieux. Cette prière ne pouvait donc avoir lieu que dans la bouche de quelque malade souffrant, qui aurait imploré la pitié d'Esculape, dieu de la santé. Ainsi la remarque du critique anglais, réfutée par Mosheim, n'a aucune vraisemblance.

BERGIER.

(1) Nous ne saurions admettre cette assertion de Bergier sur la philosophie de Platon. Cette philosophie est essentiellement monothéiste ; elle explique le polythéisme traditionnel qui régnait alors d'une manière qui équivaut à une démolition radicale du paganisme. S'il en était autrement, comment donc Socrate, dont Platon ne fait que développer la philosophie, aurait-il été condamné à la ciguë. LE NOIR.

FIN DU TOME SEPTIÈME.

TABLE

MÉTHODICO-ALPHABÉTIQUE

DU SEPTIÈME VOLUME.

NOTA. Dans cette table, tous les mots précédés d'un astérisque sont les titres d'articles nouveaux.

I (suite)

THÉOLOGIE MIXTE

Ire SECTION. — *La section théologico-philosophique.*

IIe SECTION. — *La section théologico-scientifique.*

IIIe SECTION. — *La section théologico-artistique et littéraire.*

....

IVe SECTION. — *La section théologico-politique, économique et industrielle.*

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Ire SECTION. — *Généralités et variétés théologico-historiques et exégétiques.*

IIe SECTION. — *Les Papes.*

IIIe SECTION. — *Les conciles.*

IVe SECTION. — *Les Eglises particulières.*

Ve SECTION. — *Les ordres religieux, confréries, associations, etc.*

VIe SECTION. — *Les écoles célèbres.*

VIIe SECTION. — *Les biographies et bibliographies.*

VIIIe SECTION. — *Les sectes religieuses.*

IXe SECTION. — *Les dignités ecclésiastiques.*

X[e] SECTION. — *Les fêtes, cérémonies, pèlerinages, insignes, etc.*

THÉOLOGIE PURE

I[re] SECTION. — *Généralités et variétés théologiques et exégétiques.*

NOTA. Nous composons cette section, comme celle qui lui correspond dans la théologie historique, des articles qui n'appartiennent point à l'une des autres sections ou qui sont difficiles à classer.

II[e] SECTION. — *Dieu et la création.*

III[e] SECTION. — *Le Christ et ce qui se rattache directement au Christ.*

IV[e] SECTION. — *L'Eglise et la hiérarchie ecclésiastique.*

V[e] SECTION. — *La grâce et les sacrements.*

VI[e] SECTION. — *La morale ecclésiastique et les préceptes.*

VII[e] SECTION. — *Les fins dernières.*

J

THÉOLOGIE MIXTE

Ire SECTION. — *La section théologico-philosophique.*

IIe SECTION. — *La section théologico-scientifique.*

IIIe SECTION. — *La section théologico-artistique et littéraire.*

IVe SECTION. — *La section théologico-politique, économique et industrielle.*

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Ire SECTION. — *Généralités et variétés théologico-historiques et exégétiques.*

IIe SECTION. — *Les Papes.*

IIIe SECTION. — *Les conciles.*

IVe SECTION. — *Les Eglises particulières.*

Ve SECTION. — *Les ordres religieux, confréries, associations, etc.*

VIe SECTION. — *Les écoles célèbres.*

. . . .

VIIe SECTION. — *Les biographies et bibliographies.*

VIIIe SECTION. — *Les sectes religieuses.*

IXe SECTION. — *Les dignités ecclésiastiques.*

. . . .

Xe SECTION. — *Les fêtes, cérémonies, pèlerinages, insignes, etc.*

THÉOLOGIE PURE

Ire SECTION. — *Généralités et variétés théologiques et exégétiques.*

IIe SECTION. — *Dieu et la création.*

IIIe SECTION. — *Le Christ et ce qui se rattache directement au Christ.*

IVe SECTION — *L'Eglise et la hiérarchie ecclésiastique.*

Ve SECTION. — *La grâce et les sacrements.*

VIe SECTION. — *La morale ecclésiastique et les préceptes.*

VIIe SECTION. — *Les fins dernières.*

K

THÉOLOGIE MIXTE.

Ire SECTION. — *La section théologico-philosophique.*

IIe SECTION. — *La section théologico-scientifique.*

III[e] SECTION. — *La section théologico-artistique et littéraire.*

IV[e] SECTION. — *La section théologico-politique, économique et industrielle.*

THÉOLOGIE HISTORIQUE.

I[re] SECTION. — *Généralités et variétés théologico-historiques et exégétiques.*

II[e] SECTION. — *Les Papes.*

III[e] SECTION. — *Les conciles.*

IV[e] SECTION. — *Les Eglises particulières.*

V[e] SECTION. — *Les ordres religieux, confréries, associations, etc.*

VI[e] SECTION. — *Les écoles célèbres.*

VII[e] SECTION. — *Les biographies et bibliographies.*

VIII[e] SECTION. — *Les sectes religieuses.*

IX[e] SECTION. — *Les dignités ecclésiastiques.*

X[e] SECTION. — *Les fêtes, cérémonies, pèlerinages, insignes, etc.*

TÉOLOGIE PURE.

Ire SECTION. — *Généralités et variétés théologiques et exégétiques.*

....

IIe SECTION. — *Dieu et la création.*

....

IIIe SECTION. — *Le Christ et ce qui se rattache directement au Christ.*

....

IVe SECTION. *L'Eglise et la hiérarchie ecclésiastique.*

....

Ve SECTION. — *La grâce et les sacrements.*

....

VIe SECTION. — *La morale ecclésiastique et les préceptes.*

....

VIIe SECTION. — *Les fins dernières.*

....

FIN

DE LA TABLE DU SEPTIÈME VOLUME.

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CHATILLON-SUR-SEINE, JEANNE ROBERT.